

आ. पक्षी घोंसले क्यों बनाते हैं ? क्योंकि ऐसा करने की उनकी सहज प्रवृत्ति होती है ।

इ. अधिकतर प्राणी जितने अंडे देते हैं उनकी संख्या उनकी अपेक्षा अधिक क्यों होती है जो पूर्णतः विवसित बच्चे बन सकते हैं ? क्योंकि वे जाति को अन्य प्रतिस्पर्धी जीवों, शीत, तूफान और अन्य विनाशकारी तत्वों से नष्ट होने से बचाना चाहते हैं ।

ई. मित्रराष्ट्र दूसरे महायुद्ध को क्यों जीत गए ? क्योंकि वे यही चाहते थे और आम तौर पर लोग जो चाहते हैं कर ही डालते हैं ।

उ. यह पदार्थ गरम होने पर अधिक हल्का (आयतन की प्रत्येक इकाई के अनुसार) क्यों हो जाता है ? क्योंकि इसमें एक अदृश्य पदार्थ फ्लोजिस्टन है और इसकी मात्रा इसमें जितनी अधिक होगी उतना ही यह अधिक गरम होगा ; फ्लोजिस्टन इतना हल्का होता है कि उसकी हानि से वस्तु अधिक भारी हो जाती है ।

ऊ. वह कल रात क्यों पहुँचा ? क्योंकि ऐसी ही ईश्वर की इच्छा थी और ईश्वर जो चाहता है वही होता है ।

ए. वह चीज पानी में डूब क्यों गई ? क्योंकि वह लोहे की बनी है ।

ऐ. आज मैं और आप शहर में कैसे मिल गए ? क्योंकि आज सुबह हम बाजार के खुलते ही एकही दूकान में पहुँचना चाहते थे ।

ओ. यह घड़ी रोजाना कई बार क्यों बंद हो जाती है ? क्योंकि इसके अंदर एक सैतान बैठा है ।

औ. लॉटरी में आप एक लाख रुपए का इनाम कैसे जीत गए ? क्योंकि कुछ लोग बड़े भाग्यशाली होते हैं ।

अं. वह दरवाजा अभी क्यों खुला ? क्योंकि किसी दरवाजा खोलनेवाली शक्ति ने ऐसा किया ।

८. उस महिला ने उसे छुरा क्यों मार दिया ? उत्तर १ : 'क्योंकि वह उससे तीव्र घृणा करती थी और उसे मरा हुआ देखने की उसकी सबसे बड़ी इच्छा थी ।' उत्तर २ : "क्योंकि उसके मस्तिष्कीय द्रव्य के कुछ कणों की झलजल के फलस्वरूप किन्हीं तंत्रिकीय पथों से विद्युत्-रासायनिक आरोग्य विसर्जित हुए जिन्होंने कुछ अप्रत्याशी तंत्रिकाओं को उद्दीप्त किया, उसके हाथ और भुजा की पेशियों को सक्रिय किया और इस प्रकार उनमें एक विशेष

गति को उत्पन्न किया।" क्या ये दो व्याख्याएँ परस्पर विरुद्ध हैं ? क्या प्रयोजनमूलक व्याख्या का अवश्य ही इस प्रकार की यात्रिक व्याख्या से विरोध होता है जैसी उत्तर २ में है ? आपकी इनके संबंध के बारे में क्या धारणा है ? क्या दोनों पूर्ण व्याख्या के अंग हैं ?

९. नीचे के वार्तालाप की जाँच कीजिए और अपनी समझ से उसकी अच्छी और बुरी बातों को बताइए ।

क. क्या न्यूटन ने किन्हीं ऐसे इंद्रियानुभविक तथ्यों को खोजा जिनका तब तक पता नहीं था ?

ख. हाँ, उसने गुरुत्वाकर्षण की खोज की ।

क. परंतु, हमें यह जानने के लिए कि सेव गिरते हैं, न्यूटन की जरूरत नहीं थी ।

ख. उसने यह बताया था कि सेव क्यों गिरते हैं । वे गुरुत्वाकर्षण के कारण गिरते हैं ।

क. परंतु गुरुत्वाकर्षण इसकी व्याख्या नहीं है कि वे क्यों गिरते हैं । यह तो एक मुपरिचिन तथ्य को, यानी इसको कि चीजें जरूर गिरती हैं, बताने-वाला एक दृढिया-मा शब्द है । यह कोई व्याख्या नहीं है बल्कि इस जाने-पहचाने तथ्य का अधिक सामान्य शब्दों में एक नया वर्णन मात्र है कि चीजें गिरती हैं । (डाक्टर के इस कथन से इसकी तुलना कीजिए कि आपकी यह शारीरिक दशा इसलिए है कि आप दुर्बल हो गए हैं ।) गुरुत्वाकर्षण सेव इत्यादि के गिरने के अलावा है ही क्या ?

ख. अहा, आपने तो मेरी ही बात स्वीकार कर ली है : गुरुत्वाकर्षण मचमुच ही मेवों के गिरने में वही बड़ी बात है—वह सेव इत्यादि का गिरना है । न्यूटन ने वायु के मेवों को अकाश के तारों से जोड़ दिया । वह अमंजुषा तो उनकी व्याख्या करना है । निस्मृति यदि आप जीवत्वारोपी प्रवृत्ति के अनुसार गुरुत्वाकर्षण के बारे में ऐसा सोचें जैसे कि कोई विराट् दैत्य चीजों को गींच रहा है तो यह गलत होगा । गुरुत्वाकर्षण कोई पिचाव नहीं है ; यह नन्द इम तथ्य का नाम मात्र है कि भौतिक द्रव्य एक निश्चित तरीके से व्यवहार करता है ; परंतु यह नियम कि वह मचमुच ऐसा व्यवहार करता है, मचमुच पर ध्यान देना है, और इसमें घटनाओं की एक बड़ी संख्या की व्याख्या हो जाती है जिसमें पत्तों का परिष्करण और मेवों का गिरना शामिल है ।

१०. हम कुछ नियमों की उन्हें अन्य नियमों से व्युत्पन्न करके व्याख्या कर सकते हैं। पहले समूह के नियमों में जिन एकरूपताओं की ओर संकेत है वे दूसरे समूह के नियमों में बताई हुई एकरूपताओं के परिणाम हैं। परंतु दूसरे समूह के नियमों के बारे में जो आधारभूत या अव्युत्पन्न हैं, क्या कहना है? क्या यह पूछना कोई अर्थ रखता है कि इनमें बताई हुई एकरूपताएँ जो हैं वे क्यों हैं? आप इस सवाल का क्या जवाब देंगे कि “प्रकृति के चरम नियम जैसे हैं वैसे क्यों हैं?”

११. आप नीचे के किन विकल्पों को अधिक पसंद करेंगे और क्यों?

अ. हम इस बात की व्याख्या नहीं कर सकते कि विश्व में जो एकरूपताएँ हैं वे वंसी क्यों हैं। यह एक ऐसा रहस्य है जिसे हम नहीं समझ सकते।

आ. किसी नियम की व्याख्या करना उसे किसी अधिक व्यापक नियम या नियमों के संदर्भ में रखना है। यदि नियम आधारभूत या अव्युत्पन्न है तो इस परिभाषा के अनुसार ही उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती—ऐसा करना तर्कतः असंभव होगा। अतः, उसकी व्याख्या की माँग अवैध है : किसी आधारभूत नियम की व्याख्या करना (उसे और अधिक आधारभूत नियम के अंतर्गत रखना) स्वतोव्याधाती है।

१२. क्या जिस तथ्य या नियम की व्याख्या करनी है उसे सदैव व्याख्या से निगमनीय होना चाहिए? पहले इस मत का एक वर्णन पढ़िए कि यदि किसी व्याख्या को संतोषजनक मानना है तो इस निगमनीयता-संबंध को सदैव लागू होना चाहिए : जैसे कार्ल जी० हेम्पेल द्वारा लिखित ऐम्पेवट्स ऑफ साइंटिफिक ऐक्सप्लेनेशन, भाग ४, तथा मिनेसोटा स्टडीज इन दि फिलासफी ऑफ सायन्स, जिल्द ३ में इसी लेखक का लेख “डिडक्टिव-नोमोलॉजिकल वर्सस स्टैटिस्टिकल ऐक्सप्लेनेशन”, इसी जिल्द में मे ब्रांडवेक का लेख “ऐक्सप्लेनेशन, प्रिडिक्शन, ऐंड ‘इम्पैकेंट नॉलेंज’” भी। तब इस मत का कोई वर्णन पढ़िए कि निगमनीयता-संबंध की जरूरत नहीं है, जैसे मिनेसोटा स्टडीज इन दि फिलासफी ऑफ सायन्स, जिल्द २ में माईकेल स्क्रिवेन का लेख ‘डेफिनीशंस, ऐक्सप्लेनेशंस, ऐंड थ्योरीज’ और जिल्द ३ में इसी लेखक का लेख “एक्सप्लेनेशंस, प्रिडिक्शंस, ऐंड लॉज”। फिर समस्या के पक्ष और विपक्ष में आपको जो-जो बातें लगती हैं उन्हें बताइए।

१३

१. इस कथन की जाँच कीजिए कि एक विशेष आगमनिक प्रक्रिया का औचित्य सिद्ध करने की माँग करना तो अर्थ रखता है, पर आगमन के सामान्य रूप का औचित्य सिद्ध करने की माँग करना अर्थहीन है।

२. आगमन की समस्या को हल करने (या उसे हल करने में सहायता करने) के नीचे के प्रयत्नों की जाँच कीजिए :

अ. हमारी सर्वोत्तम जानकारी के अनुसार गुरुत्वाकर्षण का नियम भूतकाल में सदैव सत्य सिद्ध हुआ है। उसके कोई अपवाद नहीं पाए गए हैं। अतः, यह बात प्रसंभाव्य है कि भविष्य में वह सत्य बना रहेगा।

आ. भूतकाल में जब भी हमने यह भविष्यवाणी की कि प्रकृति का एक नियम अगले दिन सत्य बना रहेगा तब हमारी भविष्यवाणी सही निकली। इससे यह बात प्रसंभाव्य बन जाती है कि यदि वही भविष्यवाणी हम आज करें तो इस बार भी वह सही निकलेगी।

इ. हम प्रकृति की एकरूपता के सिद्धांत को किमी अन्य ऐसे सिद्धांत से जिसे हम सत्य मानते हैं, निगमित नहीं कर सकते; परंतु उस पक्ष में हम आगमनिक साक्ष्य प्रस्तुत कर सकते हैं।

ई. यह पूरी तय्यकथित समस्या परिभाषा देकर हल की जा सकती है। हम तब तक किसी बात को प्रकृति का नियम नहीं कहेंगे जब तक वह भविष्य में सत्य न निकले। "प्रकृति का नियम" से हमारा जो मतलब होता है उसमें क्या यह शामिल नहीं है?

उ. आगमन इस बात में निगमन के सदृश है कि दोनों ही में ऐसे आधार-भूत सिद्धांत हैं जिन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता। हम तादात्म्य के या अव्याघात के नियम को सिद्ध नहीं कर सकते, फिर भी इन्हें हम स्वीकार करते हैं। यही बात हम प्रकृति की एकरूपता के नियम के संबंध में क्यों नहीं कर सकते?

ऊ. हम भविष्य को कैसे जान सकते हैं? हम जान ही नहीं सकते, बस। आगमन की समस्या के संबंध में हम इतना ही कहना है।

३. यह दिखाइए कि किमी सिद्धांत को सिद्ध करना उसके हमारे द्वारा अज्ञात, जाने या औचित्य दिग्गान में किस प्रकार भिन्न है। तब यह बताइए

कि आगमन का औचित्य दिखाने के एक प्रयत्न में यह वादवाली बात ठीक किस तरह शामिल है ।

१४

१. निम्नलिखित पर टिप्पणी कीजिए . “मैं जानता हूँ कि इस बात का क्या अर्थ है कि आर्द्रा का व्यास २,००,००० मील है और वह ६५० प्रकाश-वर्ष दूर है, हालाँकि मेरी समझ में थोड़ा-सा भी यह नहीं आता कि इसका सत्यापन कैसे किया जाएगा । मैं जानता हूँ कि खगोलज्ञों को इन कथनों के सत्यापन का, या कम-से-कम उन्हें सपुष्ट करने का तरीका मालूम है, हालाँकि मुझे बिल्कुल पता नहीं है कि वे कैसे यह करते हैं । इसके बावजूद मैं जानता हूँ कि ऐसे कथनों का क्या अर्थ होता है ।”

“नहीं, आप तब तक उनका अर्थ नहीं जान सकते जब तक आप यह नहीं जानते कि उनका सत्यापन कैसे होगा । परंतु, यह जरूरी नहीं है कि वह वही हो जो खगोलज्ञों का उनका सत्यापन करने का वास्तविक तरीका है । उदाहरणार्थ, यह कहकर कि व्यास २,००,००० मील है आप यह कह रहे होंगे कि यदि आपके पास एक फुटा हो तो आपको उसका प्रयोग ५,२८० (एक मील में फुटों की संख्या) \times २,००,००० बार करना होगा ताकि आप तारे की सतह के एक हिस्से से उसके केंद्र में से होते हुए दूसरे हिस्से तक पहुँच सकें । यही आपका मतलब है और इसे एक तर्कतः संभव सत्यापन के रूप में बताया गया है, हालाँकि खगोलज्ञ असल में इस तरह से उसका सत्यापन नहीं करते ।”

२. क्या “इंद्रियानुभविक सत्यापन” का सप्रत्यय स्वयं स्पष्ट है ? आप “रमेश अपने बड़े भाई से अधिक अपने छोटे भाई से मिलता-जुलता दिखाई देता है ” का सत्यापन कैसे करेंगे ? मान लो कि हम समानताएँ और विषमताएँ गिनते हैं और हमारी सूची में बड़े भाई से समानताएँ अधिक निबलती हैं तथा छोटे भाई से कम, परंतु कोई हमसे असहमत होकर कहता है, “मैं आपकी सूची से सहमत हूँ पर फिर भी मैं कहता हूँ कि रमेश अपने छोटे भाई से अधिक मिलता-जुलता लगता है ।” अथवा जॉन विजडम के उस महिला के उदाहरण पर विचार कीजिए जो अपनी नई टोपी को परख रही थी, उससे सतुष्ट हो और अपनी महिला-मित्र की उसके बारे में राय पूछ रही थी । उसकी मित्र बोली, “ताजमहल की तरह है ।” पहली महिला टोपी को पट्टने के लिए दुबारा

कभी तैयार न हो सकी। अब उसे वह नई रोशनी में दिखाई देने लगी थी उसमें अवश्य ही एक गुब्बद-जैसी विशेषता थी। क्या उसने इस कथन का सत्यापन कर लिया था कि उसकी नई टोपी ताजमहल की तरह दिखाई देती है ?

३ “सब कौवे काले होते हैं” सत्यापनीय नहीं है, पर मिथ्यापनीय अवश्य है। एक ही ऐसे कौवे का दिखाई देना जो काला न हो इस कथन को असत्य सिद्ध कर सकता है। अतः क्या कसौटी में सत्यापनीयता के म्यान पर मिथ्यापनीयता को रख देना अधिक सतोपजनक नहीं होगा ? इस तरह के कथनों पर विचार कीजिए जैसे, “सब हंस श्वेत होते हैं”, “दुनिया में कहीं एक मोतिया वस्तु है,” “इस समस्या का एक समाधान है, सिर्फ उसके मिलने की बात है।” इनके सत्यापन के लिए क्या जरूरी होगा ? इनके मिथ्यापन के लिए क्या जरूरी होगा ?

४ नीचे के कौन से कथन परीक्षणीयता की कसौटी पर खरे उतरेंगे और कौन नहीं ? खरे उतरनेवाले और न उतरनेवाले दोनों को क्या आप साथक मानेंगे, और क्यों ?

अ जहाँ मैं इस समय खड़ा हूँ उसके नीचे ५०० फुट की गहराई में कोयले का भंडार है।

आ सूर्य के केन्द्र का तापमान $८०,०००,०००^{\circ}$ सें० है।

इ पृथ्वी की आयु ३,०००,०००,००० वर्ष है।

ई निकटतम मानवीय वस्ती से ५०० मील दूर निर्जन प्रदेश में एक सन्यासी ने अभी छोड़ा है।

उ हाइड्रोजन के परमाणु में एक इलेक्ट्रॉन होता है।

ऊ भूत होते हैं।

ए तारों के विशाल मध्यवर्ती स्थानों में भी जिनमें भौतिक द्रव्य नहीं है, प्लास्मिक किरणें होती हैं।

ऐ ग्रहाण का किसी समय आरम्भ हुआ था।

ओ किसी दिन युद्ध का होना बढ़ हो जाएगा।

ओ पार्स मनुष्य अमर नहीं है।

अ ग्रहाण (मनुष्या और उनकी स्मृतियों के सहित) की उत्पत्ति पाँच मिण्ट पहले हुई।

ब ईश्वर ने ग्रहाण की उन सब जीवादों, सेल-स्टारों इत्यादि के सहित

जिनसे ऐसा लगता है कि वह बहुत पुराना है, सृष्टि ४००४ ई० पू० में की थी ।

५. क्या नीचे के कथनों के प्रत्येक जोड़े में अर्थ में कोई अंतर है ? उनके सत्यापन के लिए आप जो करेंगे उसमें क्या कोई अंतर है (क्या कोई चीज एक का सत्यापन मानी जायगी और दूसरी की नहीं) ?

अ. अ ब से बड़ा है और ब स से बड़ा है ।

अ स से बड़ा है ।

आ यह एक स्तनधारी है ।

यह एक पशु है ।

इ. मुझे खीर पसंद है ।

मुझे खीर नापसंद नहीं है ।

ई. छोटी हरी परियाँ जंगल में रहती हैं ।

छोटी नीली परियाँ जंगल में रहती हैं ।

उ. अदृश्य परियाँ जंगल में रहती हैं ।

अदृश्य बैताल जंगल में रहते हैं ।

ऊ. दृश्य कुसियाँ कमरे में हैं ।

अदृश्य कुसियाँ कमरे में हैं ।

ए. भूत होते हैं ।

भूत नहीं होते ।

ऐ. यह तार चिनगारियाँ छोड़ता है, छूने पर बिजली का झटका देता है और वोल्टमापी को प्रभावित करता है । इस तार में बिजली है ।

ओ. पानी इस नल के एक सिरे से आता है और दूसरे सिरे में निगन जाता है ।

पानी इस नल के अंदर बहता है ।

औ. आरसीजन की संयोजकता १ है ।

आरसीजन की संयोजकता २ है ।

अं उनके अंदर प्रचल अचैनन अपराध-भाषनाएँ हैं जो दंड की माँग करती हैं ।

यह (यंगरह जाने-पूगे) दम तरह काम करती है कि उसे फेंका दुःप्रदायी दुर्घटनाओं में पड़ना पड़ता है, उसके मिय उसे नागमर करी है ।

कभी तैयार न हो सकी। अब उसे वह नई रोशनी में दिखाई देने लगी थी : उसमें अवश्य ही एक गुंथद-जैसी विशेषता थी। क्या उसने हम कथन का सत्यापन कर लिया था कि उसकी नई टोपी ताजमहल की तरह दिखाई देनी है ?

३ "सब कीवे काले होते हैं" सत्यापनीय नहीं है, पर मिथ्यापनीय अवश्य है। एक ही ऐसे कीवे का दिखाई देना जो काला न हो हम कथन को असत्य सिद्ध कर सकता है। अतः क्या बसोटी में सत्यापनीयता के म्यान पर मिथ्यापनीयता को रख देना अधिक संतोषजनक नहीं होगा ? हम तरह के कथनों पर विचार कीजिए जैसे, "सब हम श्वेत होते हैं", "दुनिया में वही एक मोतिया बत्तख है," "इस ममम्या का एक समाधान है, सिर्फ उसके मिलने की बात है।" इनके सत्यापन के लिए क्या जरूरी होगा ? इनके मिथ्यापन के लिए क्या जरूरी होगा ?

४. नीचे के कौन-से कथन परीक्षणीयता की कमीटी पर चरे उतरेंगे और कौन नहीं ? खरे उतरनेवाले और न उतरनेवाले दोनों को क्या आप मार्गक मानेंगे, और क्यों ?

अ. जहाँ मैं इस समय खड़ा हूँ उसके नीचे ५०० फुट की गहराई में कोयले का भंडार है।

आ. सूर्य के केन्द्र का तापमान $४०,०००,०००^{\circ}$ सें० है।

इ. पृथ्वी की आयु ३,०००,०००,००० वर्ष है।

ई. निकटतम मानवीय बस्ती से ५०० मील दूर निर्जन प्रदेश में एक सन्यासी ने अभी छीका है।

उ. हाइड्रोजन के परमाणु में एक इलेक्ट्रॉन होता है।

ऊ. भूत होते हैं।

ए. तारों के विशाल मध्यवर्ती स्थानों में भी जिनमें भौतिक द्रव्य नहीं है, कास्मिक किरणें होती हैं।

ऐ. ब्रह्मांड का किसी समय आरंभ हुआ था।

ओ. किसी दिन युद्ध का होना बंद हो जाएगा।

औ. कोई मनुष्य अमर नहीं है।

अं. ब्रह्मांड (मनुष्यों और उनकी स्मृतियों के सहित) की उत्पत्ति पाँच मिनट पहले हुई।

अ. ईश्वर ने ब्रह्मांड की उन सब जीवाश्मों, शैल-स्तरो इत्यादि के सहित

जिनसे ऐसा लगता है कि वह बहुत पुराना है, सृष्टि ४००४ ई० पू० में की थी ।

५. क्या नीचे के कथनों के प्रत्येक जोड़े में अर्थ में कोई अंतर है ? उनके सत्यापन के लिए आप जो करेंगे उसमें क्या कोई अंतर है (क्या कोई चीज एक का सत्यापन मानी जायगी और दूसरी की नहीं) ?

अ. अ ब से बड़ा है और ब स से बड़ा है ।

अ स से बड़ा है ।

आ यह एक स्तनधारी है ।

यह एक पशु है ।

इ मुझे खीर पसंद है ।

मुझे खीर नापसंद नहीं है ।

ई. छोटी हरी परियाँ जंगल में रहती हैं ।

छोटी नीली परियाँ जंगल में रहती हैं ।

उ. अदृश्य परियाँ जंगल में रहती हैं ।

अदृश्य बैताल जंगल में रहते हैं ।

ऊ. दृश्य कुसियाँ कमरे में हैं ।

अदृश्य कुसियाँ कमरे में हैं ।

ए. भूत होते हैं ।

भूत नहीं होते ।

ऐ. यह तार चिनगारियाँ छोड़ता है, छूने पर बिजली का झटका देता है और वोल्टमापी को प्रभावित करता है । इस तार में बिजली है ।

ओ. पानी इस नल के एक सिरे से आता है और दूसरे सिरे से निकल जाता है ।

पानी इस नल के अंदर बहता है ।

औ. आक्सीजन को संयोजकता १ है ।

आक्सीजन की संयोजकता २ है ।

अं उसके अंदर प्रबल अचेतन अपराध-भावनाएँ हैं जो दण्ड की भाँति करती हैं ।

वह (बगैरह जाने-बूझे) इस तरह काम करती है कि उसे हमेशा दुःखदायी दुर्घटनाओं में फँसना पड़ता है, उसके मित्र उसे नाश करने में मदद करते हैं ।

उसकी नौकरी छूट जाती है और उसके साथ अन्य अनिष्टकारी बातें हो जाती हैं ।

६. प्रश्न ५ के किन जोड़ों में पहले कथन को स्वीकार करना और दूसरे को अस्वीकार करना स्वतन्त्राधीन है ?

७. परीक्षणीयता वाली कसौटी के संदर्भ में इनपर विचार कीजिए :

अ. क्या यह कहना कोई अर्थ रखता है कि अन्य लोग, शायद मंगल ग्रह के चेतन प्राणी, ऐसी ज्ञानेंद्रियाँ रखते हैं जिनकी सहायता ने उन्हें ऐसे प्रत्यक्ष होते हैं जिनकी हम मनुष्य कल्पना ही नहीं कर सकते ?

आ. “कल्पना कीजिए कि हममें से किसी एक के रक्त-प्रवाह की एक कोशिका पर मनुष्यों का एक समुदाय रहता है—इतने छोटे मनुष्यों का कि उनके अस्तित्व का हमारे पास प्रत्यक्ष या परोक्ष कोई भी प्रमाण नहीं है । फिर यह कल्पना कीजिए कि वे स्वयं हमारी तरह के वैज्ञानिक उपकरण इस्तेमाल करते हैं और हमारी-जैसी वैज्ञानिक प्रणाली जानते हैं तथा हमारी बराबरी का वैज्ञानिक ज्ञान रखते हैं । इनमें एक कुछ अधिक साहसी विचारक यह मत प्रस्तुत करता है कि जिस विश्व में ये रहते हैं वह एक विराट् मानव है । क्या यह प्राक्कल्पना वैज्ञानिक आधार पर स्वीकार-योग्य है अथवा इस आधार पर इसे हँसी में उड़ा देना चाहिए कि यह ‘तत्त्वमीमांसीय’ है ? हम स्वयं अपने स्तर पर भी क्यों न इस तरह की प्राक्कल्पना प्रस्तुत करें : यह कि हम एक विराट् मानव के हिस्से हैं और हम जिस दुनिया को जानते हैं वह सारी ही शायद उसके विराट् रक्त-प्रवाह का एक अंश है ? (चार्ल्स डब्ल्यू. मॉरिस, “एम्पीरिसिज्म, रिलीजन ऐंड डेमोक्रेसी” पृ० २१९ ।)

८. आप अर्थ की इस कसौटी के बारे में क्या कहेंगे ? “कोई कथन मेरे लिए तब सार्थक होता है जब वह मेरे बाद के अनुभव में कोई अंतर लाता है या ला सकता है ।”

९. “यदि यह एक क्षारक (बेस) है तो यह लाल लिटमस कागज को नीला कर देगा ।” क्या “यह एक क्षारक है” ऐसा कथन है जो दूसरे कथन के बिना ही अर्थ रखता है ? अथवा क्या दूसरा कथन, “यह लाल लिटमस कागज को नीला कर देगा,” पहले को सार्थक बनाने के लिए जोड़ा गया है ?

१०. सत्यापनवाली कसौटी को शुरू में जो समर्थन मिला उसकी जानकारी के लिए फिलॉसोफिकल रिव्यू, १९३६ में छपे मॉरिस श्लिक के लेख “मीनिंग

एंड वेरिफिकेशन" (एच० फेल तथा डब्ल्यू० सेलर्स के रीडिंग इन फिलॉसोफिकल अनैलिसिस में पुनर्मुद्रित) तथा ए० जे० एयर-कृत. लैंगुएज, ट्रूथ एंड लॉजिक के पहले अध्याय को पढ़िए । तत्पश्चात् बाद में प्राप्त समर्थन की जानकारी के लिए रिव्यू इन्टरनेशनल दि फिलॉसोफी, १९५० में कार्ल हेम्पेल का "प्रोब्लेम्स एंड चेंजेज इन दि ऐम्पीरिकल काइटीरियन ऑफ मीनिंग (ई० नैगेल तथा आर० ब्रॉट के मीनिंग एंड नॉलेज में पुनर्मुद्रित) पढ़िए । फिर ब्रैंड ब्लैशर्ड के रीडिंग एंड अनैलिसिस के अध्याय ५ में परीक्षणीयतावाली कसौटी के सभी रूपों की आलोचना पढ़िए ।

११. प्रोफेसर डब्ल्यू० टी० स्टेस ने सत्यापनीयतावाली कसौटी में संशोधन करके "प्रेक्षणगम्य प्रकारों का सिद्धांत" प्रस्तुत किया है : कुछ चीजों, जैसे भावी सूर्यास्त और अन्य लोगों के दर्द, के अस्तित्व का सत्यापनीय होना आवश्यक नहीं है, पर उन चीजों का उन चीजों के वर्ग से संबंध होना आवश्यक है जिनका सत्यापन हो सकता है (सूर्यास्त, दर्द) । इस मत का माइन्ड, १९३५ में छपे लेख "मेटाफिजिक्स एंड मीनिंग" (पी० एडवर्ड्स तथा ए० पैप के ए मॉडर्न इन्ट्रोडक्शन टु फिलॉसोफी, द्वितीय संस्करण में पुनर्मुद्रित) तथा माइन्ड, १९४४ में छपे लेख "पॉजिटिविज्म" के अनुसार सारांश दीजिए तथा उसकी समीक्षा कीजिए ।

१२. अब इस कसौटी पर विचार कीजिए : "कोई वाक्य सार्थक तब होता है जब उसका कोई उपयोग होता है ; हम उसका अर्थ जानते हैं यदि हम उसका उपयोग जानते हैं ।" (जी० जे० वानॉक, "वेरिफिकेशन एंड दि यूज ऑफ लैंगुएज," रिव्यू इन्टरनेशनल दि फिलॉसोफी, १९५१ ।) "उपयोग" शब्द के जो विभिन्न अर्थ संभव हैं उनपर विचार कीजिए । इस संबंध में आगे गिल्बर्ट राइल के निबंध "ऑडिनरी लैंगुएज" और "दि यियरी ऑफ मीनिंग" तथा पी० एफ० स्ट्रॉसन का निबंध "ऑन रेफरिंग" पढ़िए (ये तीनों सी० ई० कंटन द्वारा संपादित फिनांमफी एंड ऑडिनरी लैंगुएज में पुनर्मुद्रित हुए हैं जो इतिनांदन विश्वविद्यालय प्रेस से १९६३ में निकली थी) और डब्ल्यू० पी० ऐल्टस्टन के फिनांमोसिज्मल क्वांटरली, १९६३ में छपे निबंध "मीनिंग एंड यूज" को भी पढ़िए ।

अ. तुम्हें जैसा बताया जा रहा है वैसा करना चाहिए, नहीं तो तुम्हें चूँड मिलेगा।

आ. कल तो मौसम बढ़िया ही होना चाहिए ; नहीं तो सिर नहीं हो पाएगी।

इ. यदि कल मेरे पास १० रुपये थे और उसके बाद न मैंने कुछ छोड़ा, न मैंने कुछ खर्च किया और न मैंने कुछ पाया तो इस समय मेरे पास वही १० रुपये होने चाहिए।

ई. चूहा पकड़ने के लिए पहले चूहा होना चाहिए।

उ. यदि हम विषय व को समझना चाहते हैं तो पहले हमें विषय अ पर चर्चा कर लेनी चाहिए।

ऊ. यदि आप चाहते हैं कि पूरियाँ अच्छी निकलें तो आपके पास पहले कड़ाही में खूब उबलता हुआ घी होना चाहिए।

ए. तुम्हें ऐसी बातें कहनी ही नहीं चाहिए।

ऐ. उसे नशे में काफी अधिक घुत होना चाहिए, नहीं तो वह कभी ऐसा काम न करता।

ओ. तुम्हें तो मन की बातें पढ़ लेनेवाला होना चाहिए।

औ. अब तक तो आपका आहूता बहुत ही सुंदर बन जाना चाहिए।

अं. हर चीज अस्त व्यस्त है—हमारी अनुपस्थिति में मकान के अंदर किसी व्यक्ति को होना चाहिए।

२. इनमें से प्रत्येक उदाहरण में अ का ब से संबंध अनिवार्य उपाधि का है। यह बताइए कि अ उस तरह की एक अनिवार्य कारणात्मक उपाधि है जिसकी हमने इस अध्याय में चर्चा की है, या उस तरह की एक तर्कतः अनिवार्य उपाधि है जिसकी हमने अध्याय ३ में चर्चा की थी।

अ

क. आवशीजन की उपस्थिति

ख. तीन कोणों का होना

ग. विस्तारयुक्त होना

घ. सोडियम का अस्तित्व

ङ. नमी की उपस्थिति

ब

जलने की क्रिया

त्रिभुज होना

आकृतियुक्त होना

नमक का अस्तित्व

फसल की वृद्धि

च ऐसी वस्तु की उपस्थिति
जो अपारदर्शी न हो

छ. ताप की उपस्थिति

वस्तु के आर-पार
दिखाई देना
लौ का उठना

३. नीचे के उदाहरणों में अ का व से संबंध अनिवार्य उपाधि का है या पर्याप्त उपाधि का या दोनों या कोई भी नहीं ?

अ

ब

क. अति भोजन

ख. अपना हाथ उठाने का निश्चय

ग. एक निबंध लिखना

घ. दौड़ना

ङ. साकेट से प्लग का निकलना

च. साकेट में प्लग को डालना

छ. पत्थर का खिड़की पर लगना

ज. घर्षण का होना

झ. वर्षा का सड़क पर गिरना

बीमारी

अपना हाथ उठाना

उस निबंध को पढ़ना

थकावट लगना

रेडियो का न बजना

रेडियो का बजना

खिड़की का टूटना

ताप की उत्पत्ति

सड़क का गीली होना

४. इन उदाहरणों में जो कारण बताया गया है उसमें आवश्यकता से अधिक किस रूप में शामिल किया जा रहा है ? आवश्यकता से कम किस रूप में ? (मिल के मत को सही मानकर चलिए ।)

अ. माचिस की तीली का झाड़ा जाना उसके जलने का कारण है ।

आ. विष खाने से उसकी मृत्यु हुई ।

इ. जलती हुई तीली के कागज के ढेर में गिरा दिए जाने में यह

जल उठा ।

ई. तीर के निशाने पर बँठने का कारण उसका नीले सूट पहने एक आदमी के द्वारा छोड़ा जाना था ।

उ. नदी में बाढ़ आने का कारण ऊपर भारी वर्षा का होना था ।

५. क्या आप समझते हैं कि नीचे के उदाहरणों में कारण गणमुप अनेक हैं ?

अ सिरदर्द अनेक कारणों से हो सकता है : आँखों पर जोर पड़ना, संवेगात्मक तनाव इत्यादि ।

आ. एकही सदेश टेलीफोन से, टेलीग्राम से, और चिट्ठी इत्यादि से भी भेजा जा सकता है ।

इ. पत्थर मेरे द्वारा, आपके द्वारा, धिरनी इत्यादि के द्वारा हिलाया जा सकता है ।

ई. स्त्री लैंगिक संवध या कृत्रिम वीर्य-मेचन से गर्भ धारण कर सकती है ।

ऊ. मृत्यु के अनेक कारण होते हैं : हृदय-रोग, वैमर, निमोनिया, मोटर-दुर्घटना, पानी में डूबना, विष, छुरे के घाव ।

ऊ. कपड़े का दाग अनेक रसायनों से मिट सकता है ।

ए. अपरदन के विभिन्न कारण सभ्य हैं : हवा, पानी का तेजी से निकास, समोच्च जुलाई का न किया जाना ।

६. नीचे के वाक्यों का सावधानी के साथ विश्लेषण कीजिए । यदि आप उन्हें दोषपूर्ण पाते हैं तो बताइए कि उनमें क्या संशोधन किया जा सकता है ।

अ. पहली ब्रिलियड गेंद ने दूसरी को चलने के लिए वाध्य किया ।

आ. जब पहली गेंद दूसरी से टकराती है तब दूसरी हिले बिना नहीं रह सकती ।

इ. जब पहली गेंद दूसरी से टकराती है तब दूसरी की गति अनिवार्य हो जाती है ।

ई. पहली गेंद ने दूसरी से टकराकर उसको चला दिया ।

उ. पहली गेंद ने दूसरी से टकराकर दूसरी में गति पैदा कर दी ।

७. कारण-संबंधी नियमितता-सिद्धांत के अनुसार (जसे, ह्यूम, राइकेनबाक, श्लिक इत्यादि के मतानुसार), "माचिस की तीली के झाड़े जाने और उसके अनंतर उससे लौ के उठने के बीच उस संबंध की अपेक्षा कोई अधिक विशेष संबंध नहीं है जो तीली के झाड़े जाने और उसके ठीक बाद में कभी होनेवाले एक भूचाल के बीच होता । फर्क सिर्फ यह होगा कि तीली के झाड़े जाने के फौरन बाद प्रायः लौ उठती है और भूचाल प्रायः नहीं होता । बस इतना ही । हम नहीं कह सकते कि तीली के झाड़े जाने ने लौ को पैदा किया । इस मत के अनुसार कारण बताना कार्य के होने की व्याख्या में थोड़ा भी सहायक नहीं होता ; वह केवल यह प्रकट करता है कि वह कार्य से पहले हुआ ।" (ऐलेफ़ड सी० यूइंग, दि फंडामेंटल क्वेश्चन्स ऑफ़ फिलॉसफी,

पृ० १००।) इस उद्धरण के एक-एक वाक्य की समीक्षा कीजिए।
(उदाहरणार्थ, “क ने ख को उत्पन्न किया” का नियमितता-सिद्धांत के अनुसार
अर्थ लगाने से क्या इस बात की व्याख्या असंभव हो जाएगी कि क्यों क ने ख
को उत्पन्न किया ?)।

८. कारण यतानेवाले नीचे के कथनों में से कौन गैसकिंग के कारण-
संबंधी मत के समर्थक लगते हैं ? यदि कोई उसके विरोधी लगते हैं तो वे
कौन-से हैं ?

अ. आग इंजनवाले कमरे में विस्फोट होने के कारण लगी।

आ. उमकी मृत्यु प्राकृतिक कारणों से हुई।

इ. पत्थर ठीक वही पड़ा रहा क्योंकि किसीने उसे हटाया नहीं।

ई. उसके पाँव में घाव होने का कारण यह है कि उसने एक कील के
ऊपर पैर रख दिया था।

उ. कीचड़ होने का कारण वर्षा का होना था।

९. हार्ट-हॉनोर विश्लेषण के अनुसार इन उदाहरणों में आप कारण क्या
बताएंगे ?

अ. पड़ोस के मकान तक आग सामान्य रूप में हवा चले बिना न फैली
होती। फिर भी हम कहते हैं कि हवा नहीं बल्कि बिजली उस दुर्घटना का
कारण थी। यदि कोई जानबूझकर अगारों पर हवा करके उन्हें सुनगावे अथवा
यदि जब आग बुझनेवाली हो ठीक उस समय जीप के पीछे से एक पेट्रोल का
टीन जो टपक रहा हो वहाँ लुढ़क पड़े, तो क्या कोई अंतर पड़ेगा ?

आ. हम कहते हैं कि फूलों के मुरझाने का कारण माली के द्वारा उन्हें
पानी न दिया जाना है। पर क्या हमारा यह कहना भी उतना ही सही न होगा
कि उनके मुरझाने का कारण आपके, मेरे या राष्ट्रपति के द्वारा उन्हें पानी न
दिया जाना है ?

इ. अब को एक गगनचुंबी इमारत से धकेल देता है। जब वह गिर रहा
होता है तब स नीचे की एक खिड़की में से उसे गोली मार देता है। य को
मृत्यु का क्या कारण है ?

ई. युद्धकाल में अन्य जहाजों की रक्षा के काम में सगे हुए एक ग्राहक का
युद्धतर समुद्री छतरो के विरुद्ध बीमा हो चुका है। अधिकारियों के आदेश में
वह एक टेढ़े-मेढ़े मार्ग पर चलता है, अपनी बत्तियों को मद कर देता है,

अप्रत्याशित रूप से ऊँची लहरों में फँस जाता है और नुहरे में मार्ग में भटककर चट्टानों से टकरा जाता है। क्या बीमे का रूपया मिलेगा ?

१० “मान लो कि किसी ने कैंसर के कारण को ढूँढ़ लेने का दावा किया है, पर यह भी कह दिया है कि उसकी ग़ोज के ग़ही होने पर भी वह व्यवहार में उपयोगी इसलिए नहीं है कि जो कारण उमने ढूँढ़ा है वह कोई इच्छानुसार पैदा की जा सकनेवाली या रोकी जा सकनेवाली चीज नहीं है। कोई भी नहीं मानेगा कि जिसका उसने दावा किया है वह काम उसने किया है। यह कहा जाएगा कि उसे नहीं मालूम कि ‘कारण’ शब्द का (आधुनिकज्ञान के संदर्भ में) क्या अर्थ होता है, क्योंकि इस संदर्भ में ‘कारण का कारण है’ में यह ग़भित होता है कि ‘क एक ऐसी चीज है जो इच्छानुसार पैदा की जा सकती है अथवा रोकी जा सकती है’, ‘कारण’ शब्द की परिभाषा का एक अंश है” (कॉलिगवुड)। आप इससे सहमत हैं या नहीं? हेतु देते हुए बताइए।

११ “व्यक्तियों के मध्य जो कारण-संबंध होता है उममें मुझे यह जानने के लिए कि क ख के किसी काम का कारण था, एक से अधिक उदाहरणों की जाँच करने की जरूरत नहीं पड़ती। यदि कोई रिश्तत देकर मुझसे कोई काम करवाता है तो इतने मात्र से ही मैं जान लेता हूँ कि रिश्तत मेरे उस काम का कारण है। मुझे किन्ही और उदाहरणों की जरूरत नहीं है, और न इससे यह भविष्यवाणी की जा सकती है कि फिर मैं रिश्तत के लालच से ऐसा काम करूँगा। यदि आप मुझे एक संगीत-गोष्ठी में जाने के लिए तैयार कर लेते हैं तो मैं जानता हूँ कि आपका कहना मेरे गोष्ठी में जाने का कारण बना। शायद मैं दुबारा कभी आपके कहने में न आऊँ, पर इस अकेले उदाहरण से मैं जान गया हूँ कि इस बार आपका कहना ही मेरे गोष्ठी में जाने का कारण था। मैं जानता हूँ कि भारत से मेरी बहिन का अप्रत्याशित रूप से आ पहुँचना (मैंने उसे ३० साल से नहीं देखा था) मेरे आश्चर्य का कारण बना—हालाँकि यदि वह दुबारा आवे तो मुझे बिल्कुल आश्चर्य न होगा।” इस मत की समीक्षा कीजिए। (संकेत : जिन युक्तियों का निष्कर्ष कारण-संबंध का होना बताता है उनकी आधारिकाओं में प्रयुक्त कारणबोधक शब्दों से सावधान रहिए।)

१२. आप नीचे के तर्क से सहमत हैं या असहमत हैं : “कारण और कार्य को समकालिक होना चाहिए, क्योंकि कार्य उसी क्षण में हो जाता है जब अंतिम शर्त (पर्याप्त उपाधि में शामिल) पूरी हो जाती है। यदि उसके और

कार्य के बीच थोड़ी भी प्रतीक्षा की अवधि हो तो कार्य के होने के पहले किसी और चीज का होना शेष होना चाहिए ; अन्यथा कार्य तुरंत क्यों नहीं हो पाता ? ”

१३. इस कथन का मूल्यांकन कीजिए : “ख का नियमित रूप से क के अनंतर होना हमारे यह जानने का उपाय है कि क ख का कारण है । परंतु कारण-संबंध इससे नहीं बनता ; यह कारण-संबंध का सूचक है, उसका स्वरूप नहीं । ”

१४. “मैंने यह इसलिए कहा कि यह सत्य है । ” क्या किसी वाक्य की सत्यता आपके उसका कथन करने का कारण (या कारण का एक अंश) हो सकती है ? (यह याद रखिए कि किसी वाक्य की सत्यता एक काल-निरपेक्ष तथ्य है, जबकि कारण सदैव एक कालसापेक्ष घटना या उपाधि होता है ।) ऊपर के कथन के रूप में क्या परिवर्तन किया जाए कि वह अधिक सही बन जाए ?

१६

१. नीचे के किन कथनों को आप इंद्रियानुभविक मानेंगे, यानी ऐसे-जिनकी इंद्रियानुभव से संपुष्टि ही नहीं बल्कि विसंपुष्टि भी की जा सकती है ? क्यों ? (यह मानकर न चलिए कि उन सभी की इंद्रियानुभव के द्वारा विसंपुष्टि हो चुकी है, परंतु स्वयं से यह पूछिए कि “क्या उनकी विसंपुष्टि हो सकती है ? ” क्या आप कोई ऐसे इंद्रियानुभव बता सकते हैं जो उनकी विसंपुष्टि करें [उनके विरुद्ध हों] ?)

अ. बिल्लियाँ चार पैरोंवाली होती हैं ।

आ. बिल्लियाँ बिल्लियाँ हैं ।

इ. बिल्लियों के मुलायम बाल होते हैं ।

ई. पूर्ण सत्ता कभी गलती नहीं करती ।

उ. पानी गीला होता है ।

ऊ. घर्षण से ताप पैदा होता है ।

ए. प्रत्येक कार्य का एक कारण होता है ।

ऐ. प्रत्येक घटना का एक कारण होता है ।

ओ. सब कौचे काले होते हैं ।

औ. विश्व में भौतिक द्रव्य का प्रत्येक कण गुस्तवाकर्षण के नियम के अनुसार व्यवहार करता है ।

अं. "दूरी पर प्रभाव डालना" नाम की कोई चीज नहीं है ।

अः. विश्व में ऊर्जा की कुल मात्रा स्थिर बनी रहती है ।

क. प्रकृति के नियम जिस प्रकार भूतकाल में सत्य सिद्ध हुए हैं उसी प्रकार भविष्य में भी सत्य बने रहेंगे ।

ख. जिन एकरूपताओं को हम प्रकृति के नियम मानते हैं वे भविष्य में उसी तरह लागू होंगे जिस तरह वे भूतकाल में लागू हुए हैं ।

ग. कोई चीज अ और न-अ दोनों नहीं हो सकती ।

घ. यदि प सत्य है और प में फ आपादित है तो फ सत्य है ।

ङ. सभी प्रतिज्ञप्तियों को परीक्षणीय (संपुष्टियोग्य या विसंपुष्टियोग्य) होना चाहिए ।

च. सभी इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों को परीक्षणीय (संपुष्टियोग्य या विसंपुष्टियोग्य) होना चाहिए ।

छ. हमें कमरे से चले जाना चाहिए ।

ज. कोई भी बल्लेबाज गेंद को लगातार चार बार नहीं मार सकता ।

२. ऊपर की सूची में आप किसे इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति नहीं समझते, किसे आप प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति समझते हैं, और क्यों ? (क्या कोई ऐसी है जिन्हें आप प्रागनुभविक समझते हों पर जो असत्य हों ? कोई ऐसी है जिन्हें आप प्रागनुभविक मान्यताएँ मानते हों ?)

३. जिन्हें आप प्रागनुभविक मानते हैं उनमें किसे आप विश्लेषी समझते हैं ? क्यों ? क्या कोई ऐसी है जिन्हें आप प्रागनुभविक और साथ ही संश्लेषी भी मानते हों ?

४. यदि कोई ऐसी है जिन्हें आप न इंद्रियानुभविक समझते हैं और न प्रागनुभविक, तो उनकी स्थिति क्या है ? क्या सूची में कुछ चीजें ऐसी भी हैं जो प्रतिज्ञप्तियाँ हों ही नहीं ? क्या कोई ऐसी है जो प्रतिज्ञप्तियाँ न होकर "मार्गदर्शक सिद्धांत" हों या "खेल के नियम हों" ? हेतु बताते हुए उत्तर दीजिए ।

५. यदि आप समझते हों कि कारण-सिद्धांत एक इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति है, तो कुछ वस्तुस्थितियाँ ऐसी बताइए जिनके होने से यह सिद्धांत विसंपुष्ट

(खंडित) हो जाएगा । (क्या आप यह सोचते हैं कि ऐसी कोई वस्तुस्थितियाँ सचमुच पाई जाती हैं या पाई गई हैं ?)

१७

१. नियतत्ववाद का (अ) अनियतत्ववाद और (आ) नियतिवाद से अंतर बताइए ।

२. एक छात्र, जो लंबे अरसे से संकल्प-स्वातंत्र्य और नियतत्ववाद की समस्या से परेशान रहा, इस प्रकार तर्क करता है : "विज्ञान ने काफी अच्छी तरह सिद्ध कर दिया है कि जो कुछ भी होता है वह नियत होता है । यदि ऐसी बात है तो जो कुछ भी मैं करता हूँ उस सब पर यह लागू होता है । तदनुसार मेरा संकल्प स्वतंत्र नहीं है । यदि मेरा संकल्प स्वतंत्र नहीं है तो अच्छा यह होगा कि मैं जीवित न रहूँ ।" इसलिए उसने आत्महत्या कर ली । उसके तर्क में क्या त्रुटियाँ थी ?

३. नीचे के कथनों की सावधानी से जाँच कीजिए :

अ. नियतत्ववाद सत्य नहीं हो सकता, क्योंकि दुनिया में दैवयोग भी होता है । हम सभी कहते हैं कि अमुक घटना "दैवयोग से" हुई है ।

आ. यदि हर चीज जो हम करते हैं नियत है, तो अच्छा होगा कि हम काम न करें और आराम से बैठें (या सब बंधन तोड़ डालें और जो मन में आए सो करें) । यदि सब कुछ नियत है तो हमारे प्रयत्न व्यर्थ हैं ।

इ. "यदि भौतिक जगत् के द्रव्य पर शासन करनेवाले नियम पहले ही पाइए, तंबाकू और घुएँ के रूप में मेरे ओठों से संबंधित द्रव्य के कल के विन्यास को निर्धारित कर चुके हैं तो आज रात के मेरे इस मानसिक संघर्ष का क्या महत्व है कि मैं तंबाकू पीना छोड़ दूँ या नहीं ?" (आर्थर ई० एडिंगटन, फिलॉसफी, जनवरी १९३३, के पृ० ४१ पर)

ई. नियतत्ववाद सत्य नहीं हो सकता, क्योंकि हम हर घटना का कारण नहीं जानते ।

उ. नियतत्ववाद को अवश्य ही सत्य होना चाहिए, क्योंकि विज्ञान के अस्तित्व के लिए यह बात आवश्यक है कि प्रत्येक घटना का कोई कारण हो ।

ऊ. नियतत्ववाद सत्य नहीं हो सकता, क्योंकि लोग निरी भरी नहीं हैं ।

ए. नियतत्ववाद सत्य नहीं हो सकता, क्योंकि मुझे महसूस होता है कि

मैं स्वतंत्र हूँ ; ऐसा मुझे अंतर्निरीक्षण से ज्ञात होता है । यह किसी भी युक्ति से कहीं अधिक अच्छा प्रमाण है ।

ऐ. स्वतंत्र-संकल्प नियतत्ववाद के विरुद्ध है ।

ओ. स्वतंत्र-संकल्प नियतिवाद के विरुद्ध है ।

औ. स्वतंत्र-संकल्प अनियतत्ववाद के विरुद्ध है ।

अं. प्रकृति के नियम ही हर चीज से वह करवाते हैं जो वह करती है ।

अः मेरी पृष्ठभूमि मुझे वह व्यवहार करने के लिए बाध्य करती है, जो मैं करता हूँ ।

क. यदि मेरे ऊपर भिन्न प्रभाव पड़े होते तो मैंने भिन्न तरीके से व्यवहार किया होता ; और यदि दो अवसरों पर मेरे ऊपर पड़नेवाले कुल प्रभाव विल्कुल एकही होते तो मैंने दूसरी बार ठीक वही काम किया होता जो पहली बार किया था—मैं उसे किए बिना न रह सका होता । अतः, मैं स्वतंत्र नहीं हूँ ।

ख. जिस रूप में मैंने काम किया उससे भिन्न मैं कर ही न सका होता । जिस काम को करने की बात मैंने सोची थी वह जो भी रहा हो, मेरे सामने केवल एकही रास्ता था (हालाँकि उस समय मुझे ऐसा ज्ञान नहीं था), केवल एकही चीज थी जो मैं उन विलक्षण परिस्थितियों में कर सका होता : अर्थात् वह जो मैंने की ।

ग. यह सत्य है—कम-से-कम कोई नियतत्ववादी सिद्धांत जितना सत्य प्रतीत होगा उससे अधिक—कि मनुष्य विमर्श करते हैं । अब सच्चे विमर्श में विकल्पों में से चुनाव करना होता है और ठीक उस समय चुनाव का परिणाम संदिग्ध होता है । परंतु यदि परिणाम पहले से निश्चित है तो विमर्श सच्चा नहीं है । चूंकि विमर्श होता है, इसलिए नियतत्ववाद अवश्य ही असत्य है ।

घ. कहा जाता है कि नियतत्ववाद के अनुसार प्रत्येक इच्छा, प्रत्येक आवेग, प्रत्येक विचार पूर्ववर्ती उपाधियों का अनिवार्य परिणाम होता है । परंतु, यहाँ “अनिवार्य” शब्द का दुरुपयोग हुआ है । “अनिवार्य” का मतलब “अपरिहार्य” है ; और यह कहना सत्य नहीं है कि प्रत्येक बात अपरिहार्य है । कुछ बातें, जैसे मृत्यु, अपरिहार्य हैं, परंतु अन्य, जैसे किसी मोटर-साइकल-दुपंटना में मारा जाना, अपरिहार्य नहीं होती—मोटर-साइकल पर न चलने से ऐसी दुपंटना से बचा जा सकता है । यहाँ दोष सामान्य रूप से यह है कि

कुछ बातों पर लागू होनेवाले एक शब्द के अर्थ का इस प्रकार विस्तार कर दिया जाता है कि वह हर बात पर लागू होने लगता है। परंतु ऐसा करने से तो शब्द का मूल अर्थ ही समाप्त हो जाता है।

ड. अब हाइसेनबर्ग के अनियतत्व-सिद्धांत को भौतिकी में काफी अच्छी मान्यता प्राप्त हो गई है। यदि अजैव प्रकृति के क्षेत्र में अनियतत्ववाद काम कर रहा है तो क्यों नहीं वह मनुष्य के अंदर काम कर सकता? इस तरह अंततोगत्वा हमारा संकल्प स्वतंत्र ही है।

१८

१. द्रव्यविषयक निम्नलिखित कथनों का अर्थ बताइए और उनकी समीक्षा कीजिए :

अ. जॉन लॉक, ऐसे कंसनिंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग, खंड ११, अध्याय २३, परिच्छेद १ : "यदि शुद्ध द्रव्य की अपनी सामान्य धारणा की कोई जाँच करे तो उसे पता चलेगा कि जो गुण हमारे अंदर सरल प्रत्ययों को उत्पन्न करने में समर्थ हैं, जिन्हें कि आकस्मिक गुण कहते हैं, उनके किसी अज्ञात आधार की कल्पना ही वह है, उसके अलावा कुछ भी नहीं। यदि किसीसे पूछा जाय कि वह चीज क्या है जिसमें रंग या भार समवेत है तो उसके पास कहने के लिए इसके अलावा कुछ नहीं होगा कि वह ठोस और विस्तृत भाग है : और यदि उससे तब यह पूछा जाय कि वह क्या है जिसमें ठोसपन और विस्तार समवेत हैं तो उसे उस आदमी से अच्छा उत्तर नहीं सूझेगा जिसने ब्रह्मांड को एक विराट् हाथी के ऊपर टिका बताने के बाद यह पूछे जाने पर कि हाथी किस पर टिका है, यह जवाब दिया था कि वह एक विराट् कछुए पर टिका हुआ है। परंतु फिर यह पूछे जाने पर कि चौड़ी पीठ वाला बछड़ा किस पर टिका हुआ है उसने जवाब दिया था कि किसी ऐसी चीज पर, जिसे वह नहीं जानता। . . . जिसका हम 'द्रव्य' के सामान्य नाम से निर्देश करते हैं वह हमारा प्रत्यय उन गुणों के अज्ञात आधार की कल्पना मात्र है जिनका अस्तित्व हम देखते हैं और जिनके हम किसी आधार के बिना अस्तित्व की कल्पना नहीं कर सकते.....।"

आ. जॉर्ज बर्कली, प्रिंसिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज, पैरा १९ : "बता जाता है कि विस्तार पुद्गल (भौतिक द्रव्य) की एक अवस्था या उगम एक आकस्मिक गुण है और कि पुद्गल दर अधिष्ठान है जो उसे धारण किए

है। अब मैं चाहता हूँ कि आप मुझे समझावें कि पुद्गल का विस्तार को धारण करना क्या होता है। आप कहेंगे कि पुद्गल के बारे में आपको कुछ नहीं मालूम और इसलिए आप उसकी व्याख्या नहीं कर सकते। मेरा उत्तर यह है कि यद्यपि आपको यह क्या है, यह तो मालूम नहीं है, तथापि आपका उससे यदि कोई मतलब है तो कम-से-कम एक संबंधमूलक धारणा तो आपकी उसके बारे में होनी ही चाहिए; आप यह तो नहीं जानते कि वह क्या है पर इतना हमें मान लेना होगा कि आप आकस्मिक गुणों से उसका संबंध अवश्य जानते हैं और यह भी जानते हैं कि उसके उनको धारण करने का क्या अर्थ है। स्पष्ट है कि धारण करने का यहाँ वह आम अभिधा वाला अर्थ नहीं हो सकता जो हमारे यह कहने में प्रकट होता है कि खंभे इमारत को धारण करते हैं। तो फिर किस अर्थ में उसे लिया जाय?"

२. सामान्यों के बारे में निम्न कथनों की परीक्षा कीजिए :

अ. दुनिया में विशेषों को छोड़कर कुछ भी अस्तित्व नहीं रखता। अतः, नामवाद ही किसी रूप में सही है।

आ. किसी गुणधर्म (नीलत्व) का काल में दृष्टान्तीकरण तभी हो सकता है जब काल में उसका अस्तित्व हो। जैसे विशेष कालनिरपेक्ष नहीं हैं वैसे ही गुणधर्म भी नहीं हैं।

इ. यह कहना विल्कुल गलत है कि विशेषों के अतिरिक्त किसी चीज का अस्तित्व नहीं है। सचाई इसके विपरीत है : गुणधर्मों (सामान्यों) के अतिरिक्त किसी चीज का अस्तित्व नहीं है। एक विशेष वस्तु, जैसे नमक की एक डली, एकसाथ अस्तित्व रखनेवाले गुणधर्मों के एक समूह के अलावा कुछ भी नहीं है।

ई. गुणधर्म (सामान्य) एक वर्ग के अलावा कुछ नहीं है, और विशेष उस वर्ग का एक सदस्य है। अतः, "सामान्यों का अस्तित्व है" का वही अर्थ है जो "वर्गों का अस्तित्व है" का है।

उ. प्लेटो का कहना सही था : सामान्य विशेषों से विल्कुल स्वतंत्र अस्तित्व रखते हैं। एकशृंग होते नहीं हैं, फिर भी हमें एकशृंगत्व का संप्रत्यय होता है, और जब हमें यह संप्रत्यय होता है तब कोई चीज अवश्य होती है जिसका हमें संप्रत्यय होता है : एकशृंगत्व का अवश्य ही किसी अर्थ में अस्तित्व होना चाहिए, हालांकि दिग् और काल में इसके कोई उदाहरण नहीं होते (जहाँ तक

हम जानते हैं वहाँ तक) । “एकशृंग” शब्द यदि किसी चीज का निर्देश न करता तो उसका कोई अर्थ होता ही कैसे ? परंतु वह किन्हीं विशेष एकशृंगों का निर्देश नहीं करता । अतः वह अवश्य ही सामान्य का निर्देश करता है ।

ऊ. अरस्तू की बात स्पष्टतः सत्य थी : गुणधर्म (सामान्य) वह है जो विशेष वस्तुओं में समान होता है । यही गुणधर्म है—गुणधर्म होने का विलुप्त यही मतलब होता है । यह कथन एक परिभाषा मात्र बताता है, लेकिन ऐसी परिभाषा जो गुणधर्मों का बोध करानेवाले शब्दों का हम जिस तरह प्रयोग करते हैं उसको प्रतिबिंबित करती है ।

३. क्या हमें विशेष वस्तुओं (रामू, यह नीली चीज) के समान ही गुणधर्मों (कुत्तापन, नीलत्व) के भी संप्रत्यय हो सकते हैं ?

४. बारीकी के साथ समझाइए कि (अ) सामान्यों की स्थिति और (आ) संप्रत्ययों (जो कि सामान्यों के हमारे बोध को प्रकट करते हैं) की स्थिति की दृष्टि से आत्यंतिक नामवाद, बिबवाद, संप्रत्ययवाद और अरस्तूवा वास्तववाद में परस्पर क्या अंतर है ।

५. जाति-उपजाति-संबंध का सामान्य-विशेष-संबंध से अंतर स्पष्ट कीजिए । क्या इनमें से कोई ऐसा है जो वर्ग-सदस्य-संबंध से अभिन्न हो ?

१९

१. “जीव जटिल मशीनें मात्र हैं ।” पर “मशीनें” से क्या मतलब है ? उन शतों की एक सूची बनाने की कोशिश कीजिए जिनके पूरी होने में कोई चीज मशीन कहला सकेगी । तब इस परिभाषा की सहायता से हम मत की समीक्षा कीजिए कि जीव मशीनें हैं ।

२. निम्न कथनों का मूल्यांकन कीजिए :

अ. जीवविज्ञान का भौतिकी और रसायन में अपघटन बिदा जा सकता है ।

आ. कोई भी व्यक्ति हाइड्रोजन और आक्सीजन के अलग-अलग जो गुणधर्म हैं उन सबको जानकर यह भविष्यवाणी करने में समर्थ नहीं हो पाएगा कि एच_२ओ (पानी) के क्या गुणधर्म होंगे ।

इ. कोई भी व्यक्ति यदि जीवों का निर्माण करनेवाले पदार्थों के सब गुणधर्मों को जान ले तो भी वह जीवित जीवों के मध्यस्थान व्यवहार में

भविष्यवाणी नहीं कर पाएगा (जैसे, भ्रूण की आंख के इस प्रकार विकसित होने की कि मानो उसका प्रयोजन जीव को देखने में समर्थ बनाना हो) ।

ई. पृथ्वी के ऊपर दो अरब वर्ष पहले (पृथ्वी पर जीवन के अस्तित्व में आने के पहले) जो कुछ घट रहा था उसके आधार पर जीवन की उत्पत्ति की भविष्यवाणी न की जा सकी होती ।

उ. प्राणतत्त्ववाद का विवाद है किस बारे में ? हर आदमी जानता है कि जीव चट्टानों और नदियों से भिन्न तरीके से व्यवहार करते हैं ।

ऊ. इस युक्ति का मूल्यांकन कीजिए : "सभी जीव अपनी तरह का जीव उत्पन्न कर सकते हैं । परंतु कोई मशीन अपनी-जैसी एक मशीन को उत्पन्न नहीं कर सकती । अतः जीव मशीन नहीं है ।"

ए. भविष्यवाणी के किए जा सकने की जो बात कही जा रही है उसका क्या मतलब है ? किसी चीज की भविष्यवाणी की जा सकती है या नहीं, यह सब इस बात पर निर्भर करता है कि (१) भविष्यवाणी करने वाला कौन है और (२) वह किस आधार पर भविष्यवाणी कर रहा है । इस प्रकार कोई इन सवाल का एक सामान्य जवाब नहीं दे सकता कि अमुक घटना की भविष्यवाणी की जा सकती है या नहीं ।

३. क्या सब इंद्रियानुभविक विज्ञानों का एक विज्ञान, भौतिकी, में अपचयन संभव है ? (यहाँ किसी अन्य विज्ञान, जैसे रसायन, के बजाय भौतिकी को ही क्यों चुना गया है ?)

४. (अ) मॉरिस आर० कोहेन, रीजन ऐंड नेचर, पृ० २४१-२८२ तथा (आ) सी० डी० ब्रॉड, दि माइण्ड ऐंड इट्स प्लेस इन नेचर, अध्याय २ में से किसी एक के अनुसार यांत्रिकवाद और प्राणतत्त्ववाद के विवाद का विवेचन कीजिए ।

२०

१. नीचे के प्रत्येक वाक्य में भौतिक शब्दों का प्रयोग करके कुछ मानसिक घटनाएँ या क्रियाएँ बताई गई हैं । वाक्य के अभिप्रेत अर्थ को (यथाशक्ति) न बदलते हुए लाक्षणिक प्रयोग के स्थान पर सीधे अर्थ वाले शब्द रखिए ।

अ. आपने उसे सचमुच देखा नहीं—यह सब आपके मन के अंदर है ।

आ. उसके सिर के अंदर अनेक मूर्खतापूर्ण विचार भरे हुए हैं ।

इ. यह विचित्र विचार उसके मन के पृष्ठभाग में बार-बार उठता रहा ।

ई. वह बड़ी चलचित्त थी—उसके विचार उसके मन में इधर-से-उधर उड़ते रहते थे ।

उ. वह अपना दिमाग इतनी जल्दी-जल्दी बदलता है कि कोई नहीं जान पाता कि वह वस्तुतः मानता क्या है ।

ऊ. इतनी अधिक जिम्मेदारियों की वजह से उसके मन के ऊपर भयानक बोझ है ।

२. नीचे के प्रत्येक कथन की समीक्षा कीजिए :

अ. मानसिक घटनाएँ मस्तिष्कीय घटनाओं के अलावा कुछ नहीं हैं ।

आ. मनोदैहिक समातरवाद के अनुसार मन भौतिक द्रव्य के ऊपर कोई अभाव नहीं डालता ।

इ. मस्तिष्क से विचार वैसे ही स्रावित होता है जैसे यकृत से पित्त ।

ई. जो कुछ मैं देखता हूँ वह सदैव मेरे ही मस्तिष्क के अंदर चलनेवाली कोई बात होता है ।

उ. मानसिक घटनाएँ और भौतिक घटनाएँ तर्कतः परस्पर संबंधित होती हैं ।

ऊ. यदि मनःपर्यय एक तथ्य है तो मैं आपके दर्द का साक्षात् अनुभव कर सकता हूँ ।

ए. यदि मनःपर्यय सचमुच होता है तो मेरे अनुभव वास्तव में निजी नहीं हैं, क्योंकि अन्य लोग उनका अनुभव कर सकते हैं ।

ऐ. मानसिक घटनाएँ वास्तव में इस समय भी (मनःपर्यय के अभाव में) निजी नहीं हैं, क्योंकि मैं आपके साथ रहकर और तदनुभूति के द्वारा आपके अनुभवों का (जैसे आपके दुःख का) सहभागी बन सकता हूँ ।

ओ. कुछ मानसिक घटनाओं की भौतिक दिक् के अंदर स्थिति बताई जा सकती है, जैसे मेरी उँगली में, या मेरे दाँत में या मेरी टाँग में दर्द हो रहा है । (यहाँ तक कि टाँग के काट कर अलग कर दिये जाने पर भी टाँग में मुझे दर्द हो सकता है ।)

ओ. यह सच है कि किसी के मस्तिष्क को गोपनीय किसी गर्जन में नहीं सभी मानसिक घटनाएँ नहीं देखी, परंतु सापेक्ष दृग्गोचर यह है कि किसी ने सभी बारीकी से नहीं देखा ।

३. देकार्त एक अन्योन्यक्रियावादी था। उसके मतानुसार मन और शरीर का संपर्क-स्थल मस्तिष्क की पिनियल ग्रंथि है, जिसकी सहायता से भौतिक उद्दीपन चेतना की अवस्थाएँ उत्पन्न करते हैं और संकल्प कार्यान्वित होते हैं। “हम आत्मा के बारे में यह मान सकते हैं कि उसका मुख्य निवास मस्तिष्क के बीच में स्थित इस छोटी-सी ग्रंथि में है, जहाँ से वह प्राणतत्व, तंत्रिकाओं और रक्त तक के द्वारा शरीर के संपूर्ण शेषांश में व्याप्त हो जाती है—रक्त प्राणतत्व से प्रभावों को ग्रहण करके उन्हें धमनियों के माध्यम से सब अंगों को पहुँचाने में समर्थ होता है।” इस मत की समीक्षा कीजिए।

४. “मृत्यु के बाद अस्तित्व मन का नहीं बल्कि आत्मा का बना रहता है।” “आत्मा” यदि “मन” का समानार्थक नहीं है तो इसका क्या अर्थ हो सकता है? क्या आत्मा एक द्रव्य है? एक मानसिक द्रव्य है? क्या आत्मा-संबंधी सिद्धांत मन-संबंधी सिद्धांत से भिन्न होगा? (यदि हाँ तो कैसे?)

५. क्या आप नीचे लिखी बातों को तर्कतः संभव समझते हैं, और क्यों?

अ. एक मन का पुद्गल की मध्यस्थता के बिना दूसरे मन को प्रभावित करना।

आ. मन का शरीर के बिना अस्तित्व रखना।

इ. मन का किसी शरीर को छूना।

ई. एक व्यक्ति के दो शरीर होना।

उ. एक व्यक्ति के दो मन होना।

ऊ. एक मन का सीधे दो शरीरों को नियंत्रित करना (जैसे, उसकी भुजा को ऊपर उठाने का संकल्प करके)।

ए. एक शरीर का दो मनों के द्वारा नियंत्रित होना।

पहले उस परिस्थिति का वर्णन करने की कोशिश कीजिए जिसे उस प्रकार की चीज का एक उदाहरण गिना जाएगा जिसका प्रत्येक में उल्लेख है।

६. क्या आप मरणोत्तर अस्तित्व की प्राक्कल्पना की अर्थ की परीक्षणीयता वाली कसौटी से संगति मानते हैं? पहले इस प्रश्न के निषेधात्मक उत्तर के लिए ए०जे० एयर कृत लेंगुएज, ट्रूथ ऐंड लॉजिक, पृ० १९८ देखिए; तब इसके स्वीकारात्मक उत्तर के लिए देखिए मॉरिट्स श्लिक का लेख “मीनिंग ऐंड बेरिफिकेशन” तथा वॉजल सी० आल्डरिच का लेख “श्लिक ऐंड एयर ऑन इमॉर्टलिटी”—ये दोनों एच० फेन और डब्ल्यू० सेलर्स द्वारा तपादित रीडिंग्ज

इन फिलॉसोफिकल जर्नलिसिस (न्यूयार्क, : ऐपलटन-सेंचुरी-कॉफ्ट्स, १९४९) में हैं।

७. क्या स्वयं अपनी शवयात्रा को देखना तर्कतः संभव है ? (इस विषय पर एन्टोनी फ्ल्यू के दो लेख हैं : हर्बर्ट जर्नल, १९५६ में प्रकाशित "कैन ए मैन विटनेस हिज ओन फ्यूनरल ?" तथा दि ह्यूमैनिस्ट १९६० में प्रकाशित 'सेंस ऐंड सर्वाइवल' ।)

८. यदि शरीर के अस्तित्व का बीच-बीच में लोप होता रहे तो आप वैयक्तिक तादात्म्य के बारे में क्या कहेंगे ? प्रत्येक तीन मिनट की अवधि में दो मिनट तक शरीर रहना है—आप उसे चलते-फिरते देखते हैं और उसके होंठों से शब्दों को निकलते सुनते हैं—और तीसरे मिनट में कुछ भी नहीं होता : ऐसा कुछ नहीं जिसे देखा और छुआ जा सके, जिसका फोटो और ऐक्स रे लिया जा सके, जो भौतिक वस्तु की किसी भी कसौटी के अनुसार न हो। आप इस प्राक्कल्पना का क्या अर्थ (यदि कोई हो तो) लगाएँगे कि एक मिनट की उन अवधियों में उसका अस्तित्व रहता है ? हमारे यह कहने का क्या आधार होगा (यदि कोई हो तो) कि हर बार उस एक मिनट की अवधि में लुप्त रहने के बाद जो प्रकट होता है वह वही व्यक्ति है जो लोप के पहले अस्तित्व रखता था ? (क्या उसे उसी स्थान पर प्रकट होना होगा जहाँ वह लोप के पहले था अथवा उसमें वही शारीरिक विशेषताएँ होंगी होंगी जो उसमें लोप से पहले थीं ? किन कसौटियों से आप यह निश्चय करेंगे कि यह "सचमुच यही व्यक्ति" है ?)

९. आप कहने के निम्नलिखित तरीकों में से किने अधिक पसंद करेंगे और क्यों ?

"मैं एक मन हूँ" या "मेरा एक मन है" ? "मैं एक शरीर हूँ" या "मेरा एक शरीर है" ? क्या आप अपनी पसंद का कोई आधार बता सकते हैं ? इनमें से आप किसे अधिक पसंद करते हैं : "मैं एक मन हूँ जिसका एक शरीर है" या "मैं एक शरीर हूँ जिसका एक मन है" ? अथवा "मैं एक शरीर हूँ जिसका एक मन है" या "मैं एक मन हूँ जिसका एक शरीर है" ? अथवा "मैं एक व्यक्ति हूँ जिसका एक मन है और एक शरीर है" अथवा "मैं एक मन और एक शरीर दोनों से युक्त एक व्यक्ति हूँ"—अथवा कोई और रूप ?

१०. यदि निम्नलिखित बातें हों तो क्या फिर भी आप कहेंगे कि "यह वही व्यक्ति है" ?

अ. उसकी स्मृति का पूर्ण रूप से और हमेशा के लिए लोप हो गया है पर उसका शरीर वही है ।

आ. वह एक बंदर बन गया है पर जब वह मनुष्य था तब की उसकी स्मृतियाँ यथावत् हैं ।

इ. वह एक बंदर बन गया है और मानवावस्था की उसकी स्मृतियाँ भी नष्ट हो गई हैं ।

ई. उसका शरीर हमारे सामने ही खंड-खंड होकर गायब हो गया, पर उसकी आवाज (या हू-व-हू उसकी-जैसी लगनेवाली आवाज) बोलती जा रही है ।

उ. उसका शरीर हमारे देखते-देखते लुप्त हो जाता है और दस वर्ष बाद वह (या ठीक उसके-जैसा लगनेवाला एक शरीर) अपनी पहले की सब स्मृतियों और व्यक्तिगत विशेषताओं के साथ प्रकट हो जाता है ।

११. यदि आप किसी के शरीर को चीर डालें और रक्त, मांस और हड्डियों के बजाय वहाँ आप तार और बिजली के सर्किट देखें तो क्या आपका यह कहना उचित होगा कि वह शरीर सोचने या महसूस करने में असमर्थ एक रोबोट या यंत्रमानव है ? यदि हाँ, तो इसका आधार क्या होगा ? (यदि कोई आपके शरीर को चीरकर देखे और वहाँ रक्त-मांस न पाकर तार और सर्किट पावे तो क्या उसका यह कहना सही होगा कि आप सोचने-समझने और महसूस करने की क्षमता से रहित हैं ?)

१२. निम्नलिखित में से एक मत के समर्थन में तर्क दीजिए : (अ) आप जान सकते हैं कि दूसरों को पीड़ा की अनुभूति होती है और इसका प्रमाण दे सकते हैं; (आ) आपको इस बात का दृढ़ विश्वास हो सकता है कि दूसरों को पीड़ा का अनुभव होता है पर यह विश्वास ज्ञान के स्तर तक नहीं जाता; (इ) इस संबंध में आपको दृढ़ विश्वास तक नहीं होता ।

२१

१ (अ) चार्ल्स हार्टशॉर्न के ग्रंथ दि लॉजिक ऑफ पर्फेक्शन अथवा (आ) नॉमन मेलकम के निबंध "एन्सेल्म्स ऑन्टोलॉजिकल आग्युमेंट" (फिलासोफिकल रिव्यू, १९६०; उसके ग्रंथ नॉलेज ऐंड सर्टेंटी में पुनर्मुद्रित) में प्रत्यय-सत्ता-

युक्ति के पक्ष में जो विचार व्यक्त किए गए हैं उनका विवेचन कीजिए ।

२. आपातिता पर आश्रित युक्ति किस सीमा तक दुबारा प्रत्यय-सत्ता-युक्ति का ही प्रयोग मानी जाएगी ? समझाकर बताइए ।

३. विश्व की किन प्रेक्षणगम्य विशेषताओं के आधार पर आप (अ), बहुदेववाद, (आ) द्विदेववाद और (इ) एकदेववाद को स्वीकार करेंगे ?

४. नीचे के कथनों का मूल्यांकन कीजिए :

अ. ईश्वर प्रथम घटना था ।

आ. ईश्वर प्रथम घटना का कारण था ।

इ. कोई प्रथम घटना नहीं थी, पर ईश्वर प्रथम घटना के होने की तथ्या-बाद में होनेवाली घटनाओं की भी व्याख्या है ।

ई. ईश्वर काल के प्रारंभ से पहले ही वर्तमान था ।

उ. ईश्वर ने काल को रचा ।

ऊ. ईश्वर ने काल को रचा, फिर जगत् को ।

ए. ब्रह्मांड ईश्वर से उत्पन्न हुआ ।

ऐ. पहले एक चेतन सत्ता (ईश्वर) थी, शरीररहित एक मन था, तब

उसने पुद्गल (शरीरों के सहित) की सृष्टि की ।

ओ. ईश्वर ने दिक् में व्याप्त पुद्गल को रचने से पहले दिक् को रचा ।

औ. केवल ईश्वर में विश्वास करने से ही यह रहस्य समझ में आ सकता है कि किसी का भी क्यों अस्तित्व है ।

अं. यदि ब्रह्मांड को रचने और उसकी योजना बनानेवाले ईश्वर में आप विश्वास नहीं करते तो आपको यह मानना पड़ेगा कि जो कुछ भी होता है और हो चुका है वह सब एक विराट् संयोग है ।

अः. चूँकि इस जीवन में निर्दोष लोग प्रायः दुःख भोगते हैं और दोषी दंड से बचे रहते हैं, इसलिए एक और जीवन होना चाहिए जिनमें ईश्वर गलतियों को दुरुस्त करता है और प्रत्येक व्यक्ति का उसकी अहंता के अनुसार निष्पक्ष न्याय करता है ।

५. नीचे की युक्तियों में से कौन बंध निगमनात्मक युक्ति है ? समझाकर बताइए । आप किनमें आपात्तिकाओं को सत्य समझते हैं ?

अ. दिव्य अनुभव (एक विशेष प्रकार की मनोवैज्ञानिक घटनाएँ) होते हैं ; अतः ईश्वर का अस्तित्व है ।

आ. दिव्य अनुभव (ईश्वर के अनुभव) होते हैं ; अतः ईश्वर का अस्तित्व है ।

इ. चमत्कार (प्राकृतिक नियमों के द्वारा जिन घटनाओं की व्याख्या नहीं हो सकती वे) होते हैं ; अतः ईश्वर का अस्तित्व है ।

ई. चमत्कार (ईश्वर के द्वारा हस्तक्षेप) होते हैं ; अतः ईश्वर का अस्तित्व है ।

उ. जीवों की एक विशेष तरीके से रचना होती है ; परंतु रचना में रचयिता विवक्षित है ; अतः जीवों का एक रचयिता (ईश्वर) है ।

ऊ. यदि पृथ्वी का अपनी धुरी पर घूमना बंद हो जाय तो यह एक चमत्कार होगा ।

ए. यदि पृथ्वी का अपनी धुरी पर घूमना बंद हो जाय, और इस घटना की कोई प्राकृतिक व्याख्या न मिले, तो यह एक चमत्कार होगा ।

ऐ. पुद्गल के प्रत्येक संभव आकार के अंदर कोई व्यवस्था होनी चाहिए । व्यवस्था के लिए व्यवस्थापक का होना आवश्यक है । अतः एक व्यवस्थापक (ईश्वर) का अस्तित्व है ।

ओ. विश्व में वस्तुओं की एक उपयोगी (अच्छी या वांछनीय) व्यवस्था देखी जा सकती है । परंतु ऐसी व्यवस्था के लिए कोई व्यवस्थापक होना चाहिए । अतः एक व्यवस्थापक (ईश्वर) का अस्तित्व है ।

६. निम्नलिखित प्राक्कल्पनाएँ (बारी-बारी से) प्रसंभाव्य जिस प्रकार के विश्व में होंगी उसका वर्णन कीजिए :

अ. दो देवता हैं (एक शुभ और एक अशुभ) जो विश्व को अपने अधिकार में करने के लिए लड़ रहे हैं ।

आ. अनेक देवता हैं और प्रत्येक का अपना-अपना प्रभाव-क्षेत्र है ।

इ. विश्व में प्रत्येक चीज बुराई की ओर उन्मुख है ।

ई. विश्व में अशुभ प्रतीत होनेवाली हर चीज अंत में उत्तम बन जाएगी ।

उ. विश्व में शुभ प्रतीत होनेवाली हर चीज अंत में अशुभ बन जाएगी ।

ऊ. ईश्वर एक है और सर्वशक्तिमान् तथा करुणामय दोनों हैं ।

ए. ईश्वर एक है और सर्वशक्तिमान् है पर करुणामय नहीं है ।

ऐ. ईश्वर एक है और करुणामय है पर सर्वशक्तिमान् नहीं है ।

७. क्या कोई घटनाएँ या घटनाओं की शृंखलाएँ ऐसी है जिनके होने पर आप कह सकें कि “यह तो एक चमत्कार है” ? यदि हैं तो उनका वर्णन कीजिए और बताइए कि आप उन्हें चमत्कार क्यों कहेंगे ।

८. “मेरा बीमार बच्चा ठीक हो गया, और इस बात को मैं एक कर्णामय ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण मानता हूँ” । “परंतु मेरा बीमार बच्चा ठीक नहीं हुआ, और इसलिए इस बात को मैं इसका प्रमाण मानता हूँ कि कोई कर्णामय ईश्वर नहीं है ।” क्या इनमें से कोई भी बात ऐसी है जो उस प्राक्कल्पना को संपुष्ट करती हो जिसका उसे प्रमाण बताया गया है ? अपने उत्तर को तर्क द्वारा पुष्ट कीजिए ।

९. “दो सौ वर्ष पूर्व मनुष्य की औसत आयु जितनी आज है उससे केवल आधी थी । उसमें जो वृद्धि हुई है वह प्रत्यक्ष रूप से आयुर्विज्ञान की प्रगति का परिणाम है । आज दीर्घायु का कारण आयुर्विज्ञान है न कि ईश्वर ।” “नहीं, जो तथ्य आपने बताए हैं वे एक और प्राक्कल्पना के भी उतने ही समर्थक हैं : इस प्राक्कल्पना के कि ईश्वर ने मनुष्य के जीवन-काल को बढ़ाने की अपनी योजना को पूरी करने के लिए आयुर्विज्ञान को साधन बनाया है (शायद आयुर्विज्ञानियों के ‘मन में नए विचारों को उपजाया भी है) ।” इसका विवेचन कीजिए ।

१०. हम सब जानते हैं कि एक कविता, या किसी उपद्रव या किसी विचार की सृष्टि क्या होती है । पर शून्य से सृष्टि क्या होती है ? कल्पना कीजिए कि आप एक चेतन सत्ता है और भौतिक जगत् का अस्तित्व नहीं है । आप कहते हैं, “तारे पैदा हो जायें”, और एकाएक जहाँ पहले कुछ भी नहीं था वहाँ तारे उत्पन्न हो जाते हैं । आप कैसे जानेंगे कि तारों की सृष्टि करनेवाला आपका वाक्य “तारे पैदा हो जायें” था ? आप कैसे जानेंगे कि आपके वचन और इस घटना के मध्य कारण-कार्य-संबंध है ? आप कैसे जानेंगे कि आपका इस वाक्य का उच्चारण और उसी समय तारों का उत्पन्न होना एक संपात या संयोग नहीं था ?

११. प्रस्ताव के आयोजक में विद्वान करने के लिए धीरे-धीरे एक मन में विद्वान करना क्यों जरूरी होगा ?

२२

१. “कोई भी वैज्ञानिक युक्ति—जिससे मेरा अभिप्राय प्राकृतिक तथ्यों पर आधारित युक्ति से है—ऐसी नहीं है जो ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध या असिद्ध करने की थोड़ी सी भी क्षमता रख सके।” (डब्ल्यू० टी० स्टेस, रिलीजन ऐंड दि मॉडर्न माइन्ड, पृ० ७६) । क्या आप इस कथन से सहमत हैं, और क्यों ? इंद्रियानुभविक तथ्यों की धार्मिक विश्वास से संबद्धता के सामान्य प्रश्न पर विचार कीजिए ।

(स्टेस के रिलीजन ऐंड दि मॉडर्न माइन्ड का अध्याय ५ पढ़िए । उसमें इस प्रश्न के बारे में अधिक सामग्री है ।)

२. आपके मत से निम्नलिखित कथनों में से किन्हें अक्षरशः सत्य माना जा सकता है ? जिनके शब्दों या शब्द-समुच्चयों को अभिधा में नहीं लिया जा सकता उन्हें ऐसे वाक्यों में बदलने का प्रयत्न कीजिए जिन्हें अभिधा में लिया जा सकता है । जिन्हें अभिधा में लिया जा सकता है उनकी आंतरिक संगति की जाँच कीजिए ।

अ. ईश्वर तारों से ऊपर है ।

आ. ईश्वर मानवीय चिंताओं से ऊपर है ।

इ. ईश्वर का काल के शुरु होने से पहले से अस्तित्व था ।

ई. “और ईश्वर ने कहा.....।”

उ. ईश्वर संपूर्ण दिक् और संपूर्ण काल में अस्तित्व रखता है ।

ऊ. पृथ्वी ईश्वर का पादपीठ है ।

ए. ईश्वर ने संसार को उत्पन्न किया ।

ऐ. ईश्वर प्रेम है ।

ओ. ईश्वर सत्यता है ।

३. नीचे के प्रत्येक वाक्य के संबंध में “अस्तित्व होना” के प्रयोग की कसौटियों का विवेचन कीजिए :

अ. “मेजों का अस्तित्व है ।”

आ. “सिरदर्द का अस्तित्व है ।”

इ. “चुंबकत्व का अस्तित्व है ।”

ई. “भूतों का अस्तित्व है ।”

उ. “ईश्वर का अस्तित्व है ।”

४. "ईश्वर में वे गुणधर्म सचमुच नहीं है जिनका हम उसमें आरोप करते हैं (पुरुषत्व, काल में अस्तित्व रखना, बुद्धि और अनुभूति से युक्त होना, इत्यादि), परंतु उसमें इनसे मिलता-जुलता कुछ अवश्य है। ईश्वर की विशेषताएँ बताने के लिए हम जिन शब्दों का प्रयोग करते हैं वे केवल सादृश्यपरक हैं।" इस मत की समीक्षा कीजिए।

५. आप नीचे के किन कथनों को स्वीकार करेंगे और किनको अस्वीकार करेंगे, और क्यों ?

अ. इस कमरे में एक हाथी है जो न दिखाई दे सकता है और न जिसको छुआ जा सकता है।

आ. इस कमरे में अदृश्य और अस्पृश्य रेडियो तरंगें हैं।

इ. पुद्गल के प्रत्येक अंश में अदृश्य और अस्पृश्य परमाणु हैं।

ई. विश्व में एक ईश्वर है जो अदृश्य और अस्पृश्य है।

६. यदि निम्नलिखित घटनाएँ हों तो उनसे क्या सिद्ध होगा ? क्या ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध होगा ? ("ईश्वर" का कौन-सा अर्थ ?)

अ. एक आदमी जो एक दूसरे आदमी की हत्या करने ही वाला है, एकाएक दिल के दौरों से मर जाता है।

आ. बादलों के बीच से एक आवाज यह कहती सुनाई देती है : "जो दूसरों की हत्या करते हैं उनके ऊपर तत्काल वज्र गिरेगा और वे मर जाएंगे।" और ऐसा उसी क्षण से सचमुच होने भी लगता है : जो आदमी दूसरे की हत्या करता है वह तत्काल वज्रपात से मर जाता है।

इ. आप मर जाते हैं और तब पुनः एक भिन्न शरीर के साथ, पर सांसारिक जीवन की अपनी सभी स्मृतियों को अक्षुण्ण रखते हुए जी उठते हैं। आप अपने चारों ओर एक सोने का शहर, एक प्रकाशयुक्त आवास और इधर-उधर उड़ते हुए सफेद प्राणी देखते हैं। कोई एक लंबा सफेद चोगा पहने हुए आपके पास आता है और कहता है : "अब आप स्वर्ग में हैं।"

ई. कोई पृथ्वी पर प्रकट होकर कहता है : "ईश्वर अदृश्य है, परंतु मैं दृश्य हूँ और ईश्वर का प्रतिनिधि हूँ।" इसके प्रमाणस्वरूप वह पानी को गलाव में बदल देता है और मृतकों को जीवित कर देता है।

इत्यादि का) अस्तित्व है ?" "क्योंकि मैं उन्हें देखता और छूता हूँ ।" क्या आप इस उत्तर को संतोषप्रद समझते हैं ? क्यों ?

२. कौन-सी विचार-धारा इस निष्कर्ष पर पहुँचाएगी कि व्यक्ति केवल अपनी ही चेतना की अवस्थाओं से परिचित हो सकता है (जैसे, मेज से नहीं बल्कि कुछ मेज-अनुभवों से) ? इस विचार-धारा की यथार्थता का मूल्यांकन कीजिए ।

३. टेलीफोन-केन्द्र वाली उपमा में क्या असमंजसियाँ हैं ? क्या आप स्वयं कोई ऐसी उपमा सोच सकते हैं जो इससे कम दोषपूर्ण हो ?

४. (लॉक के मूल बनाम गौण गुणों के सिद्धांत के विरुद्ध) बर्कली ने अविद्योज्यता के आधार पर जो तर्क दिया था उसकी समीक्षा कीजिए । क्या आप उसे ठीक समझते हैं, और क्यों ? तत्पश्चात् उसके परिवर्तनशीलता पर आधारित तर्क भी समीक्षा कीजिए ।

५. मूल गुणों का गौण गुणों से भेद करने के यहाँ छ' तरीके सुझाए जा रहे हैं । प्रत्येक की बारी-बारी से जाँच कीजिए । क्या प्रत्येक में कोई अंतर है, और यदि है तो क्या आकृति मूल और रंग गौण गुण बन जाता है (अर्थात् क्या उसके अनुसार "मूल" और "गौण" का यही अंतर बनता है जो लॉक चाहता है) ?

अ. मूल गुण विषय में तब भी होते हैं जब उनका किसी को प्रत्यक्ष नहीं हो रहा होता; गौण गुण तब नहीं होते ।

आ. मूल गुणों का एक से अधिक इंद्रियों से प्रत्यक्ष होता है; गौण गुणों का नहीं होता ।

इ. मूल गुण गौण गुणों की तरह परिवर्तनशील नहीं होते : जैसे, रंग बदल सकता है पर आकृति स्थिर बनी रहती है ।

ई. मूल गुण वे हैं जो वस्तु को खट्-खट कर देने के बाद भी उसमें बने रहते हैं । (देकार्त ने कहा था कि यदि हम मोम को पिघला दें तो उसका ठोसपन और उसकी आकृति लुप्त हो जाते हैं—लॉक ने इन दोनों को मूल गुण बताया था—परन्तु उसका विस्तार कभी लुप्त नहीं होता, और इसलिए देकार्त ने विस्तार को ही भीतिद्रव्य का एकमात्र "मूल" गुण माना था । टिप्पणी क्या मोम आकृति से रहित हो जाता है या केवल एक विशेष 'आकृति से रहित ?)

उ. मूल गुण वे हैं जो तब भी बने रहते हैं जब अपाहार के द्वारा वस्तुओं के यथाशक्ति अधिक से अधिक गुणों को निकाल दिया जाता है और फिर भी वस्तुएँ रहती हैं । (कोई चीज रंग या गंध के अभाव में भी चीज होगी पर आकृति या परिमाण के अभाव में नहीं ।)

ऊ. मूल गुण वे हैं जो वस्तुओं के “असवेद्य भागों” से अवधित होते हैं । (यदि हम एक वस्तु से आणविक विन्यास को पूरी तरह समझ लें, तो हम उसके रंग और उसकी गंध की भविष्यवाणी कर सकेंगे, परन्तु रंग और गंध के ज्ञान से हम आकृति और परिमाण की भविष्यवाणी नहीं कर सकेंगे ।)

६ “क्या परमाणुओं में रंग होता है ?” “विशुद्ध नहीं ।” “आपका मतलब यह है कि वे रंगहीन यानी पारदर्शी होते हैं ?” “नहीं, उनका कोई भी रंग नहीं होता ।” “तो फिर उनकी कल्पना कैसे की जाएगी ?” “उनकी कल्पना नहीं की जा सकती, उन्हें हम उस तरह कल्पना में नहीं देख सकते जिस तरह स्थूल वस्तुओं को (जैसे गोलियों और ग्रहों को) ।” “तो फिर यह लौकिक विश्वास गलत है कि परमाणु छोटी-छोटी ठोस गोलियों के सदृश हैं ?” “अवश्य ।” “तो फिर परमाणुओं का रंग नहीं होता । क्या स्थूल वस्तुओं के कोई अन्य गुण भी उनमें नहीं होते, जैसे परिमाण, आकृति और भार ?” “हां, होते हैं, भौतिकीविद् हमें बता सकते हैं कि प्रत्येक घनसेंटीमीटर के अंदर कितने परमाणु होते हैं और उनका द्रव्यमान कितना होता है ।” “तो उनमें स्थूल वस्तुओं के अवश्य ही कुछ गुण होते हैं ।” “हां उनमें कुछ होते हैं—मूल गुण होते हैं ।” “परन्तु बात अब मेरी समझ में नहीं आ रही है—परिमाण, आकृति और द्रव्यमान होते हैं, पर रंग नहीं होता । अब मुझे वही आपत्ति है जो चकली को हुई थी क्या आकृति किसी रंग की सीमा (सीमावर्ती रेखा) नहीं है ? ऐसा कैसे हो सकता है कि किसी चीज की आकृति हो पर रंग न हो (वह पारदर्शी तक न हो) ?” “क्या आप इस आपत्ति से बच सकते हैं ? क्या आप अतिसूक्ष्म “कणों” के बारे में भौतिकीविद् जो कुछ बताता है उम्मा एक सागतपूर्ण वर्णन प्रस्तुत कर सकते हैं ?

७ आपके मत से क्या मूल और गौण गुणों के अंतर का कोई आधार है ? यदि है तो यथासंभव स्पष्ट रूप से उसे बताइए । (क्या कोई भौतिकीविद् इस अंतर को परमाणुओं पर लागू होना मानता है ?)

८ निम्नलिखित मतों में आपको जो बटिनादयी लगती हों उन्हें बताइए :

अ. भौतिक वस्तुएँ ६ इंद्रियानुभवों के कारण हैं ।

आ. हमारे इंद्रियानुभव जिन भौतिक वस्तुओं के (या के बारे में) होते हैं उनके ही सदृश होते हैं ।

२४

१. बर्कली के इस मत की समीक्षा कीजिए कि “असली वस्तु स्पर्शगोचर वस्तु है ।” क्या आप इसका कोई अपवाद सोच सकते हैं ? (टिप्पणी : हमने अभी तक पृथ्वी के अलावा किसी भी ग्रह का स्पर्श नहीं किया है । इसके बावजूद हम उन्हें असली भौतिक चीजें क्यों मानते हैं ? विजली की चमक, इंद्रधनुष इत्यादि को क्या कहेंगे ?)

२. कभी-कभी यह कहा जाता है कि हम अपने स्पर्शानुभवों को निर्णायक इसलिए मानते हैं कि “अनुभव स्पर्शसंबंधी भ्रमों और अपभ्रमों की अपेक्षा दृष्टिसंबंधी भ्रमों और अपभ्रमों का अधिक होना बताता है ।” इस तर्क में क्या दोष है ?

३. यदि हमें दृष्टिसंबंधी या स्पर्शसंबंधी इंद्रियानुभव न होते, बल्कि केवल सुनने और सूंघने के ही अनुभव हुए होते तो क्या हम एक भौतिक वस्तु का संप्रत्यय बना सके होते ? यदि आपने कभी एक घंटी को देखा या छुआ न होता बल्कि केवल उसकी आवाज सुनी होती, तो क्या आप यह कह सके होते कि “आवाज घंटी की है” या यह तक कि “आवाज किसी भौतिक वस्तु की है” ?

४. निम्नलिखित अंतरों को करने के लिए हमारे पास क्या कसौटियाँ हैं ?

अ. हम कहते हैं कि दूरस्थ पर्वत-शिखर पर जो पेड़ हैं वे वास्तव में हरे हैं, हालांकि इतनी दूरी से वे नीललोहित मिश्रित धूसर दिखाई देते हैं ।

आ. हम कहते हैं कि बिंदुओं की शैली में बने हुए एक चित्र में एक क्षेत्र हरा दिखाई देता है परंतु वस्तुतः है पास-पास अंकित नीले और पीले बिंदुओं का समूह ही ।

इ. हम कहते हैं कि परदे नीले हैं, हालांकि लाल रंग के चश्मे से देखने पर वे नीले नहीं लगते । (एच० एच० प्राइस, पर्सपेक्शन, पृ० २१०-१३)

ई. हम कहते हैं कि एक रेल के इंजन की सीटी का तारत्व स्थिर है, हालांकि यदि आप इंजन से दूर जा रहे हैं तो उसका तारत्व घटता प्रतीत होता है और यदि आप उसके निकट आते जा रहे हैं तो तारत्व बढ़ता प्रतीत होता है । (प्राइस, वही, पृ० २१४)

च. हम कहते हैं कि संतरे का स्वाद असल में यह है, हालाँकि पहले कुछ न खाए होने पर उसे खाने में उसका स्वाद एक प्रकार का लगता है, पहले नींबू खा लेने के बाद उसे खाने में स्वाद एक-दूसरे ही प्रकार का लगता है और थोड़ी चीनी खा लेने के बाद खाने में वह और भी भिन्न प्रकार का लगता है ।
(वही, पृ० २१४-१५)

ज. हम नहीं कहते कि "मुझे जिस उत्तर-प्रतिमा का अनुभव हुआ वह वास्तव में लाल थी, हालाँकि उस समय वह मुझे निश्चित रूप से पीली लगी थी ।" क्यों नहीं ?

५. हम एक ऐसी चीज के निकट जाते हैं जो एक समान रंग की, जैसे हरी, लगी थी, और निकट पहुँचकर हम पाते हैं कि वह छोटे-छोटे नीले और पीले वर्णों से बनी हुई है । यह निकट से दिखाई देनेवाला रूप अधिक विभेदयुक्त—विशेषताओं को अधिक विस्तार के साथ प्रस्तुत करनेवाला—है और इसलिए हम इसे अधिक वरणीय मानते हैं । परंतु यदि मुझे एक की दो चीजें दिखाई देने का रोग हो तो ? आप केवल एक चीज देखते हैं और मैं दो देखता हूँ । क्या यह अधिक विभेदयुक्त नहीं है ? अथवा जब मैं "विषम शीशे वाले चश्मे से देखता हूँ तब क्या मुझे सामान्य से अधिक विभेदयुक्त दृश्य नहीं दिखाई देता ? मैं एक जटिल शबल वाली बल खाई हुई चीज देखता हूँ जबकि आप केवल एक समरूप, सरल पार्श्व वाली, चीज देखते हैं । तब क्या दोनों में से मुझे दिखाई देनेवाला रूप अधिक अच्छा नहीं होना चाहिए ? लेकिन हरेक सोचता है कि वही खराब है" (वही पृ० २२४) । बताइए कि ऐसा क्यों है (प्राइस के द्वारा सुझाया हुआ उत्तर पृ० २२४-२५ पर है) ।

६. यदि हम इंद्रियानुभवों के परे कभी नहीं जा सकते—इंद्रियानुभव की इंद्रियानुभवेतर किसी चीज से यह पता लगाने के लिए कि उनमें "सवाद" है या नहीं, तुलना कभी कर ही नहीं सकते—तो हम प्रत्यक्ष में आभास और सत्य के अंतर को, चीजें जैसी दिखाई देती हैं और जैसी वास्तव में होती हैं, इस अंतर को कैसे बनाए रख सकते हैं ? अथवा क्या हम कभी जान ही नहीं सकते कि वे वास्तव में कैसी हैं ?

७. यथासंभव ठीक-ठीक बताइए कि (अ) हम कैसे जानते हैं कि एक इंद्रियानुभव अपभ्रम है या नहीं ; (आ) हम कैसे जानते हैं कि कब एक

आ. हमारे इंद्रियानुभव जिन भौतिक वस्तुओं के (या के बारे में) होते हैं उनके ही सदृश होते हैं ।

२४

१. बर्फली के इस मत की समीक्षा कीजिए कि “असली वस्तु स्पर्शगोचर वस्तु है ।” क्या आप इसका कोई अपवाद सोच सकते हैं ? (टिप्पणी : हमने अभी तक पृथ्वी के अलावा किसी भी ग्रह का स्पर्श नहीं किया है । इसके बावजूद हम उन्हें असली भौतिक चीजें क्यों मानते हैं ? बिजली की चमक, इंद्रधनुष इत्यादि को क्या कहेंगे ?)

२. कभी-कभी यह कहा जाता है कि हम अपने स्पर्शानुभवों को निष्णातिक इसलिए मानते हैं कि “अनुभव स्पर्शसंबंधी भ्रमों और अपभ्रमों की अपेक्षा दृष्टिसंबंधी भ्रमों और अपभ्रमों का अधिक होना बताता है ।” इस तर्क में क्या दोष है ?

३. यदि हमें दृष्टिसंबंधी या स्पर्शसंबंधी इंद्रियानुभव न होते, बल्कि केवल सुनने और सूंघने के ही अनुभव हुए होते तो क्या हम एक भौतिक वस्तु का संप्रत्यय बना सके होते ? यदि आपने कभी एक घंटी को देखा या छुआ न होता बल्कि केवल उसकी आवाज सुनी होती, तो क्या आप यह कह सके होते कि “आवाज घंटी की है” या यह तक कि “आवाज किसी भौतिक वस्तु की है” ?

४. निम्नलिखित अंतरों को करने के लिए हमारे पास क्या कसौटियाँ हैं ?

अ. हम कहते हैं कि दूरस्थ पर्वत-शिखर पर जो पेड़ हैं वे वास्तव में हरे हैं, हालाँकि इतनी दूरी से वे नीललोहित मिश्रित धूसर दिखाई देते हैं ।

आ. हम कहते हैं कि बिंदुओं की शैली में बने हुए एक चित्र में एक क्षेत्र हरा दिखाई देता है परंतु वस्तुतः है पास-पास अंकित नीले और पीले बिंदुओं का समूह ही ।

इ. हम कहते हैं कि परदे नीले हैं, हालाँकि लाल रंग के चश्मे से देखने पर वे नीले नहीं लगते । (एच० एच० प्राइस, पर्सप्शन, पृ० २१०-२३)

ई. हम कहते हैं कि एक रेल के इंजन की सीटी का तारत्व स्थिर है, हालाँकि यदि आप इंजन से दूर जा रहे हैं तो उसका तारत्व घटता प्रतीत होता है और यदि आप उसके निकट आते जा रहे हैं तो तारत्व बढ़ता प्रतीत होता है । (प्राइस, वही, पृ० २१४)

उ. हम कहते हैं कि संतरे का स्वाद असल में यह है, हालांकि पहले कुछ न खाए होने पर उसे खाने में उसका स्वाद एक प्रकार का लगता है, पहले नींबू खा लेने के बाद उसे खाने में स्वाद एक-दूसरे ही प्रकार का लगता है और थोड़ी चीनी खा लेने के बाद खाने में वह और भी भिन्न प्रकार का लगता है ।
(वही, पृ० २१४-१५)

ऊ. हम नहीं कहते कि "मुझे जिस उत्तर-प्रतिमा का अनुभव हुआ वह वास्तव में लाल थी, हालांकि उस समय वह मुझे निश्चित रूप से पीली लगी थी ।" क्यों नहीं ?

५. हम एक ऐसी चीज के निकट जाते हैं जो एक समान रंग की, जैसे हरी, लगी थी, और निकट पहुँचकर हम पाते हैं कि वह छोटे-छोटे नीले और पीले वर्णों से बनी हुई है । यह निकट से दिखाई देनेवाला रूप अधिक विभेदयुक्त—विशेषताओं को अधिक विस्तार के साथ प्रस्तुत करनेवाला—है और इसलिए हम इसे अधिक वरणीय मानते हैं । परंतु यदि मुझे एक की दो चीजें दिखाई देने का रोग हो तो ? आप केवल एक चीज देखते हैं और मैं दो देखता हूँ । क्या यह अधिक विभेदयुक्त नहीं है ? अथवा जब मैं "विपम शीशे वाले चश्मे से देखता हूँ तब क्या मुझे सामान्य से अधिक विभेदयुक्त दृश्य नहीं दिखाई देता ? मैं एक जटिल शबल वाली बल खाई हुई चीज देखता हूँ जबकि आप केवल एक समरूप, सरल पार्श्वों वाली, चीज देखते हैं । तब क्या दोनों में से मुझे दिखाई देनेवाला रूप अधिक अच्छा नहीं होना चाहिए ? लेकिन हरेक सोचता है कि वही खराब है" (वही पृ० २२४) । बताइए कि ऐसा क्यों है (प्राइस के द्वारा सुझाया हुआ उत्तर पृ० २२४-२५ पर है) ।

६. यदि हम इंद्रियानुभवों के परे कभी नहीं जा सकते—इंद्रियानुभव की इंद्रियानुभवेतर किसी चीज से यह पता लगाने के लिए कि उनमें "संवाद" है या नहीं, तुलना कभी कर ही नहीं सकते—तो हम प्रत्यक्ष में आभास और सत्य के अंतर को, चीजें जैसी दिखाई देती हैं और जैसी वास्तव में होती हैं, इस अंतर को कैसे बनाए रखा सकते हैं ? अथवा क्या हम कभी जान ही नहीं सकते कि वे वास्तव में कैसे हैं ?

७. यथासंभव ठीक-ठीक बताइए कि (अ) हम कैसे जानते हैं कि एक इंद्रियानुभव अपभ्रम है या नहीं ; (आ) हम कैसे जानते हैं कि जब एक

इंद्रियानुभव भ्रम है ; (इ) हम कैसे जानते हैं कि कब हम स्वप्न देख रहे हैं या धे ; (ई) हम कैसे जानते हैं कि हमारा सपूचा अनुभव एक बड़ा लंबा स्वप्न नहीं है ?

८. क्या प्रत्ययवादी निम्नलिखित का संतोषजनक उत्तर दे सकता है ?
यदि हाँ, तो कैसे ?

अ मैं मेज के ऊपर एक कपड़ा इस तरह बिछाता हूँ कि मेज का कोई भी भाग नहीं दिखाई दे सकता । तब प्रत्ययवादी को कहना पड़ेगा कि मेज का अस्तित्व नहीं है, केवल कपड़े का अस्तित्व है । तो फिर कपड़ा किस पर टिका है ? क्या वह हवा में लटका हुआ है और गुरुत्वाकर्षण का नियम उसपर काम नहीं कर रहा है ?

आ. देखनेवाला अकेला मैं ही हूँ और मैं इमारत के केवल ऊपर के आधे भाग को ही देख रहा हूँ । परंतु नीचे का आधा भाग भी अवश्य होना चाहिए, हालाँकि मैं उसे नहीं देख रहा हूँ । जब तक नीचे का आधा भाग नहीं होगा तब तक ऊपर का आधा किस चीज पर खड़ा रहेगा ?

इ. आग अँगीठी में जल रही है और मैं कमरे से बाहर चला जाता हूँ । आधे घंटे बाद मैं वापस आता हूँ और अँगीठी में मैं केवल धधकते हुए कोयले ही शेष पाता हूँ । क्या इससे यह सिद्ध नहीं होता कि आग उस समय भी थी और जल रही थी जब मैं बाहर गया हुआ था ? परंतु यदि जब मैं बाहर था तब वह जल रही थी तो मेरी अनुपस्थिति में उसका अवश्य अस्तित्व था ।

ई. मैं आपको सिद्ध करके दिखाऊँगा कि मेज का तब भी अस्तित्व रहता है जब कोई उसका प्रत्यक्ष नहीं करता होता । हम सब कमरे से बाहर चले जाएँगे, परंतु ऐसा करने से पहले हम मेज की ओर एक सूची कमरे का मुँह करके उसे चालू कर देंगे । बाद में हम वापस आएँगे, फिल्म को निकाल देंगे और उसे परदे पर दिखाएँगे । तब हमको “हमारी अनुपस्थिति में मेज के अस्तित्व के बने रहने” का रोमांचक नाटक दिखाई देगा—जो यथार्थतः रोमांचक तो नहीं होगा पर कम-से-कम इतना अवश्य सिद्ध करेगा कि मेज का बिना किसी के देखे अस्तित्व रहा ।

९. प्रत्ययवादी निम्नलिखित का क्या उत्तर देगा ? आपके मत से उसका उत्तर क्या संतोषप्रद होगा ?

अ. यदि प्रत्ययवाद सत्य है तो विज्ञान असंभव है । और चूँकि विज्ञान न केवल संभव है बल्कि वास्तविक है, इसलिए प्रत्ययवाद अवश्य ही मिथ्या है ।

आ. इंद्रियानुभव बिल्कुल अकेले अस्तित्व नहीं रख सकते । हमें भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व में भी विश्वास करना होगा, भले ही इसका हेतु इसके अलावा कोई न हो कि इंद्रियानुभव जिस क्रम में होते हैं उसकी हमें कोई व्याख्या देनी ही होगी । उदाहरणार्थ, मेज-अनुभव इसलिए होते हैं कि उन्हें उत्पन्न करनेवाले एक मेज का सचमुच अस्तित्व है ।

इ. यदि इंद्रियानुभवों के व्यवस्थित ढंग से होने की व्याख्या करने के लिए आप ईश्वर का आश्रय ले सकते हैं तो उसी काम के लिए मेरा भौतिक वस्तुओं का आश्रय लेना कहीं अधिक युक्तिसंगत लगेगा ।

ई. यदि "दृश्यते इति वर्तते" सत्य है तो जब मैं सो रहा होता हूँ तब मेरा अस्तित्व तक नहीं होना चाहिए । (टिप्पणी : भौतिक वस्तुओं के बारे में बर्कली ने माना था "दृश्यते इति वर्तते" और मन के बारे में बर्कली ने माना था "पश्यति इति वर्तते" । प्रस्तुत प्रश्न के प्रसंग में इस अंतर का क्या असर होगा ?)

उ. प्रत्ययवादी मानते हैं, असल में इस बात का आग्रह करते हैं, कि इंद्रियानुभव होते हैं । पर जब तक इंद्रिया, तंत्रिकाएँ और मस्तिष्क न हो तब तक इंद्रियानुभव हो ही कैसे सकते हैं ? लेकिन इंद्रियाँ, तंत्रिकाएँ और मस्तिष्क भौतिक वस्तुएँ हैं । तो इस प्रकार अंततोगत्वा भौतिक वस्तुएँ हैं ।

१०. प्रत्ययवाद के समर्थक निम्नलिखित निगमनात्मक तर्कों की परीक्षा कीजिए । (प्रथम तर्क का निष्कर्ष अगले तर्क की एक आधारिका है ।) क्या आप प्रत्येक के निष्कर्ष को स्वीकार करते हैं ? यदि नहीं तो क्या आप कोई दोष तर्क में बता सकते हैं ? कोई ऐसी आधारिका बता सकते हैं जिसे आप स्वीकार नहीं करेंगे ?

हम अवश्य ही भौतिक वस्तुओं से परिचित हैं ।

जिससे हम परिचित हो सकते हैं वह केवल अनुभव है ।

अतः भौतिक वस्तुएँ अनुभव हैं ।

भौतिक वस्तुएँ अनुभव हैं ।

अनुभव का अस्तित्व अननुभूत नहीं हो सकता ।

अतः भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व अननुभूत नहीं हो सकता ।

११. क्या आप समझते हैं कि निम्नलिखित तर्क प्रत्ययवाद के लिए कोई कठिनाई पैदा करेंगे ? क्यों ?

अ. भौतिक वस्तुएँ अनुभव (या अनुभवों के संयोग) होते हैं; अनुभव एकगोचर होते हैं; पर भौतिक वस्तुएँ अनेकगोचर होती हैं ।

आ. भौतिक वस्तुएँ विस्तारयुक्त होती हैं; अनुभव अविस्तारयुक्त होते हैं; अतः भौतिक वस्तुएँ अनुभव नहीं हो सकती ।

१२. आप ऐसा कहनेवाले से क्या कहेंगे कि वह एक अहंमात्रवादी है ? क्या आप समझते हैं कि अहंमात्रवाद का खंडन किया जा सकता है ?

१३. नीचे दिए हुए प्रत्येक मत के समर्थन या विरोध में तर्क दीजिए :

अ (“दुर्बल” प्रत्ययवाद :) यदि भौतिक वस्तुओं का तब जब कोई उन्हें नहीं देख रहा होता, अस्तित्व हो भी, तो भी हमारे पास इस बात में विश्वास करने का कोई हेतु नहीं हो सकता, क्योंकि उनके अनदेखे अस्तित्व को देखनेवाला कोई हो नहीं सकता ।

आ. (“सबल” प्रत्ययवाद :) इस प्रतिज्ञप्ति का समर्थक कोई प्रमाण नहीं है कि भौतिक वस्तुएँ अनदेखे ही अस्तित्व रखती हैं : असल में इसका समर्थक (या विरोधी भी) कोई प्रमाण हो ही नहीं सकता, क्योंकि यह प्रतिज्ञप्ति स्वतोव्याघाती है ।

१४. पहले जी० ई० मूर का “दि रिफ्यूटेसन ऑफ आइडियलिज्म” शीर्षक निबंध (उनके ग्रंथ फिलासोफिकल स्टडीज में) पढ़िए, तब डब्ल्यू० सी० स्टेस का निबंध “दि रिफ्यूटेसन ऑफ रीयलिज्म” (माइन्ड, १९३४) पढ़िए । प्रत्येक निबंध की मुख्य युक्तियों की रूपरेखा बताइए । किसे आप अधिक विश्वसनीय पाते हैं और क्यों ?

१५. क्या नीचे लिखी बातों से यह निश्चय करने में मदद मिलेगी कि कौन स्वप्न है और कौन जाग्रत अवस्था ?

अ. स_२ शृंखला का अनुभव करने से ठीक पहले मुझे याद है कि मैं लेट गया था, मुझे झपकी आने लगी थी और मैं सोने की कोशिश कर रहा था । अतः स_२ अवश्य ही स्वप्न था ।

आ. जैसा कि फॉयड ने सिद्ध कर दिया है, आदमी के स्वप्न के अनुभव उसके जाग्रत अवस्था के अनुभवों का (विशेषतः उसके मानसिक द्वंद्वों का) अनुमान करने के लिए अच्छा आधार होते हैं; परंतु उसके जाग्रत अवस्था के

अनुभव उसके स्वप्नों के बारे में अनुमान करने के लिए आधार नहीं हो सकते । इसलिए यह पता लगाकर कि किस समूह से अनुमान अधिक सफल रहता है, हम बता सकते हैं कि कौन क्या है ।

इ. किसी निदिष्ट स्थान में सभी लोगों के जाग्रत अवस्था के अनुभव बहुत समान होते हैं (जैसे, उन्ही इमारतों को देखना इत्यादि), परंतु प्रत्येक व्यक्ति के स्वप्न प्रत्येक अन्य व्यक्ति के स्वप्नों से अत्यधिक भिन्न होते हैं । मैं अन्य लोगों की इस दृष्टि से जाँच-पड़ताल करके कि उनके अनुभव मेरे अनुभवों के समान हैं या नहीं, जाग्रत अवस्था के अनुभवों की पहचान कर सकता हूँ ।

२५

१. यह स्पष्ट कीजिए कि संवृतिवादी क्यों "इंद्रियदत्त" शब्द को (अ) "प्रत्यय", (आ) "इंद्रियानुभव" और (इ) "संवेदन" से अधिक पसंद करते हैं ।

२. मिल के संवृतिवाद ("भौतिक द्रव्य संवेदन का स्थायी रूप से संभव होना है") के विरुद्ध इन आपत्तियों पर विचार कीजिए :

अ. संभवता (संभव होना) कुछ भी कैसे कर सकती है ? या तो कोई चीज अनदेखे अस्तित्व रखती है (उस अवस्था में संभवता की जरूरत नहीं है) या नहीं (उस अवस्था में कुछ करने के लिए कुछ है ही नहीं और संभवताओं की बात कहने से कोई सहायता नहीं मिलेगी) ।

आ. हमें संवेदन (मानसिक) होता है और भौतिक द्रव्य संभव संवेदन (फिर मानसिक) है । अतः मिल के संवृतिवाद के अनुसार संपूर्ण भौतिक जगत् मानसिक जगत् का अंश है । (क्या "संवेदन" के स्थान पर "इंद्रियदत्त" शब्द को रख देने से यह बात समाप्त हो जाती है ?)

३. यदि अपभ्रम न होते, भ्रम न होते और स्वप्न न होते तो क्या इंद्रिय-दत्तों का आश्रय लेने की जरूरत होती ? क्या इंद्रिय-दत्त और भौतिक वस्तु का अंतर अनावश्यक, महत्वहीन या निरर्थक होता ? समझाकर बताइए ।

४. नीचे के प्रत्येक वाक्य में "देखना" क्रिया किस अंतर के साथ प्रयुक्त हुई है ?

अ. मैं हरा देखता हूँ ।

आ. मैं एक नखलिस्तान देखता हूँ । (यह मान लो कि नखलिस्तान है नहीं ।)

इ. मैं एक पेड़ देखता हूँ । (यह मान लो कि पेड़ है ।)

५. “कोई नहीं जानता कि भौतिक वस्तुएँ असल में कैसी होती हैं ; हम केवल यह जानते हैं कि वे हमें कैसी दिखाई देती हैं, न कि वे सचमुच कैसी हैं, उनमें सचमुच क्या गुण हैं ।” संवृतिवादी इस मत के बारे में क्या कहेंगे और क्यों ?

६. “इंद्रिय-दत्त-कथन निश्चयात्मक होते हैं, वशतः वक्ता शब्दों के प्रयोग में कोई गलती न कर रहा हो या झूठ न बोल रहा हो ।” “परंतु ऐसे इंद्रिय-दत्त-कथन हो ही नहीं सकते जो विशुद्ध हों ।” इन दोनों मतों की समीक्षा कीजिए । क्या इनका संवृतिवाद की स्वीकार्यता पर कोई प्रभाव पड़ता है ?

७. संवृतिवाद के अनुसार सब भौतिक-वस्तु-विषयक वाक्यों का इंद्रिय-दत्त-विषयक वाक्यों में अनुवाद किया जा सकता है । तो फिर ऐसे अनुवाद में सफलता क्यों नहीं मिल पाई है ? इसके जितने हेतु आप बता सकते हों बताइए । क्या इस असफलता से यह सिद्ध होता है कि संवृतिवाद गलत है ।

८. संवृतिवाद की चर्चा में जो बातें बताई गई हैं उन्हें ध्यान में रखते हुए इस विषय पर एक लघु निबंध लिखिए : “क्या कोई अ-विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ निश्चयात्मक होती हैं ?”

९. नीचे दिए हुए किसी एक मत के समर्थन में तर्क दीजिए :

कुछ भौतिक-वस्तु-विषयक प्रतिज्ञप्तियाँ (अ) पूर्णतः निश्चयात्मक होती हैं ; (आ) व्यवहारतः निश्चयात्मक होती है पर सिद्धांततः निश्चयात्मक कदापि नहीं ; (इ) अपेक्षाकृत निश्चयात्मक होती है (इतनी काफी निश्चयात्मक कि उनके आधार पर कार्य किया जा सकता है) पर कदापि पूर्णतः निश्चयात्मक नहीं ।

१०. इस कथन का अर्थ स्पष्ट कीजिए कि प्रत्येक भौतिक-वस्तु-विषयक कथन एक अप्रकट भविष्यवाणी होता है । किसकी भविष्यवाणी ? “वह वहाँ एक मेज है” में शामिल भविष्यवाणियों की शृंखला असीम है या सीमित है ? हेतु बताते हुए उत्तर दीजिए ।

११. इस मत का खंडन या समर्थन कीजिए कि प्रकृति के नियमों को पूर्णतः इंद्रिय-दत्तों के नियमितता-संबंधों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है । (वास्तविक इंद्रिय-दत्त या संभव ? और यदि संभव इंद्रिय-दत्त, तो प्रतिज्ञप्तियाँ किस प्रकार की होंगी और क्यों ?)

२६

१. क्या बर्फाली का ईश्वर हमारे इंद्रियानुभव में पाई जानेवाली व्यवस्था की उतनी ही संतोषजनक व्याख्या है जितनी स्थायी भौतिक वस्तुओं में विश्वास ? अपने मत के समर्थन में तर्क दीजिए ।

२. संवृतिवाद के अनुसार "इस समय दक्षिणी ध्रुव में बर्फ है" यह कहने के तुल्य है कि "यदि मैं वहाँ होता तो मैं देख सकता कि" इत्यादि । परंतु इस समय वहाँ कोई भी नहीं है, तो फिर मैं कैसे जानता हूँ ? निश्चय ही मैं हवाई जहाज से वहाँ पहुँच सकता हूँ और देख सकता हूँ ; परंतु तब मैं सत्यापन एक बाद के, स_२ समय के, जब मैं वहाँ पहुँचूँगा तब के, कथन का करूँगा—न कि पहले के स_१ समय के कथन का । परंतु स_१ में जब मैं कहता हूँ कि वहाँ बर्फ है तब मेरा आशय यह होता है कि बर्फ वहाँ इस समय है, न कि बाद में जब मैं इस कथन का सत्यापन करता हूँ ।

क्या आप इस आपत्ति को संवृतिवाद के लिए घातक समझते हैं ? नीचे दिए हुए उत्तर के बारे में आप क्या सोचते हैं और क्यों ? "यह सही है कि मैं सत्यापन बाद में ही कर सकता हूँ, उससे पहले नहीं; पर इसके बावजूद जब मैं कहता हूँ कि वहाँ बर्फ है तब मेरा आशय यह होता है कि यदि इस समय वहाँ कोई होता तो उसे बर्फवाले दलों का अनुभव होता । और इस समय मेरे पास यह विश्वास करने का हेतु है कि यह सच है । साक्षात् प्रमाण (देखना) तो मुझे तब तक उपलब्ध नहीं होगा जब तक मैं वहाँ (बाद में) नहीं पहुँचता, पर परोक्ष प्रमाण मेरे पास इस समय है—परोक्ष होते हुए भी है यह प्रमाण ही ।"

३. आप संवृतिवाद में शामिल प्रतिपक्ष्य सोपाधिकों को निबान बाहर करने के लिए सुझाए गए निम्न उपाय के बारे में क्या सोचते हैं ? "परिभाषा के अनुसार इंद्रिय-दत्तों का केवल तभी अस्तित्व होता है जब उनका संवेदन होता है ; परंतु संवेद्यार्थ भी होते हैं जो इंद्रिय-दत्तों के ठीक समान ही होते हैं, इस बात को छोड़कर कि उनका अस्तित्व संवेदन-निरपेक्ष होता है : संवेद्यार्थ वे इंद्रिय-दत्त हैं जिनका संवेदन व्यक्ति को उसके सही स्थिति इत्यादि में होने की दशा में हुआ होता । मान लो कि मैं एक दृष्ट को एक निर्यंत्र कोण में देख रहा हूँ और एक दीर्घवृत्तीय इंद्रिय-दत्त का अनुभव कर रहा हूँ ; दृष्ट

समय (रूप के) किन्हीं अन्य इंद्रिय-दत्तों का अस्तित्व नहीं है। यदि मैं उपर से उसे देखूँ तो मुझे एक गोल इंद्रिय-दत्त का संवेदन होगा ; यदि एक अन्य कोण से देखूँ तो एक और ही दीर्घवृत्तीयता वाले इंद्रिय-दत्त का मुझे संवेदन होगा, इत्यादि। अब ये सभी सभाव्य इंद्रिय-दत्त वास्तविक संवेद्यार्थ हैं जिनका अस्तित्व संवेदन-निरपेक्ष होता है और जो (मानो) इस प्रतीक्षा में रहते हैं कि कोई उनका संवेदन करे। इन संवेद्यार्थों के बोध के लिए जरूरत केवल मेरे द्वारा कुछ शर्तों की पूर्ति की है (अपनी स्थिति को बदलना, अच्छी रोशनी में देखना इत्यादि)। इन संवेद्यार्थों में केवल थोड़े ही वास्तविक इंद्रिय-दत्त बन पाते हैं, परंतु होते वे सब अवश्य ही असीम सख्या में और संबंध हैं, तथा अनेक ऐसे संवेद्यार्थ भी अस्तित्व रखते हैं जिनका बिल्कुल भी कभी संवेदन नहीं हो पाएगा क्योंकि उनके संवेदन के लिए आवश्यक बिल्कुल सही स्थिति में कोई भी नहीं हो पाएगा।”

४. कभी-कभी रंग की तीन छटाएँ ऐसी होती हैं कि आपको अ और ब या ब और स के मध्य कोई अंतर नहीं दिखाई देता, पर अ और स के मध्य आपको अंतर मालूम पड़ता है। चूंकि इंद्रिय-दत्तों का जहाँ तक संबंध है वहाँ तक जो प्रतीत होता है वह है, इसलिए आप कहेंगे कि (केवल प्रतीतियों के प्रसंग में) अ ब से अभिन्न है और ब स से अभिन्न है पर अ स से अभिन्न नहीं है। लेकिन क्या यह एक अनिवार्य प्रतिज्ञप्ति नहीं है कि जो चीजें किसी एक चीज से अभिन्न होती हैं वे परस्पर अभिन्न होती हैं ? (देखिए ए० जे० एयर, फाउन्डेशन ऑफ ऐम्पीरिकल नॉलिज, पृ० १३१-३४)

५. क्या संवृत्तिवाद के विरुद्ध जो आपत्तियाँ की गई हैं उनमें से कोई गलतियों या गलतफहमियों पर आधारित है ? यदि है तो उन्हें बताइए।

६. आपके मत से, “इंद्रिय-दत्त” शब्द के प्रयोग के विरुद्ध जो आपत्तियाँ हैं वे क्या यह प्रदर्शित करती हैं कि यह शब्द निरर्थक है या इसे ज्ञानमीमासा की शब्दावली से निकाल देना चाहिए ? क्या इससे संवृत्तिवाद अयुक्तियुक्त हो जाता है ?

२७

१. क्या आप “उचित” (या “शुभ”) के अर्थ के बारे में कोई ऐसे प्रवृत्तिवादी सिद्धांत सोच सकते हैं जो उनसे अधिक युक्तिमंगत प्रतीत हो जिन पर हमने इस परिच्छेद में विचार किया था ?

२. क्या नीचे के सिद्धांत प्रकृतिवादी (नीतिशास्त्रीय शब्दों की अ-नीतिशास्त्रीय शब्दों में परिभाषा देनेवाले) हैं ? क्या आप उन्हें संतोषजनक मानते हैं ? समझाकर बताइए ।

अ. अच्छा वह है जिसके बाद मुझे अच्छा महसूस होता है ।

आ. अच्छा वह है जो वांछनीय है ।

इ. अच्छा वह है जिसकी एक तर्कबुद्धिशील व्यक्ति इच्छा करे ।

ई. उचित कर्म वह है जिसके लिए मेरा अंतर्विवेक "हाँ" कहे ।

उ. उचित कर्म वह है जो आदमी को करना चाहिए ।

ऊ. अनुचित कर्म वह है जिससे किसी के अधिकारों का उल्लंघन होता है ॥

ए. अच्छा वह है जो सब लोगों का लक्ष्य है ।

३. क्या आप न-प्रकृतिवादियों से इस बात में सहमत हैं कि नीतिशास्त्रीय शब्दों की परिभाषा इस तरह दी जाए (यदि दी जा सके तो) जिससे मानकीय नीतिशास्त्र के किसी सिद्धांत के सही होने या न होने का प्रश्न उससे अछूता रहे ?

४. "अनावश्यक रूप से दुःख और कष्ट देना बुरी बात है ।" यह किस प्रकार का कथन है ? विश्लेषी है या संश्लेषी ? अनुभवान्वित है या प्रागनुभविक ? क्या यह एक प्रतिज्ञप्ति है भी ? हेतु बताते हुए उत्तर दीजिए ।

५. यदि "शुभ" तथा अन्य नीतिशास्त्रीय शब्द अन्य शब्दों के द्वारा (अ-नीतिशास्त्रीय शब्दों के द्वारा) अपरिभाष्य है तो क्या निष्कर्ष निकलता है ? यह कि वे अर्थहीन हैं ? यह कि उनकी निदर्शनात्मक परिभाषा दी जानी होगी ? यह कि वे असंवेद्य गुणों के बोधक हैं ? यह कि उनका केवल संवेगात्मक अर्थ होता है और वे गुणों के बोधक बिल्कुल नहीं हैं ?

६. "यदि एक आदमी पहले यह विश्वास करता है कि हत्या कभी उचित नहीं होती (कट्टर शान्तिवाद) और बाद में यह मानने लगता है कि कभी-कभी वह उचित होती है (भले ही बहुत ही कम अवसरों पर ऐसा हो), तो निश्चय ही हत्या की अनुचितता के बारे में उसका विचार बदल गया है । उसका इस समय जो विश्वास है वह उसके पहले के विश्वास से संगति नहीं रखता । यह सिद्ध करने के लिए कि 'हत्या करना सदैव अनुचित होता है' यह वाक्य एक प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करता है, इतना ही काफी है—और इस प्रकार यह सिद्ध करने के लिए भी कि शुद्ध संवेगपरक सिद्धांत गलत है ।

यदि उसका पहले एक विश्वास था और अब उससे तार्किक असंगति रखनेवाला एक और ही विश्वास है, तो अवश्य ही उसने पहले एक ऐसी प्रतिज्ञा को सत्य माना था जिसे अब वह असत्य मानता है। संवेगपरक सिद्धांत एक इतने सरल और मामूली तथ्य की व्याख्या नहीं कर पाता।” इस युक्ति पर टिप्पणी कीजिए।

७. ‘मान लो कि एक आदमी कभी कट्टर शांतिवादी था और फिर उसका विचार बदल गया। यह कतई जरूरी नहीं है कि संबंधित तथ्यों के प्रति उसका दृष्टिकोण बदल गया हो : (उदाहरणार्थ) हत्या के परिणामों के बारे में उसके पहले जो विचार थे वही अब भी हो सकते हैं। परिवर्तन केवल इतना जरूरी है कि अब वह हत्या का (कम-से-कम कुछ परिस्थितियों में) अननुमोदन करने लगा है जबकि पहले नहीं करता था। इस प्रकार अब वह ‘हत्या कभी-कभी उचित होती है’ इस नीतिशास्त्रीय वाक्य का प्रयोग कुछ परिस्थितियों में हत्या के अनुमोदन की अपनी वर्तमान अभिवृत्ति को प्रकट करने के लिए करता है जबकि पहले वह सभी परिस्थितियों में हत्या के अननुमोदन की अपनी अभिवृत्ति को प्रकट करने के लिए ‘हत्या सदैव अनुचित होती है’ कहता था। तो इससे यह सिद्ध होता है कि संवेग-सिद्धांत सही है : हम नीतिशास्त्रीय वाक्यों का प्रयोग संबंधित बात के प्रति कुछ अभिवृत्तियों को व्यक्त करने (तथा अन्यो के मन में उन्हें पैदा करने) के लिए करते हैं।” इस युक्ति पर टिप्पणी कीजिए।

८. मिल की इस युक्ति की समीक्षा कीजिए : “किसी चीज के ‘विजिबल’ (दृश्य) होने का एकमात्र प्रमाण यह है कि लोग उसे देखते हैं। किसी चीज के ‘ऑडिबल’ (श्रव्य) होने का एकमात्र प्रमाण यह है कि लोग उसे सुनते हैं। इसी प्रकार किसी चीज के ‘डिजायरेबल’ (वांछनीय) होने का एकमात्र प्रमाण यह है कि लोग उसकी इच्छा करते हैं।”

२८

१. नीचे के आक्षेपों का क्या उत्तर सुखवादी देगा ?

अ. एक ऐसा जीवन जिसमें सुख-भोग के अलावा कुछ न हो, शीघ्र ही असह्य बन जाएगा। हरेक के जीवन में परिवर्तन, विविधता, का होना जरूरी होता है। इसके बावजूद भी सुखवादी उस जीवन को आदर्श मानता है जो सुख से भरपूर हो और किसी चीज से नहीं।

आ. सुखवादी का मत गलत है : सभी सुख स्वतःशुभ (स्वतः मूल्यवान्) नहीं होते, केवल कुछ ही सुख ऐसे होते हैं—साहचर्य का और अच्छे संगीत का सुख स्वतःशुभ है पर विनाश करने या दूसरे की पीड़ा से मिलनेवाला सुख नहीं ।

इ. आमतौर पर आनंद शुभ होता है पर निरपवाद रूप से नहीं : आनंद शुभ केवल तभी होता है जब व्यक्ति में उसकी पात्रता हो । (स्वतः या साधन-रूप में ?)

ई. यदि सुखवाद सही है तो परिष्कृत अभिरुचियों वाले और विरासत में धन-संपत्ति जिसे प्राप्त हुई हो ऐसे व्यक्ति का भोग-विलासमय जीवन उस प्रतिभासंपन्न व्यक्ति (जैसे, गैलीलियो या वेटहोवेन) के जीवन से अच्छा है जो अपने जीवन-काल में एकाकी और उपेक्षित रहा तथा गलत समझा गया, भले ही ऐसे व्यक्ति ने मनुष्यजाति का आनेवाली अनेक पीढ़ियों तक अपरिमित कल्याण किया हो ।

उ. सुखवादी कहेगा कि आनंद उत्पादक कार्य से श्रेष्ठ है । पर क्या आनंद केवल तभी अच्छा नहीं होता जब वह उत्पादक कार्य करने के फलस्वरूप प्राप्त होता है ?

२. नीचे के कथनों के बारे में आपका क्या मत है ? क्या आपका उत्तर सुखवाद के अनुकूल है, या उसके प्रतिकूल है, या दोनों ही नहीं है ? -समझाइए ।

अ. क्या हमें भौतिकी के एक तेज अल्पवयस्क विद्यार्थी को अपने विषय में प्रगति करते जाने के लिए इसलिए प्रोत्साहित करना चाहिए कि इससे उसे मूल्यवान् ज्ञान की प्राप्ति होगी ? अथवा इसलिए कि इससे वह सुखी रहेगा ? (यदि सुखी न हुआ तो ?) या इसलिए कि उसका ज्ञान अन्य लोगों के आनंद की वृद्धि करेगा ? या सिर्फ इसलिए कि "ज्ञान की प्राप्ति एक अच्छी बात है" ?

आ. "उसे कुछ समय तक कठिन परिश्रम करने दो । इससे वह आदमी बन जायगा ।"

"पर इससे वह अभी या बाद में अधिक सुखी नहीं होगा । यदि आनंद इस बात से सहमत है तो क्या आपको उसे कठिन परिश्रम करने देने के बारे में अपनी धारणा नहीं बदल देनी चाहिए ?"

इ. "यदि कठिन परिश्रम, मितव्ययिता, ईमानदारी, निष्ठा जैसे सरल गुणों के बजाय रोमन लोगों ने आनंद को आदर्श माना होता तो वे कदापि महान् न बन पाते ।"

ई. "कठिन परिश्रम आवश्यक है ताकि लोगों के पास कुछ हो जिसका वे आनंद ले सकें । परंतु बीच-बीच में उन्हें यथासंभव अधिक सुखोपभोग करना चाहिए । जीवन आखिर है किसके लिए ? शुद्धाचारवादी साधन को साध्य मान बैठता है ।"

उ. "एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के उपयुक्त जीवन बिताना ही एकमात्र स्वतःशुभ चीज है । आनंद ऐसे जीवन का एक परिणाम होगा, मात्र एक परिणाम, न कि वह जिससे कोई चीज शुभ होती है ।"

३. (अ) मूल्य, (आ) मनुष्य का मनुष्य के रूप में अस्तित्व बना रहना, (इ) एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के उपयुक्त जीवन, (ई) मानक बनाम प्रयोजन—इन पदों का एन रैंड के अनुसार ठीक क्या अर्थ है ?

४. शोपेनहावर का विश्वास था कि मनुष्य की सभी इच्छाओं का विफल होना अनिवार्य है और कि इन परिस्थितियों में जीवन का लगातार अस्तित्व बना रहना कोई अच्छी बात नहीं है । क्या यह रैंड के मूल्य-सिद्धांत के विरुद्ध है ? (यदि इच्छा की विफलता बुरी बात है तो क्या उसकी पूर्ति [वशतः वह संभव हो] अच्छी बात होगी ?) क्या शोपेनहावर के मत से जीवन स्वतः अशुभ है या सभी इच्छाओं के अनिवार्यतः विफल होने से (जिसे कि शोपेनहावर ने मानव-जीवन के बारे में सत्य माना था) ?

५. एन रैंड के शुभत्व-विषयक सिद्धांत को माननेवाला नीचे के प्रत्येक कथन का कयो विरोध करेगा ?

अ. जीवन, कुछ भी हो, हर हालत में, मूल्यवान् है ; मरने से जीवित रहना सदैव अच्छा होता है ।

आ. जंगल में पशु एक-दूसर को मारकर और खाकर जीवित रहते हैं । ऐसा ही मनुष्यों को भी करना चाहिए ।

इ. किसी भी दशा में आदमी को किसी ऐसे आदर्श के लिए जिसमें वह विश्वास करता है अपने जीवन को उत्सर्ग नहीं करना चाहिए, क्योंकि अपने जीवन का उत्सर्ग कदापि किसी के लिए हितकर नहीं होता ।

ई. लोगों को अपनी तर्कबुद्धि की शक्तियों को बढ़ाना चाहिए, क्योंकि तर्कबुद्धि वह चीज है जो आदमी को जानवरों से अलग करती है ।

उ. लोगों के तर्कबुद्धिमूलक स्वार्थ प्रायः परस्पर विरुद्ध होते हैं, और जब ऐसा होता है तब व्यक्ति को दूसरों के हित की कीमत पर अपने ही हित को सिद्ध करना चाहिए ।

२९

१. क्या निम्नलिखित उक्तियों को सर्वव्यापी बनाया जा सकता है ? किन्हें सर्वव्यापी बनाना वांछनीय होगा ? समझाकर बताइए ।

अ. जीविका के लिए अपने ऊपर निर्भर न रहो—दूसरों की चीजें मांगो, या चुराओ ।

आ. लड़ाई कभी शुरू न करो, पर यदि कोई आपके ऊपर हमला करता है तो अपनी रक्षा अवश्य करो ।

इ. अपनी आधी आय गरीबों को दे दो ।

ई. दूसरों से मदद न मांगो और न दूसरों को मदद दो ।

उ. दूसरों से सहायता लो और दूसरों की सहायता भी करो ।

ऊ. अपने शत्रुओं से प्रेम करो ।

ए. हर किसी से अधिक दानी बनो ।

ऐ. अपने वचन का पालन करो, यदि ऐसा करना आपके लिए असुविधाजनक न हो ।

ओ. हरेक चीज जितनी अधिक आप प्राप्त कर सकें उतनी अधिक लो ।

२. निम्नलिखित नियमों की समीक्षा कीजिए । क्या कुछ शर्तें जोड़कर आप किसी में सुधार कर सकते हैं ? प्रत्येक की शर्तों को बताइए और यह दिखाइए कि उनके होने से नियम अधिक अच्छा क्यों होगा ?

अ. किसी को आत्म-रक्षा के अलावा कभी दूसरे मनुष्य की हत्या नहीं करनी चाहिए ।

आ. लोगों को आपसी व्यवहार में सदैव ईमानदार और विश्वसनीय होना चाहिए ।

इ. लोगों को सदैव आपात-काल में एक-दूसरे की सहायता करने की काशिश करनी चाहिए ।

ई. किसी नौकरी के प्राथियों के साथ किसी को कभी उनकी जाति के आधार पर भेदभाव नहीं करना चाहिए ।

उ. जिन दम्पतियों के बच्चे हों उन्हें कभी तलाक नहीं लेना चाहिए ।

ऊ. वच्चों को कभी शारीरिक दंड नहीं दिया जाना चाहिए ।

ए. किसी को किसी दूसरे की चीज स्वामी की सहमति के बिना नहीं लेनी चाहिए ।

ऐ. अभियुक्त को तब तक सदैव निरपराध मानना चाहिए जब तक वह अपराधी सिद्ध न हो जाए ।

३. स्वार्थवाद का उल्टा परार्थवाद है : स्वार्थवाद कहता है कि व्यक्ति के कामों का लक्ष्य उसका स्वकीय हित होना चाहिए, और परार्थवाद कहता है कि वह दूसरों का हित होना चाहिए (न कि स्वयं अपना) । क्या उपयोगितावाद परार्थपरक है ? कान्ट का नैतिक सिद्धांत परार्थपरक है ? ईसाई धर्म की नीति परार्थपरक है ? स्पष्ट रूप से बताइए ।

४. विरोधी दृष्टिकोणों वाले-नीचे दिए हुए कथनों पर टिप्पणी कीजिए :

अ. "जीने के योग्य-केवल वही जीवन होता है- जो दूसरों की सेवा में अर्पित हो" । "आदमी का प्रेम इससे-बड़ा नहीं हो सकता कि कोई अपने मित्र के लिए अपने जीवन का उत्सर्ग कर दे ।" "तुम्हारे पास जो कुछ है उसे बेच डालो और गरीबों को दे डालो ।"

आ. "यदि सुखोपभोग एक मूल्य है तो दूसरों को उसका प्राप्त होना नीतिसम्मत और स्वयं को उसका प्राप्त होना नीतिविरुद्ध क्यों है ? यदि केक को खाने का अनुभव एक-मूल्य है तो-आपके पेट को उसकी-प्राप्ति होना अनैतिक, पर दूसरों के पेट के लिए उसे प्राप्त कराने का आपका लक्ष्य नैतिक क्यों है ? आपके लिए इच्छा करना अनैतिक पर दूसरों के लिए वह नैतिक क्यों है ? किसी मूल्य को उत्पन्न करना और उसे अपने लिए रखना अनैतिक पर उसे दूसरे को दे देना नैतिक क्यों है ? और यदि एक मूल्य को अपने लिए रखना आपके लिए नीतिसम्मत नहीं है तो जब आप उसे दूसरों को दे देते हैं तब क्या दूसरों का उसे ले लेना स्वार्थपूर्ण और दोषयुक्त नहीं है ? क्या अच्छाई बुराई को बढ़ाने में निहित है ? क्या जो अच्छे हैं उनका नैतिक-उद्देश्य जो बुरे हैं उनके लिए स्वयं को कुर्बान कर देना है ?" (एन रैंड, एटलस श्रग्ड, पृ० १०३१)

५. एपिक्कुरसीय स्वार्थवाद किन बातों में एन रैंड के-स्वार्थवाद से भिन्न है ?

६. क्या एन रैंड के सिद्धांत का समर्थक इन-बातों का विरोध करेगा और क्यों ? (अ) कान्ट की सर्वव्यापीकरणीयता की कसौटी ; (आ) कर्म-

उपयोगितावाद ; (इ) नियम-उपयोगितावाद ; (ई) न्याय के एक पृथक् सिद्धांत से, युक्त नियम-उपयोगितावाद ।

७. आप नियम-उपयोगितावाद की नीचे की किस व्याख्या को पसंद करते हैं (यदि किसी को करते हो तो) और क्यों ? क्या आप कोई ऐसा विशिष्ट नियम सोच सकते हैं जिसे व्याख्या (अ) के अंतर्गत अपनाया जाना चाहिए पर व्याख्या (आ) के अंतर्गत नहीं, अथवा व्याख्या (आ) के अंतर्गत अपनाया जाना चाहिए पर व्याख्या (अ) के अंतर्गत नहीं ?

(अ) अभी मुझे वे नियम अपनाने चाहिए जो सबके द्वारा अपना लिए जाने पर अधिकतम शुभ उत्पन्न करेंगे ।

(आ) अभी मुझे वे नियम अपनाने चाहिए जो सामाजिक रूढ़ियों के वर्तमान सदर्थ में अधिकतम शुभ उत्पन्न करेंगे ।

८. इन समस्याओं के नियम-उपयोगितावादी और कर्म-उपयोगितावादी समाधानों में क्या अंतर होगा ?

अ. सत्र के अंत में विद्यार्थी अपने प्रोफेसर के पास जाता है और श्रेणी बदलने की प्रार्थना करता है । प्रोफेसर कहता है, "पर तुम इससे अच्छी श्रेणी की योग्यता नहीं रखते ।" विद्यार्थी कहता है, "मैं यह मानता हूँ, पर यदि मुझे अच्छी श्रेणी नहीं मिलती तो मेडिकल कालेज में मुझे प्रवेश नहीं मिलेगा, जो कि मेरी हादिक इच्छा है । उस श्रेणी के न मिलने का परिणाम यह होगा कि जिस पेशे को मैं चाहता हूँ उसमें मेरा प्रवेश नहीं हो सकेगा और मुझे ऐसी जीविका अपनानी होगी जिसे मैं अधिक पसंद नहीं करता । मेरे सुखी होने के लिए इसके परिणाम बहुत बड़े होंगे । जहाँ तक आपके सुखी होने का प्रश्न है, मुझे प्रथम श्रेणी देने से उसमें बहुत ज्यादा फर्क नहीं पड़ेगा । अतः उपयोगिता की दृष्टि से विचार करके प्रत्येक दशा में आपको मेरी श्रेणी बदल देनी चाहिए ।"

आ. एक आदमी को सशस्त्र डकैती के अपराध में फँद की सजा मिली है और वह अपराध को स्वीकार करता है । वह कहता है, "मैं फिर कभी ऐसा काम नहीं करूँगा । मैं पागल नहीं हूँ और समाज के लिए खतरा नहीं हूँ । जेल के अंदर रहने के बजाय बाहर रहकर मैं अधिक सुखी रहूँगा । मेरी पत्नी मेरे ऊपर आश्रित है और यदि मैं फिर परिवार के लिए रोटी कमाने में समर्थ हो जाऊँ तो पत्नी और बच्चे कहीं अधिक सुखी हो जाएँगे । जहाँ तक दूसरों

के ऊपर पड़नेवाले प्रभाव का प्रश्न है, शायद कोई भी कभी इस बात को नहीं जान पाएगा ; आप मामले को समाचारपत्रों में जाने से रोक सकते हैं और आपको छोड़कर कोई जान तक नहीं पाएगा कि डकैती हुई थी । अतः आपको मुझे मुक्त कर देना चाहिए ।”

९. क्या नीचे की समस्याओं के समाधान के लिए आप नियम-उपयोगितावाद को पर्याप्त मानते हैं, या उसमें कुछ संशोधन जरूरी समझते हैं, जैसे मानवीय अधिकारों के किसी पृथक् सिद्धांत को अपनाकर ?

अ. पुलिस एक नगर की अदालत की एक ऐसी भीड़ से रक्षा कर रही है जो एक कैदी को हथियाने और अभियोग के चलने से पहले ही उसे मार डालने के लिए अदालत में बलपूर्वक घुसना चाहती है । यदि भीड़ को सफलता नहीं मिलती तो फिर जो दंगा भड़केगा उसमें अनेक लोगों के मारे जाने की आशंका है । क्या पुलिस को कैदी को भीड़ के हवाले कर देना चाहिए और इस प्रकार अनेक के बजाय एक की बलि दे देनी चाहिए ?

आ. क्या सौ आदमी मिलकर एक आदमी को इसलिए मार दें कि उनका जीवन अधिक शांतिपूर्ण हो सके (यह मानते हुए कि वह आदमी निकम्मा है, जनता को तंग करता है और हमेशा से झगड़े खड़े करनेवाला रहा है) ?

इ. क्या समाज के धनी सदस्यों से गरीबों (बीमारों, बेरोजगारों और काम करने से इन्कार करनेवालों) के लिए जबर्दस्ती कर वसूल करना चाहिए ?

१०. क्या आप इस बात को किसी के अधिकारों का उल्लंघन मानते हैं (और क्यों) ?

अ. सरकार का अखबारों और रेडियो-टेलिविजन प्रोग्रामों को सेन्सर करना ।

आ. कालेज-प्रशासन के द्वारा छात्रों को एक मँगजीन को निकालने से रोका जाना ।

इ. एक मां या बाप का अपने बारह वर्षीय बेटे की चिट्ठियाँ खोलना ।

ई. मित्र ने आपको गुप्त रूप से जो कुछ अपने निजी जीवन के बारे में बताया था उसे अन्यो को बताना ।

उ. किसी सरकार का राष्ट्र के उत्पादन के सभी साधनों को अपने अधिकार में लेना ।

ऊ. खुफिया पुलिस का आपके घर में कही जानेवाली बातों को जानने के लिए आपके टेलीफोन को चोरी से सुनना ।

ए. गुंडों के एक संगठन का एक नगर के शासन में होनेवाली नियुक्तियों पर नियंत्रण होना ।

ऐ. सरकार का लोगों को उनकी इच्छा के विरुद्ध सैनिक सेवा के लिए बाध्य करना ।

ओ. कुछ अपराधों के लिए मृत्युदंड देना ।

औ. ऐसे कानून का होना जिससे आपको अपनी संपत्ति को इसलिए छोड़ देना पड़े कि वहाँ सरकार कोई पुल इत्यादि बनवाना चाहती है ।

अं. सरकार के द्वारा निजी संपत्ति (फैक्टरी इत्यादि) का राष्ट्रीयकरण ।

अः किसी राजनीतिक प्रत्याशी की आकाशवाणी का अपने प्रचार के लिए निःशुल्क उपयोग करने की माँग ।

परिशिष्ट II

अध्यायानुसार ग्रंथ-सूचियाँ

1

-Anthologies of readings :

Anderson, wallace and Norman Stageberg (eds.), *Introductory Readings on Language*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1962, Paperback.

Caton, Charles E. (Ed.), *Philosophy and Ordinary Language*. Urbana : University of Illinois Press, 1965. Paperback.

Chappell, V. C. (Ed.) *Ordinary Language*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc., 1964. Paperback.

Linsky, Leonard (ed.). *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana : University of Illinois Press 1952. Primary Sources :

Alston, William P., *Philosophy of Language*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1964, Paperback.

Austin, John L., *How to Do things with words*. New York : Oxford University Press, Inc , 1964. Paperback .

Beardsley, Monroe C., *Thinking Straight* (3rd ed.). Englewood Cliffs, N J : Prentice Hall, Inc., 1966.

Black, Max, *Language and Philosophy* Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1949.

....., *Models and Metaphors*, Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1964.

Brown, Roger, *Words and Things*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1958. Especially Chapter 3.

Drange, Theodore, *Type Crossings*. The Hague : Mouton & Co., 1966.

Johnson, Alexander B., *A Treatise on Language*, ed. David Rynin. Berkeley : University of California Press, 1947. Originally published 1836.

- Katz, Jerrold J., *The Philosophy of Language*. New York : Harper & Row, Publishers, Inc. 1966.
- Mill, John Stuart, *A System of Logic*. London : Longmans, Green & Company, Ltd., 1843. Book 1.
- Plato, *Laches; Euthyphro; Meno; Cratylus*. Many Editions.
- Quine, Willard V., *Word and Object*. New York : John Wiley & Sons, Inc., 1960.
- Robinson, Richard, *Definition*. New York : Oxford University Press, Inc., 1950.

NOTE : Most of the items in the reading lists are books rather than essays or articles. Since articles in philosophical periodicals are usually less available to the reader, they have been listed only when they are of special interest or when they contain ideas not contained, or not expressed as clearly, in available books.

2

- Ambrose, Alice "Moore's Proof of an External 'world,'" in *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schlipp. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1942.
- Ayer, Alfred J., *The Problem of Knowledge*. New York : St. Martin's Press, Inc., 1956.
- Bouwsma, O. K., "'Descartes' Evil Genius," *Philosophical Review*, 1949.
-, "'Descartes' Skepticism of the Senses," *Mind*, 1945.
- Descartes, Rene, *Meditations*, 1621. Many editions.
- Edwards, Paul and Arthur Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy* (2nd Ed.). New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1965. Chapter 2.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1751. Section 2. Many Editions.
-, *Treatise of Human Nature*, 1739. Book I, Part 1. Many editions.

Lewis, Clarence I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1947. Chapters 7-9.

....., *Mind and the World Order*. New York : Charles Scribner's Sons, 1929.

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*. Books 2 and 4. Many editions.

Malcolm, Norman, "Knowledge and Belief" and "The Verification Argument," in *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1963.

....., "Moore and Ordinary Language," in *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schlipp. Evanston. Ill. : Northwestern University Press, 1942.

Moore, G. E., "Proof of an External World" and "Certainty" in *Philosophical Papers*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1959. Also Collier Books paperback, 1962.

....., *Some Main Problems of Philosophy*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1952. Especially Chapters 4, 15 and 16.

Nagel, Ernest and Richard Brandt (eds.) *Meaning and Knowledge*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1965. Chapter 2.

Pap, Arthur, "Indubitable Existential Statements," *Mind*, 1946.

....., "Ostensive Definition and Empirical Certainty," *Mind*, 1950.

Price, H. H., *Thinking and Experience*, London : Hutchinson and Co., (Publishers), Ltd., 1953.

Rollins, Calvin D., "Are There Indubitable Existential Statements?" *Mind*, 1949.

Scriven, Michael, *Primary Philosophy*, New York : Mc Graw-Hill Book Company, 1966. Chapter 2.

Stace, Walter T., "Are All Empirical Statements Merely Hypotheses?" *Journal of Philosophy*, 1947.

Yolton, John, *John Locke and The Way of Ideas*. London : Oxford University Press, 1956.

- Ayer, Alfred J., *Language, Truth, and Logic*. London : Victor Gollancz, Ltd., 1936. Chapter 4.
- Barker, S. F., *Philosophy of Mathematics*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1964. Paperback.
- Benacerraf, Paul and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1964.
- Black, Max, "Necessary Statements and Rules," *Philosophical Review*, 1958.
- Blanshard, Brand, *The Nature of Thought*. London : George Allen & Unwin, Ltd., 1939. Vol. 2, Chapters 28-30.
-, *Reason and Analysis*. La Salle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1963. Chapter 6.
- Campbell, C. A., "Contradiction : Law or Convention ?" *Analysis*, 1958.
- Castaneda, Hector N., "Arithmetic and Reality," *Australasian Journal of Philosophy*, 37 (1959).
- Cohen, Morris R., *Reason and Nature*, New York : Harcourt, Brace & World, Inc., 1931. Especially Book 2, Chapter 1.
- Ewing, Alfred C., "The Linguistic Theory of A Priori Propositions," in *Clarity Is Not Enough*, ed. H. D. Lewis. London : George Allen and Unwin, Ltd. 1963.
- Frank, Philipp, *Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1962 Chapter 3.
- Frege, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic*. Oxford : Blackwell, 1953.
- Gasking, Douglas, "Mathematics and the World," in *Logic and Language*, First Series, ed. Antony Flew. Oxford : Blackwell, 1953.
- Grice, H. P., and P. F. Strawson, "In Defence of a Dogma", *Philosophical Review*, 1956.

Hempel, Carl G., "Geometry and Empirical Science," *American Mathematical Monthly*, 52 (1945), Reprinted in H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1949.

....., "On the Nature of Mathematical Truth," *American Mathematical Monthly*, 52, 1945. Reprinted in Feigl and Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1949.

Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 1751! Section II. *Treatise of Human Nature*. 1739. Book I, Part I. Many editions.

Kemeny, John G., *A Philosopher Looks at Science*. Princeton, N. J. : D. Van Nostrand Co., Inc., 1959, Chapter 2.

Kneale, William, "Are Necessary Truths True by Convention ?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 1947. Reprinted in H. D. Lewis (ed.), *Clarity Is Not Enough*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1965.

Korner, Stephen, *The Philosophy of Mathematics*. London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd, 1960.

Lewis, Clarence I., *Analysis of Knowledge and Valuation*. La-Salle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1947. Chapters 3-6.

....., *Mind and the World Order*. New York : Charles Scribner's Sons, 1929. Chapters 7 and 8.

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*. Especially books II and IV. Many editions.

Malcolm, Norman. "Are Necessary Propositions Really Verbal ?" *Mind*, 49, 1940.

....., "The Nature of Entailment," *Mind*, 1940.

Nagel, Ernest, *Logic without Metaphysics*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1956.

Pap, Arthur, "Are All Necessary Propositions Analytic ?" *Philosophical Review* 58 (1949).

-, *Introduction to the Philosophy of Science*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1962. Chapters 5-7.
-, *Semantics and Necessary Truth*. New Haven, Conn : Yale University Press, 1958: Also in paperback.
- Pears, David, "Incompatibilities of Colors," in *Logic and Language*, Second Series, ed. Antony Flew. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd. 1953.
- Putnam, Hilary, "The Analytic and the Synthetic," in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 3, Ed. H. Feigl and G. Maxwell. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1962.
- Reichenbach, Hans, *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley : University of California Press, 1951. Especially chapters 3 and 8.
- Robinson, Richard, "Necessary Propositions," *Mind*, 1958.
- Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*. London : George Allen & Unwin, Ltd. 1919.
-, *The Problems of Philosophy*. New York : Oxford University Press, Inc., 1912. Chapters 7, 8, 11.
- Ryle, Gilbert, Karl Popper and Casimir Lewy, "Why are the Calculuses of Logic and Mathematics Applicable to Reality?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 1946.
- Waismann, Friedrich, "Analytic-Synthetic", *Analysis*, 1949: 1952.
-, "Are there Alternative Logics?" *Proceedings of the Aristotelian society*, 1945-1946.
-, *The Principles of Linguistic Philosophy*. London : Macmillan & Co., Ltd., 1965.
- Wittgenstein, Ludwig *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd. 1958.

Law, hypothesis, explanation :
Broad, C. D., *Scientific Thought*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1923.

Campbell, Norman, *What Is Science?* London : Methuen and Co., Ltd., 1920.

Danto, Arthur and Sidney Morgenbesser, *Philosophy of Science*. Cleveland, Ohio : World Publishing Company, 1961. Meridian Books.

Frank, Phillip, *Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1962.

Hanson, Norwood R., *Patterns of Discovery*. London: Cambridge University Press, 1958.

Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1966.

....., *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1966 Paperback.

Hospers, John, "What Is Explanation ?" in *Essays in Conceptual Analysis*, ed, Antony Flew. London : Macmillan and Co., Ltd., 1956.

Mill, John Stuart, *A System of Logic*. London : Longmans, Green and Company, Ltd., 1843. Part 3.

Nagel, Ernest, *The Structure of Science*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1961.

Pap, Arthur, *Introduction to the Philosophy of Science*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1962.

The problem of induction :

Black, Max, "Can Induction Be Vindicated ?" *Philosophical Studies*, 1959. Reprinted in M. Black, *Models and Metaphors*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1962.

....., "Pragmatic Justifications of Induction," in *Problems of Analysis*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1954.

....., "Induction and Probability," in *Philosophy in the Mid-Century*, Vol. I, ed. R. Klibansky. Florence : La Nuova Italia Editrice, 1958.

- Edwards, Paul, "Bertrand Russell's Doubts about Induction," in *Logic and Language*, First Series, ed. Antony Flew. Oxford : B.H. Blackwell, Ltd., 1951.
- Harre, R. *An Introduction to the Logic of the Sciences*. London : Macmillan and Co., Ltd., 1960.
- Katz, Jerrold J., *The Problem of Induction and Its Solution*. Chicago : University of Chicago Press, 1962.
- Kneale, William, *Probability and Induction*. Oxford : Clarendon Press, 1949. part II.
- Madden, E.H. "The Riddle of Induction," in *The Structure of Scientific Thought*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1960.
- Nagel, Ernest and Richard Brandt (eds.), *Meaning and Knowledge*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1965. Chapter 5.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*, London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd. 1959.
- Russell, Bertrand, *Human knowledge*. London : George Allen and Unwin. Ltd., 1948.
- Salmon, Wesley, "Should We Attempt to Justify Induction ?" *Philosophical Studies*, 1957.
-, "Vindication of Induction," in *Current Issues in the Philosophy of Science*; ed. H. Feigl and G. Maxwell. New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1961.
- Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory*. London : Methuen and Co., Ltd., 1952.
- Will, Frederick, "Will the Future Be Like the Past ?" *Mind*, 1948.
- Williams, Donald, *The Ground of Induction*, Cambridge. Mass. : Harvard University Press, 1947.
- Testability and Meaning :
Alston, William P. *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. Inc., 1964. Paperback Chapter 4.
- Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*. London : Victor Gollancz, Ltd., 1936.

Campbell, Norman, *What Is Science?* London : Methuen and Co., Ltd., 1920.

Danto, Arthur and Sidney Morgenbesser, *Philosophy of Science*. Cleveland, Ohio : World Publishing Company, 1961. Meridian Books.

Frank, Phillip, *Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1962.

Hanson, Norwood R., *Patterns of Discovery*. London: Cambridge University Press, 1958.

Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1966.

....., *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1966 Paperback.

Hospers, John, "What Is Explanation ?" in *Essays in Conceptual Analysis*, ed, Antony Flew. London : Macmillan and Co., Ltd., 1956.

Mill, John Stuart, *A System of Logic*. London : Longmans, Green and Company, Ltd., 1843. Part 3.

Nagel, Ernest, *The Structure of Science*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1961.

Pap, Arthur, *Introduction to the Philosophy of Science*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1962.

The problem of induction :

Black, Max, "Can Induction Be Vindicated ?" *Philosophical Studies*, 1959. Reprinted in M. Black, *Models and Metaphors*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1962.

....., "Pragmatic Justifications of Induction," in *Problems of Analysis*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1954.

....., "Induction and Probability," in *Philosophy in the Mid-Century*, Vol. I, ed. R. Klibansky. Florence : La Nuova Italia Editrice, 1958.

- Edwards, Paul, "Bertrand Russell's Doubts about Induction," in *Logic and Language*, First Series, ed. Antony Flew. Oxford : B.H. Blackwell, Ltd., 1951.
- Harre, R. *An Introduction to the Logic of the Sciences*. London : Macmillan and Co., Ltd., 1960.
- Katz, Jerrold J., *The Problem of Induction and Its Solution*. Chicago : University of Chicago Press, 1962.
- Kneale, William, *Probability and Induction*. Oxford : Clarendon Press, 1949. part II.
- Madden, E.H. "The Riddle of Induction," in *The Structure of Scientific Thought*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1960.
- Nagel, Ernest and Richard Brandt (eds.), *Meaning and Knowledge*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1965. Chapter 5.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd. 1959.
- Russell, Bertrand, *Human knowledge*. London : George Allen and Unwin. Ltd., 1948.
- Salmon, Wesley, "Should We Attempt to Justify Induction ?" *Philosophical Studies*, 1957.
-, "Vindication of Induction," in *Current Issues in the Philosophy of Science*; ed. H. Feigl and G. Maxwell. New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1961.
- Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory*. London : Methuen and Co., Ltd., 1952.
- Will, Frederick, "Will the Future Be Like the Past ?" *Mind*, 1948.
- Williams, Donald, *The Ground of Induction*, Cambridge. Mass. : Harvard University Press, 1947.
- Testability and Meaning :
- Alston, William P. *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. Inc., 1964. Paperback Chapter 4.
- Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*. London : Victor Gollancz, Ltd., 1936.

Campbell, Norman, *What Is Science?* London : Methuen and Co., Ltd., 1920.

Danto, Arthur and Sidney Morgenbesser, *Philosophy of Science*. Cleveland, Ohio : World Publishing Company, 1961. Meridian Books.

Frank, Phillip, *Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1962.

Hanson, Norwood R., *Patterns of Discovery*, London:Cambridge University Press, 1958.

Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1966.

....., *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1966 Paperback.

Hospers, John, "What Is Explanation ?" in *Essays in Conceptual Analysis*, ed, Antony Flew. London : Macmillan and Co., Ltd., 1956.

Mill, John Stuart, *A System of Logic*. London : Longmans, Green and Company, Ltd., 1843. Part 3.

Nagel, Ernest, *The Structure of Science*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1961.

Pap, Arthur, *Introduction to the Philosophy of Science*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1962.

The problem of induction :

Black, Max, "Can Induction Be Vindicated ?" *Philosophical Studies*, 1959. Reprinted in M. Black, *Models and Metaphors*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1962.

....., "Pragmatic Justifications of Induction," in *Problems of Analysis*, Ithaca, N. Y : Cornell University Press, 1954.

....., "Induction and Probability," in *Philosophy in the Mid-Century*, Vol. I, ed. R. Klibansky. Florence : La Nuova Italia Editrice, 1958.

Edwards, Paul, "Bertrand Russell's Doubts about Induction," in *Logic and Language*, First Series, ed. Antony Flew. Oxford : B.H. Blackwell, Ltd., 1951.

Harre, R. *An Introduction to the Logic of the Sciences*. London : Macmillan and Co., Ltd., 1960.

Katz, Jerrold J., *The Problem of Induction and Its Solution*. Chicago : University of Chicago Press, 1962.

Kneale, William, *Probability and Induction*. Oxford : Clarendon Press, 1949. part II.

Madden, E.H. "The Riddle of Induction," in *The Structure of Scientific Thought*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1960.

Nagel, Ernest and Richard Brandt (eds.), *Meaning and Knowledge*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1965. Chapter 5.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*, London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd. 1959.

Russell, Bertrand, *Human knowledge*. London : George Allen and Unwin. Ltd., 1948.

Salmon, Wesley, "Should We Attempt to Justify Induction ?" *Philosophical Studies*, 1957.

....., "Vindication of Induction," in *Current Issues in the Philosophy of Science*; ed. H. Feigl and G. Maxwell. New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1961.

Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory*. London : Methuen and Co., Ltd., 1952.

Will, Frederick, "Will the Future Be Like the Past ?" *Mind*, 1948.

Williams, Donald, *The Ground of Induction*, Cambridge. Mass. : Harvard University Press, 1947.

Testability and Meaning :

Alston, William P. *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. Inc., 1964. Paperback Chapter 4.

Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*. London : Victor Gollancz, Ltd., 1936.

....., (ed.), *Logical Positivism*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1959.

Berlin, Isaiah, "Verification." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1938-1939.

Blanshard, Brand, *Reason and Analysis*. La Salle. Ill.: open Court Publishing Co., 1962, Chapter 5.

Carnap, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1935. Reprinted in William Alston and George Nakhnikian (eds.). *Twentieth Century Philosophy*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1963.

....., "Testability and Meaning," *Philosophy of Science*, 1936-1937.

....., "The Criterion of Cognitive Significance : A Reconsideration," *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1951.

Hempel, Carl G., "Problems and Changes in the Empiricist Criterion or Meaning." *Revue Internationale de Philosophie*, 1950. Reprinted in Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1966

Lazerowitz, Morris, *The Structure of Metaphysics*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1955.

Marhenke, Paul, "The Criterion of Significance," in *Semantics and the Philosophy of Language*, ed. Leonard Linsky. Urbana : University of Illinois Press, 1952.

Passmore, J., *Philosophical Reasoning*, London : Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1961 Chapter 5.

Schlick, Moritz, "Meaning and Verification." *Philosophical Review*, 1936. Also in H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1948.

Stace, Walter T., "Positivism," *Mind*, 1944, and "Metaphysics and Meaning," *Mind*, 1936.

Watkins, J.W.N., - "Confirmable and Influential Metaphysics," *Mind*, 1958.

5

Anthologies of readings :

Adler, Mortimer J., *The Idea of Freedom*. 2 vols. Garden City, N.Y. : Doubleday and Company, Inc., 1958, 1961.

Berofsky, Bernard (ed.), *Free-will and Determinism*. New York : Harper and Row, Publishers, Inc., 1966. Paperback.

Edwards, Paul and Arthur Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy* (rev. ed.). New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1965, Chapter 1.

Hook, Sidney (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. New York : New York University Press, 1957. Collier Books paperback.

Lehrer, Keith (ed.), *Freedom and Determinism*, New York : Random House, 1965. Paperback.

Morgenbesser, Sidney and J. Walsh (eds.), *Free will*, Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, Inc , 1962.

Morris, Herbert (ed.), *Freedom and Responsibility*. Stanford, Cal. : Stanford University Press, 1961. Chapter 10.

Pears, David F. (ed.). *Freedom and the Will*. London : Macmillan and Co., Ltd 1963.

Sellers, Wilfrid and John Hospers. *Readings in Ethical Theory*. New York : Appleton-Century-Crofts. 1952. Section 7.

Primary Sources :

Ayer, Alfred J., *The Foundations of Empirical Knowledge*. New York : The Macmillan Company, 1940. Chapter 4.

California Associates, "On the Freedom of the Will," in *Knowledge and Society*, New York : Appleton-Century-Crofts, 1938. Reprinted in H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1949.

Campbell, C. A., *In Defense of Free-Will*. Glasgow : Jackson Son and Co. (Booksellers) Ltd., 1938.

Ducasse, Curt J., *Nature, Mind, and Death*. La Salle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1951. Part 2.

Ewing, Alfred C., *The Fundamental Questions of Philosophy*. New York : The Macmillan Company, 1951 Chapters 8 and 9.

Fullerton, G S , *A System of Metaphysics*. New York : The Macmillan Company, 1904. Chapter 33.

Hart, H. L. A., and A. M. Honore, *Causation in the Law*. Oxford : Clarendon Press, 1959.

Hobart, R. E. (Dickinson Miller) "Free-Will as Involving Determinism and Inconceivable without It," *Mind*, 1934. Reprinted in Berofsky, above.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Sections 7 and 8. Many editions.

Melden, A. I., *Free Action*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1961.

Mill, John Stuart, *A System of Logic*. London : Longmans, Green and Company, Ltd., 1843. Book 3, Chapter 5, and Book 6, Chapter 2, Contained also in Ernest Nagel (ed.), *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*. New York : Hafner Publishing Co., Inc., 1950.

Moore, G. E., *Ethics*. London : Oxford University Press, 1912. Chapter 6.

Rashdall, Hastings, *Theory of Good and Evil*. 2. Vols. London : Oxford University Press, 1924. Chapter 3 of Book 3.

Reichenbach, Hans, *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley : University of California Press, 1951. Chapter 10.

Ross, W. D., *Foundations of Ethics*. Oxford : Clarendon Press, 1939. Chapter 10.

Schlick, Moritz, "Causality in Everyday Life and in Science," *University of California Publications in Philosophy*, XV (1932).

Stebbing, Susan L., *Philosophy and the Physicists*. London : Methuen and Co., Ltd, 1937. Part 3.

Stevenson, C. L., "Ethical Judgments and Avoidability" *Mind*, 47, 1938. Reprinted in W. Sellars and J. Hospers, *Readings in Ethical Theory*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1952. Section 7.

Taylor, Richard, *Metaphysics*. Englewood Cliffs. N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1963. Chapters 3-6.

6

The Problem of universals :

Aaron, R. I., *The problem of Universals*. Oxford : Clarendon Press, 1952.

Blanshard, Brand, *Reason and Analysis*. La Salle, Ill : Open Court Publishing Co., 1962.

Bochenski, J. M., Alonzo Church and Nelson Goodman, *The Problem of Universals*. South Bend, Ind. : University of Notre-Dame Press.

Brandt, Richard, "The Languages of Realism and Nominalism," *Philosophy and Phenomenological Research*, 17 (1956-1957).

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*. Book II. Many editions.

Pap, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*. New York : The Macmillan Company, 1949. Chapter 4.

Pears, David. "Universals," *Philosophical Quarterly*, 1950-1951. Plato, *Parmenides; Phaedo*. Many editions.

Price, H. H., *Thinking and Experience*. London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd., 1953. Chapter I.

Quine, Willard V., *Word and Object*. New York : John Wiley and Sons, Inc., 1960.

Rand, Ayn, "The Objectivist Theory of Knowledge," *The Objectivist*, July-Dec., 1966.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1912. Chapters 9 and 10.

Ryle, Gilbert, "Abstractions," *Dialogue*, June-July, 1962.

Woozley, A. D., *Theory of Knowledge*. London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd., 1949. Chapter 4.

Matter and Life :

Bergson, Henri, *Creative Evolution*. London : Macmillan and Co., Ltd. 1911.

Broad, C. D., *The Mind and Its Place in Nature*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1925. Chapter 2.

Cohen, Morris R., *Reason and Nature*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1931. Book 2, Chapter 3.

Drake, Durant, *Invitation to Philosophy*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1933. Chapter 18.

Driesch, Hans, *The History and Theory of Vitalism*. New York: The Macmillan Company, 1914.

Haldane, John Scott, *Materialism*. London : Hodder and Stoughton, Ltd., 1932.

....., *Mechanism, Life, and Personality*. New York : E. P. Dutton and Co., Inc , 1923.

McDougall, William, *Modern Materialism and Emergent Evolution* London : Methuen and Co., Ltd., 1929.

Meehl, Paul and Wilfrid Sellars, "The Concept of Emergence." in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I Minneapolis : University of Minnesota Press, 1956.

Needham, D., *Man a Machine*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1926. Psyche Miniatures.

Needham, Joseph, *Order and Life*. New Haven, Conn. : Yale University Press, 1936.

Rignano, Eugenio, *Man Not a Machine*, London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1925. Psyche Miniatures.

• Schubert-Soldern, Rainer, *Mechanism and Vitalism*. South Bend, Ind. : Notre Dame University Press, 1962.

• Simpson, George G., *The Meaning of Evolution*. New York : New American Library, 1951. Mentor Books Paperback.

• Scriven, Michael, *Primary Philosophy*. New York : McGraw-Hill Book Company, 1966, Chapter 5.

• Woodger, J. H., *Biological Principles*. New York : Humanities Press, 1966.

Mind and Body :

• Anderson, A. R. (ed.), *Minds and Machines*. Englewood Cliffs, N. J. ; Prentice-Hall, Inc., 1964. Paperback.

Aune, Bruce, "The Problem of other Minds," *Philosophical Review*, 1961.

Ayer, Alfred J., "One's Knowledge of Other 'Minds,'" in *Philosophical Essays*. London : Macmillan & Co., Ltd., 1955.

....., "Privacy," *Proceedings of the British Academy*, 1959. Reprinted in *The Concept of a Person and Other Essays*. London : Macmillan & Co., Ltd., 1964.

Blanshard, Brand, *The Nature of Thought*, Vol. I, London : George Allen and Unwin, Ltd., 1939.

Brain, W. Russell, *Mind, Perception and Science*. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd., 1951.

Broad, C. D., *The Mind and its Place in Nature*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1925.

Descartes, Rene, *Meditations*, 1962. Many editions.

Ducasse, Curt J., *Nature, Mind, and Death*. LaSalle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1951. Parts 3 and 4.

Ewing, Alfred C., "Professor Ryle's Attack on Dualism," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1952-53. Reprinted in H. D. Lewis (ed.), *Clarity Is Not Enough*. London : George Allen and Unwin, 1963.

....., *The Fundamental Questions of Philosophy*. New York : Crowell-Collier and Macmillan, Inc., 1962. Paperback.

Feigl, Herbert, "The Mental and the Physical," in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 2, ed. H. Feigl and M. Scriven. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1957.

Feyerabend, H., and Grover Maxwell (eds.), *Mind, Matter, and Method*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1966.

Flew, Antony (ed.), *Body, Mind, and Death*. Crowell-Collier and Macmillan, Inc., 1962.

....., "Can a Man Witness His Own Funeral?" *Hibbert Journal*, 1956.

Fullerton, G. S., *A System of Metaphysics*. New York : The Macmillan Company, 1904. Part 3.

Laslett, Peter (ed.), *The Physical Basis of Mind*. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd., 1951.

Lewis, H. D., "Mind and Body," in *Clarity Is Not Enough*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1963.

Reeves, J. W. (Ed.), *Body and Mind in Western Thought*. Baltimore : Penguin Books, Inc., 1958. Paperback.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*. London : Hutchinson and Co. (Publishers), Ltd., 1949.

Scriven, Michael, "A Study of Radical Behaviorism," in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I. ed. H. Feigl and M. Scriven. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1956.

Shaffer, Jerome, "Can Sensations Be Brain Processes?" *Journal of Philosophy*, 1961.

....., "Persons and Their Bodies," *Philosophical Review*, 1966.

....., "Recent Work on the Mind-Body Problem", *American Philosophical Quarterly*, II (1965), 81-104.

Shoemaker, Sydney, *Self-knowledge and Self-identity*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1963.

Strawson, P. F., *Individuals*. London : Methuen and Co., Ltd., 1959. Also in Paperback.

Vesey, G. N. A. (Ed.), *Body and Mind*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1964.

Wisdom, John, *Other Minds*. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd., 1949.

7

Alexander, Samuel, *Space, Time, and Deity*, 2 Vols. London : Macmillan and Co., Ltd. 1918.

Alston, William (ed.), *Religious Belief and Philosophical Thought*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1963.

Baier, Kurt, *The Meaning of Life*. Canberra, Australia : Commonwealth Government Printer, 1957. Paperback.

Dewey, John, *A Common Faith*. New Haven, Conn : Yale University Press, 1934.

Ducasse, Curt J., *A Philosophical Scrutiny of Religion*. New York : The Ronald Press Company, 1953.

Findlay, John, N., *Language, Mind, and Value*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1963.

Flew, Antony and Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*. London : SCM Press, 1955.

Hartshorne, Charles, *The Logic of Perfection*, LaSalle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1963.

....., and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*. Chicago : University of Chicago Press, 1953.

Hepburn, R. W., *Christianity and Paradox*. London : C. A. Watts and Co., Ltd., 1958.

Hick, John (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1964.

....., *The Existence of God*. New York : The Macmillan Company, 1964. Paperback.

-, *Faith and Knowledge*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1957.
-, *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc., 1962. Paperback.
- Hook, Sidney (ed.). *Religious Experience and Truth*. New York : New York University Press, 1961.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*. First published 1779. Many editions.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York : David McKay Co., Inc. 1902.
- Lewis, C.S., *The Problem of Pain*. New York : The Macmillan Company. 1962. Paperback.
- Lewis, H.D., *Our Experience of God*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1959.
- Macpherson, Thomas. *The Philosophy of Religion*. Princeton. N.J. : D. Van Nostrand Co., Inc., 1965, Paperback.
- McTaggart, J.E., *Some Dogmas of Religion*. London : Edward Arnold and Co., 1906.
- Martin, C. B., *Religious Belief*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1959.
- Matson, Wallace I., *The Existence of God*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1965.
- Mill, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London : Longmans, Green and Company, Ltd., 1865. Chapter 7.
-, *Three Essays on Religion*. "Nature," "The Utility of Religion," and "Theism". London : Longmans, Green and Company, Ltd, 1874.
- Mourant, J, A., *Readings in the Philosophy of Religion*. New York : Crowell-Collier and Macmillan, Inc., 1954.
- Munz, Peter, *Problems of Religious Knowledge*. London : SCM Press, 1959.

Pike, Nelson, *God and Evil. Readings on the Theological Problems of Evil*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1964. Paperback.

Ramsey, Ian T., *Religious Language*. London : SCM Press, 1957.

Santayana, George, *Reason in Religion*. New York : Charles-Scribner's Sons, 1905.

Scriven, Michael, *Primary Philosophy*, New York : McGraw-Hill Book Company, Inc., 1966. Chapter 4

Smart, Ninian (ed.). *Historical Selections in the Philosophy of Religion*. New York : Harper and Row, Publishers, Inc , 1962.

....., *Philosophers and Religious Truth*. London : SCM Press, 1964.

Stace, W. T., *Religion and the Modern Mind*. Philadelphia : J B. Lippincott Co., 1952.

....., *Time and Eternity*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1952,

Taylor, A. E. *Does God Exist?* New York : Macmillan Company, 1945.

Wisdom, John, "Gods," in *Logic and Language*, First Series, ed. Antony Flew. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd., 1952.

8

Armstrong, D. M., *Perception and the Physical World*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd , 1961.

Austin, John L., *Sense and Sensibilia*. London : Oxford University Press, 1962.

Ayer, Alfred J., *Foundations of Empirical Knowledge*. New York : The Macmillan Company, 1940. Chapters 1, 2 and 5.

....., "Phenomenalism," "Basic Propositions," and "The Language of Sense data," in *Philosophical Essays*. New York : The Macmillan company, 1955.

....., *The Problem of Knowledge*. New York : The Macmillan Company, 1956.

Barnes, Winston H. F., "The Myth of Sense-data." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45 (1944-45).

Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713. Many editions.

....., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710. Many Editions.

Broad, C. D., *The mind and Its Place in Nature*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1925. Section B.

Chisholm, Roderick, *Perceiving : A Philosophical Study*. Ithaca, N. Y. Cornell University Press, 1957.

....., "The Theory of Appearing," in Max Black (ed.), *Philosophical Analysis*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc. 1963.

Ewing, Alfred C., *Idealism : A Critical Survey*. London : Methuen and Co., Ltd., 1934. Especially Chapters 6 and 7

....., (Ed.), *The Idealist Tradition*. New York : Free Press, 1957.

Firth, Roderick, "Radical Empiricism and Perceptual Relativity." in *Philosophical Review*, 59 (1950).

....., "Phenomenalism," *American Philosophical Association, Eastern Division*, Vol. I (1952).

Hirst, R. J., *The Problem of Perception*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1959.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1739. Book I. Many editions.

Lean, Martin E., *Sense-Perception and Matter*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1953.

Lewis, Clarence I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, Ill. : Open Court Publishing Co., 1946. Especially chapters 7 and 8.

- Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*, 1690. Book 2, Many editions.
- Malcolm, Norman, *Dreaming*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1959.
- *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1963.
- Marhenke, Paul, "Phenomenalism," in *Philosophical Analysis*, ed. Max Black, Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1950.
- Mill, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London : Longmans, Green and Company, Ltd., 1865. Chapters 11 and 12.
- Montague, William P., *The Ways of Knowing*. London : George Allen and Unwin, 1925.
- Moore, G. E., *Philosophical Papers*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1959. Chapters 2 and 7.
- , "The Refutation of Idealism," in *Philosophical Studies*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1922. Also paperback.
- Paul, G.A., "Is There a Problem about Sense-data ?" in *Logic and Language*, First Series, ed. Antony Flew. Oxford : B. H. Blackwell, Ltd., 1959.
- Pearson, Karl, *The Grammar of Science*. London : J. M. Dent and Sons, Ltd., 1892.
- Price, H. H., *Hume's Theory of the External World*, London : Oxford University Press, 1940.
-, *Perception*. London. Methuen and Co., Ltd., 1933.
- Prichard, H. A., *Knowledge and Perception*. London : Oxford University Press, 1950.
- Quinton, A. M., "The Problem of Perception," *Mind*, 64 (1955).
- Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction*. Chicago : University of Chicago Press, 1938.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. London : Oxford University Press, 1912. Chapters 1-5.

...., *Our Knowledge of the External World*. London : George Allen and Unwin, 1914.

Ryle, Gilbert, *Dilemmas*. London : Cambridge University Press, 1954, Chapter 7.

Santayana, George, *Scepticism and Animal Faith*. New York : Charles Scribner's Sons, 1923.

Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1963. Chapter 3.

Stace, Walter T., *The Theory of Knowledge and Existence*. Oxford : Clarendon Press, 1932. Chapter 6.

....., "The Refutation of Realism," *Mind*, 43 (1934). Reprinted in P. Edwards and A. Pap., *A Modern Introduction to Philosophy*, and in H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*.

Urban, Wilbur M., *Beyond Realism and Idealism*. London : George Allen and Unwin, 1949.

Warnock, Geoffrey, *Berkeley*. Baltimore : Penguin Books, Inc., 1953.

Whiteley, C. H., *An Introduction to Metaphysics*. London : Methuen and Co., Ltd. 1950.

Anthologies of readings :

Abelson, Raxiel (ed.), *Ethics and Metaethics*. New York : St. Martin's Press, Inc , 1963.

Brandt, Richard B. (ed.), *Value and Obligation*. New York ; Horcourt, Brace and World, Inc., 1961.

Edwards, Paul and Arthur Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy*. (rev. ed.), New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1965. Chapter 4.

Katz, Joseph, Philip Nochlin and Robert Stover (eds.), *Writers on Ethics*. Princeton, N. J. : D. Van Nostrand Co., Inc., 1962.

Melden, A. I. (ed.), *Essays in Moral Philosophy*. Seattle, Wash. : University of Washington Press, 1958.

....., *Ethical Theories*. (2nd ed. with revisions). Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1967.

Munitz, Milton K. (ed.), *A Modern Introduction to Ethics*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1958.

Oldenquist, A. (ed.), *Readings in Moral Philosophy*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1964., Paperback.

Selby-Bigge, L. A. (ed.), *British Moralists*. Oxford : Clarendon Press, 1897. Paperback, Bobbs-Merrill Company, Inc., 1964,

Sellars, Wilfrid and John Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1952.

Primary sources :

Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Many editions.

Ayer, Alfred J., "On the Analysis of Moral Judgments," in *Philosophical Essays*, London : Macmillan and Co., Ltd., 1955.

Baier, Kurt, *The Moral Point of View*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1958.

Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation*. Many editions.

Binkley, Luther J., *Contemporary Ethical Theories*. New York : Citadel Press, 1961.

Blanshard, Brand, *Reason and Goodness*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1961.

Brandt, Richard B., *Ethical Theory : The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1959.

Dewey, John, *The Theory of Valuation*. Chicago : University of Chicago Press, 1939.

- Edel, Abraham, *Ethical Judgment*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1955.
- Edwards, Paul, *The Logic of Moral Discourse*. New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1955.
- Ewing, Alfred C., *Ethics*. New York: The Macmillan Company, 1953.
-, *The Definition of Good*. New York : The Macmillan Company, 1947.
-, *Second Thoughts in Moral Philosophy*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1959.
- Frankena, William K., *Ethics*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1963. Paperback.
- Hall, Everett W., *What Is Value ?* New York : Humanities Press, 1952.
- Hare, R. M., *The Language of Morals*. Oxford : Clarendon Press, 1950. Paperback.
-, *Freedom and Reason*. Oxford : Clarendon Press, 1963. Paperback.
- Hartland-Swann, John, *An Analysis of Morals*. London : George Allen and Unwin, Ltd., 1960.
- Hazlitt, Henry, *The Foundations of Morality*. Princeton, N. J. : D. Van Nostrand Company, Inc., 1964.
- Hospers, John, *Human Conduct*. New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1961.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Book 3. Many editions.
-, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Many editions.
- Kant, Immanuel, *Fundamental Principles of The Metaphysics of Morals*. Many editions.
- Ladd, John, *The Structure of a Moral Code*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1957.

- Mill, John Stuart, *Utilitarianism; On Libert.* Many editions.
- Montefiore, Alan, *A Modern Introduction to Moral Philosophy.* New York : Frederick A., Praeger. Inc., 1959.
- Moore, G. E., *Principia Ethica.* London : Cambridge University Press, 1903. Also in Paperback.
-, *Ethics.* London : Oxford University Press, 1912. Also in paperback.
- Nowell-Smith, P. H., *Ethics.* London : Penguin Books, Inc., 1954. Paperback.
- Perry, Ralph Barton, *General Theory of Value.* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1926.
-, *Realms of Value.* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1954.
- Plato, *Republic; Philebus; Meno; Euthyphro; Crito.* Many editions.
- Pratt, James B., *Reason in the Art of Living.* New York : The Macmillan Company, 1949.
- Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness.* New York : New American Library, 1964. Paperback.
- Ross, W. D., *The Right and the Good,* London : Oxford University Press, 1931.
-, *The Foundations of Ethics.* Oxford : Clarendon Press, 1939.
- Russell, Bertrand, *Human Society in Ethics and Politics.* London : George Allen and Unwin, Ltd., 1955.
- Sesonske, Alexander, *Value and Obligation.* New York : Oxford University Press, Inc., 1964. Paperback.
- Singer, Marcus, *Generalization in Ethics.* New York : Random House. 1961.
- Smart, J. J. C., *Outlines of a Utilitarian System of Ethics.* London : Cambridge University Press, 1961. Paperback.

Stace, Walter T., *The Concept of Morals*. New York : The Macmillan Company, 1937. Paperback.

Taylor, Paul, *Normative Discourse*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1961.

Toulmin, Stephen E., *The Place of Reason in Ethics*. London : Cambridge University Press, 1950.

Von Wright, G.H., *The Varieties of Goodness*. London : Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1963.

Warnock, Mary, *Ethics Since 1900*. London : Oxford University Press, 1960.

Zink, Sidney, *The Concepts of Ethics*. New York : St. Martin's Press, Inc., 1962.

परिशिष्ट III

शब्दावली

(हिंदी-अंग्रेजी)

अंतःप्रज्ञा	intuition
अंतःप्रज्ञावाद	intuitionism
अंतर्निरीक्षण	introspection
अंतर्निहित मूल्य	inherent value
अंतर्विवेक	conscience
अंशभागिता	participation
अंशव्यापी प्रतिज्ञप्ति	particular proposition
अच्छा	good
अज्ञेयवाद	agnosticism
अतिव्याप्त	too broad
अधिकपन	meta-statement
अधिकार	right
अधिनीतिशास्त्र	meta-ethics
अधिष्ठान	substratum
अनवस्था	infinite regress
अनियत	indeterminate
अनियतत्ववाद	indeterminism
अनिर्धार्यता-सिद्धांत	principle of indeterminacy
अनिवार्य	necessary
अनुकूलन	adaptation
अनुचित	wrong
अनुप्रयोग	application
अनुभवसापेक्ष	a posteriori
अनुभूति	feeling
अनुमोदन	approval

अनुलाग	entailment
अनुपंगी विशेषताएँ	accompanying characteristics
अनेकव्यापी शब्द	general word
अन्वभिवृत्ति	pro-attitude
अन्योन्यक्रियावाद	interactionism
अपचयन	reduction
अपचयन-दोष	reductive fallacy
अपभ्रम	hallucination
अपवाही तंत्रिका	efferent nerve
अपाकर्षण	abstraction
अपाहरण	abstraction
अभावात्मक उपाधि	negative condition
अभिकथन	assertion
अभिगृहीत	assumption, postulate
अभिधा	literal meaning
अभिनति	bias
अभिप्राय	intention
अभिप्रेरक	motive
अभिवृत्ति	attitude
अभेद-सिद्धांत	identity theory
अर्थांतर	shifting the ground
अर्थापत्ति	implication
अर्हता	desert
अवधारणा	concept
अवसाद	depression
अविनाभाव	sine qua non
अव्याघात का नियम	law of non-contradiction
अव्याप्त	too narrow
असंभाव्य	improbable
असत्	wrong
अस्तिपरक प्रतिज्ञप्ति	existential proposition

अहंमात्रवाद	solipsism
आगमन	induction
आचरण	conduct
आचार-संहिता	moral code
आत्मा	self
आत्मोपलब्धि	self-realization
आदर्श	ideal
आध्वारिका	premise
आनन्द	happiness
आनुभविक संभवता	empirical possibility
आपातिक	contingent
आपादन	implication
आप्तप्रमाण	authority
आबंध	obligation
आयोजन-युक्ति	argument from design
आलोचनात्मक दर्शन	critical philosophy
आलोचनात्मक निर्णय	critical judgment
आस्तिक	believer, theist
आस्था	faith
इंद्रिय-दत्त	sense-datum
इंद्रिय-दत्त-कथन	sense-datum-statement
इंद्रिय-दत्त-परिवार	family of sense-data
इंद्रियानुभव	sense-experience
इंद्रियानुभववाद	empiricism
इंद्रियानुभविक	empirical
इल्हाम	revelation
उचित	right
उत्तर-प्रतिमा	after-image
उत्परिवर्तन	mutation
उद्गार	interjection
उद्दीपन	stimulation

उद्देश्य	goal; purpose
उन्मज्जन	emergence
उपजाति	species
उपमा	analogy
उपयोगितावाद	utilitarianism
उपाधि	condition
उपोत्पादवाद	epiphenomenalism
उभयतःपाश	dilemma
ऊर्जा-संरक्षण	conservation of energy
एकरूपता	uniformity
एकव्यापी कथन	singular statement
एकेश्वरवाद	monotheism
एपिक्यूरसवाद	epicureanism
कणिका-सिद्धांत	corpuscular theory
कथन	statement
कर्तव्य	duty
कर्म-उपयोगितावाद	act-utilitarianism
कारणता	causality
कारणमूलक परिभाषा	causal definition
कारणमूलक युक्ति	causal argument
कारण-संबंध	causality
कोटि-दोष	category-mistake
कोशिका	cell
कोशीय (या कोशगत) परिभाषा	lexical definition
क्षमता	capacity
गुणधर्म	property
गुणार्थ	designation
	(= "connotation" in Mill's Logic)
गोण गुण	secondary quality
घटना-अवस्था	occurrent state
चमत्कार	miracle

जाति	genus
जातिवाचक शब्द	general word
जीववाद	animism
ज्ञानमीमांसा	epistemology
ज्ञापक वाक्य	indicative sentence
तन्त्र	system
तनिका	nerve
तकनीकी सभ्यता	technical possibility
तत्त्वमीमांसा	metaphysics
तदनुभूति	empathy
तरंग-सिद्धांत	wave theory
तर्कबुद्धि	reason
तर्कबुद्धिवाद	rationalism
तर्कबुद्धिशीलता	rationality
तात्त्विक जगत्	noumenal world
तादात्म्य का सिद्धांत	law of identity
तार्किक सभ्यता	logical possibility
त्रिमूल्यक तर्कशास्त्र	three-valued logic
दमन	repression
दिव्य अनुभव	religious experience
दुर्बल प्रत्ययवाद	weak idealism
दृश्यते इति वर्तते	esse est percipi
दृष्टांतीकरण	exemplification
देवासुरवाद	ditheism
दैवयोग	chance
दैववाद	fatalism
द्रव्य	substance
द्वि-ईश्वरवाद	ditheism
द्वितीयक गुण	secondary quality
द्विदेववाद	ditheism
द्विपक्ष-सिद्धांत	double aspect theory

द्विमूल्यक तर्कशास्त्र	two-valued logic
नामवाद	nominalism
नास्तिक	atheist
निगमन	deduction
नित्यानुपंगी विशेषताएँ	universally accompanying characteristics
निदर्शनात्मक परिभाषा	ostensive definition
नियतत्ववाद	determinism
नियम-उपयोगितावाद	rule-utilitarianism
नियतिवाद	fatalism
नियमितता	regularity
निरपेक्ष नियोग	categorical imperative
निरुपाधिक	unconditional
निर्णय	judgment
निर्देशपरक सिद्धांत	referential theory
निर्नैतिक	non-moral
निस्संज्ञानवाद	non-cognitivism
निहित परिभाषा	implicit definition
नीतिशास्त्र	ethics
नैतिक न-प्रकृतिवाद	ethical non-naturalism
नैतिक निःसंज्ञानवाद	ethical non-cognitivism
नैतिक नियमावली	moral code
नैतिक प्रकृतिवाद	ethical naturalism
नैतिक बहुतत्ववाद	ethical pluralism
नैतिक सापेक्षवाद	ethical relativism
नैतिक स्वार्थवाद	ethical egoism
परिकल्पनात्मक दर्शन	speculative philosophy
परिचय	acquaintance
परिप्रेक्ष्य	perspective
परिभाषक विशेषताएँ	defining characteristics
परिष्कारवाद	definism

परीक्षणीयता	testability
पर्यावरण	environment
पश्यति इति वतंते	esse est percipere
पाठ्यांक	reading
पात्रता	desert
पारमार्थिक जगत्	noumenal world
पुद्गल	matter
पुनरुक्ति	tautology
पुनरुज्जीवन	resurrection
पुलिंदा-सिद्धांत	bundle theory
पोटलिका-सिद्धांत	bundle theory
प्रकाशना	revelation
प्रकृत वास्तववाद	naive realism
प्रकृतिवादी दोष	naturalistic fallacy
प्रक्रम	process
प्रतिकारवादी	retributivist
प्रतिज्ञप्ति	proposition
प्रतितथ्य सोपाधिक	counterfactual hypothetical
प्रतिनिधानात्मक वास्तववाद	representative realism
प्रतिबद्धता	commitment
प्रतिमा	image
प्रतिरोध	resistance
प्रतिवर्त-क्रिया	reflex action
प्रतिवेदक परिभाषा	reportive definition
प्रतीक	symbol
प्रतीति	appearance
प्रत्यक्ष	perception
प्रत्यभिवृत्ति	anti-attitude
प्रत्यय	idea
प्रत्ययवाद	idealism
प्रत्यय-सत्ता-युक्ति	ontological argument

प्रबुद्ध स्वार्थं	enlightened self-interest
प्रभावी परिभाषा	persuasive definition
प्रमस्तिष्णीय वल्कुट .	cerebral cortex
प्रयोजनमूलक युक्ति	teleological argument
प्रयोजनवत्ता	teleology
प्रसंभाव्यता	probability
प्रसन्नता	happiness
प्राक्कल्पना	hypothesis
प्रागनुभविक	a priori
प्रागस्तित्व	pre-existence
प्राणतत्त्ववाद	vitalism
प्राथमिक गुण	primary quality
प्राविधिक संभवता	technical possibility
प्रेक्षण	observation
बहुदेववाद	polytheism
बिंब	image
बिंबवाद	imagism
बुद्धिगम्यता	conceivability
बुद्धिनिरपेक्ष	objective
भाव	feeling
भावात्मक उपाधि	positive condition
भौतिकवाद	materialism
भ्रम	illusion
भ्रांति	delusion
मध्याभाव नियम	law of excluded middle
मनःपर्यय	telepathy
मनो-दैहिक समांतरवाद	psycho-physical parallelism
मनोद्रव्य-सिद्धांत	mental substance theory
मनोवत्	morale
मरणोत्तर जीवन	after-life
महाविशेष	super-particular

महासामान्य	arch-universal
मानकीय नीतिशास्त्र	normative ethics
मानवत्वारोप	anthropomorphism
मूल गुण	primary quality
मूल प्ररूप	archetype
मूल्य	value
मूल्यमीमासा	value theory
मूल्य-सोपान	hierarchy of values
मूल्याकन	valuation
मैसोकीय वृत्ति	masochism
यांत्रिकवाद	mechanism
रहस्यवाद	mysticism
रूढ़ संकेत	conventional sign
लक्षणा	figurative meaning
लक्ष्य	end
वदतोव्याघात	contradiction in terms
वर्णनात्मक नियम	descriptive law
वस्तुतंत्र	objective
वस्तुस्थिति	state of affairs
वस्तुत्व	denotation
वास्तववाद	realism
वास्तविक परिभाषा	real definition
विदेह	disembodied
विधायी नियम	prescriptive law
विवृत-प्रश्न-प्रविधि	open question technique
विवृत वर्ग	open class
विशेष	particular
विश्लेषण	analysis
विश्व-कारण-युक्ति	cosmological argument
विश्वास	belief
व्यंजना	suggestion

व्यक्तिगत अनन्यता	personal identity
व्यवहारवाद	behaviourism
व्यष्टि	individual
व्यष्टीयन	individuation
व्याख्या	explanation
व्याघात	contradiction
शब्द-प्रयोग-विज्ञान	pragmatics
शब्दार्थ-विज्ञान	semantics
शील-गुणधर्म	dispositional property
शुद्धाचारवादी	puritan
शुभ	good
शुभ संकल्प	good will
श्रुति	revelation
संकल्प	volution
संकल्पना	conception
संकेत	sign
संकेतक	pointer
संक्षेप-कथन	summary statement
संगति	consistency
संज्ञानात्मक अर्थ	cognitive meaning
संपुष्टि-योग्यता	confirmability
संपुष्टीकरण	confirmation
संपृक्तार्थ	connotation
संप्रत्यय	concept
संप्रत्यय-इंद्रियानुभववाद	concept-empiricism
संप्रत्यय-तर्कबुद्धिवाद	concept-rationalism
संप्रत्ययवाद	conceptualism
संप्रत्ययीकरण	conceptualization
संबंधन विशेषताएँ	relational characteristics
संभवता	possibility
संयोग	chance

संयोजक	<i>connective</i>
संवाद	<i>correspondence</i>
संवृति	<i>phenomenon</i>
संवृति-जगत्	<i>phenomenal world</i>
संवृतिवाद	<i>phenomenalism</i>
संवेग	<i>emotion</i>
संवेग-सिद्धांत	<i>emotive theory</i>
संवेगात्मक अर्थ	<i>emotive meaning</i>
संवेदन	<i>sensation</i>
संवेद्यार्थ	<i>sensibilia</i>
संशयवाद	<i>scepticism</i>
संश्लेषण	<i>synthesis</i>
संसक्तता	<i>coherence</i>
सत्	<i>right</i>
सत्तामीमांसा	<i>ontology</i>
सत्य	<i>truth (=a true proposition)</i>
सत्यता	<i>truth</i>
सत्यापन	<i>verification</i>
सद्गुण	<i>virtue</i>
सबल प्रत्ययवाद	<i>strong idealism</i>
समुच्चयबोधक शब्द	<i>conjunction</i>
सहज विशेषताएँ	<i>intrinsic characteristics</i>
सर्वव्यापीकरणीयता	<i>universalizability</i>
सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति	<i>universal proposition</i>
सांतत्यक	<i>continuum</i>
सांस्कृतिक सापेक्षवाद	<i>cultural relativism</i>
सादृश्य	<i>resemblance, analogy</i>
साधन-मूल्य	<i>instrumental value</i>
सामान्य	<i>universal</i>
सामान्य बुद्धि	<i>common sense</i>
सामान्यीकरण	<i>generalization</i>

साम्य	resemblance, analogy
साम्यानुमान	analogy
सुख	pleasure
सुखवाद	hedonism
सीमास्पर्शी	border-line
स्वतःशुभ	intrinsic good
स्वतोव्याघात	self-contradiction
स्वनिर्मित परिभाषा	stipulative definition
स्वर्ण-नियम	golden rule
स्वव्याघात	self-contradiction
हेतु	reason
हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति	hypothetical proposition

शुद्धि-पत्र

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३	नीचे से ८	कराता	करता ।
४	„ से १८	जिसके	जिनके
५	„ से १	कए	एक ।
„	„ से २	तब होता है	तब होती है ।
„	„ से ३	एक किसी	किसी ।
७	ऊपर से ११	तरह की	तरह भी
८	„ से ४	पर बने	पर बनी
१०	नीचे से १०	जिनका बोतल	जिसका बोतल
१५	„ १	उलक्षब	उलक्षण
„	„ १८	उसके	उसके लिए
१८	„ १२	अनुच्छेद	परिच्छेद
१९	ऊपर से ३	ब का	ब
२०	„ १	संवेदात्मक	संवेगात्मक
२१	„ १३	अप्रभू	अपभू
„	„ १४	„	„
२५	„ ३	जय	जब
३१	नीचे से ७	यह	यह यह
३३	„ १४	इसमें	इससे
३५	ऊपर से ३	आग	आगे
४०	„ ११	द	क
„	नीचे से ५	पारिभाषिक	परिभाषक
४१	„ ७	पारिभाषिक	तकनीकी
„	„ १०	अ में	अ स
४२	„ ३	पारिभाषिक	परिभाषक

लगती है, क्योंकि इसका ऐसा प्रयोग लगभग सभी करते हैं। जो व्यक्ति दूसरे को "फिरगी" कहता है वह स्वयं अपनी भावना को भी उतना ही प्रकट करता है जितना उस अन्य व्यक्ति की राष्ट्रीयता को, परन्तु "अनुदार" या "उदार" के प्रसंग में यह बात नहीं है, क्योंकि इन शब्दों का अर्थ वक्ता या श्रोता की उन व्यक्तियों के प्रति भावना से बिल्कुल स्वतंत्र है जिनका इनसे बोध होता है।

"वह साम्यवादी है" और "वह पुलिस का भेदिया है" का अंतर देखिए।

"वह पुलिस का भेदिया है" और "वह पुलिस को सूचना देता है" के अर्थों में कोई अंतर है, यह दिखाने के लिए केवल इतना ही पर्याप्त नहीं है कि पहली बात जिसको लक्ष्य करके कही जा रही है उस व्यक्ति के प्रति प्रतिकूल भावनाएँ पैदा करनेवाली है जबकि दूसरी नहीं। परन्तु यदि "वह पुलिस का भेदिया है," कहने में वक्ता उस व्यक्ति के प्रति प्रतिकूल भावनाएँ उत्पन्न होने के लिए दायित्व अपने ऊपर ले रहा है तथा "वह पुलिस को सूचना देता है" कहने में ऐसा कोई दायित्व नहीं ले रहा है, तो अर्थ में अवश्य अंतर है। दूसरे शब्दों में यह कहा जाएगा कि अर्थ में अंतर तब होगा जब "वह पुलिस का भेदिया है" कहने के बाद मैं यह मानने के लिए तैयार होऊँ कि यह सुनकर किसी का "वह जो कर रहा है उसमें क्या दोष है?" पृच्छा अनुचित नहीं है। और ऐसा लगता है कि यहाँ अंतर अवश्य है—किसी वाक्य को कहने में वक्ता जिन स्थितियों के लिए अपने ऊपर दायित्व लेने के लिए तैयार है उनके समुच्चय के अंदर यदि हम उनमें, जिनका संबंध वक्ता की अभिवृत्तियों और भावनाओं से है तथा जिनका अन्य बातों से है, भेद दिखा सकें, तो हम वाक्य के "सवेगात्मक अर्थ" और "सज्जानात्मक अर्थ" में अंतर कर सकते हैं। इस प्रकार, "वह पुलिस का भेदिया है" के लिए निम्नलिखित स्थितियाँ बताई जा सकती हैं—

१. सदर्भ के अनुसार कोई पुरुष विशेष चुना गया है।

२. वह व्यक्ति पुलिस को सूचना देता है।

३. इस तरह की हरकत के प्रति वक्ता की प्रतिकूल भावना है।

हम कह सकते हैं कि १ और २ वाक्य के "सज्जानात्मक अर्थ" को बताते हैं और ३ उसके "सवेगात्मक अर्थ" को। पर, हमारा "साम्यवादी" का केवल इस आधार पर "सवेगात्मक अर्थ" बताना उचित न होगा कि यह विशेषतः प्रतिकूल प्रतिक्रियाएँ पैदा करता है। इसके लिए हमें यह भी देखना होगा कि क्या हम इस शब्द का सदैव इस तरीके से प्रयोग करने में अभ्यस्त हैं कि इससे

उच्चारण मे प्रतिकूल भावनाओं के शामिल रहने के लिए दायित्व हम अपने ऊपर लेने को तैयार है।^१ संक्षेप मे, “साम्यवादी” के अर्थ मे यह बात नहीं है कि स्थिति ३ मौजूद है ; परंतु “भेदिया” के अर्थ मे यह शामिल है। दूसरे रूप मे यह कहा जा सकता है कि किसीको भेदिया कहने मे वक्ता की प्रतिकूल भावना एक परिभाषक विशेषता है, जबकि किसीको साम्यवादी कहने मे ऐसा नहीं है। और एक बार परिभाषक बन जाने पर विशेषता शब्द के अर्थ का अंग हो जाती है। एक आदमी किसी साम्यवादी की प्रशंसा के साथ चर्चा कर सकता है और इस शब्द का उसका प्रयोग सही होगा ; परंतु यदि किसी ऐसे आदमी की उसने प्रशंसा की जो पुलिस को सूचना देता है तो “भेदिया” शब्द का प्रयोग करना उसके लिए उचित न होगा : उसे तो कोई दूसरा शब्द चुनना होगा, क्योंकि इस शब्द के प्रयोग में ही (इसके अर्थ के एक अंश के रूप मे) निर्दिष्ट व्यक्ति के प्रति प्रतिकूल भावना निहित है।

“सर्वेगात्मक अर्थ” को हम सचमुच अर्थ माने या न मानें अथवा भले ही हम उसे अब भी “प्रभाव” ही कहना पसंद करें, यह ध्यान मे रखना अच्छा रहेगा कि दो शब्दों के “संज्ञानात्मक अर्थ” मे कुछ-न-कुछ अंतर हुए बिना उनके “सर्वेगात्मक अर्थ” मे अंतर हो, ऐसा बहुत ही कम होता है। ‘सांड’ और ‘बैल’ के सर्वेगात्मक अर्थ अलग हैं ; पर इसका कारण केवल यह है कि इनके संज्ञानात्मक अर्थ भी अलग हैं : प्रत्येक बैल सांड नहीं होता—किसान का हल खींचनेवाला मरियल बैल बैल है, पर सांड नहीं। ‘समझौता’ और ‘तुष्टीकरण’ के सर्वेगात्मक अर्थ भिन्न हैं (दूसरा प्रायः अप्रिय होता है जबकि पहला उतना नहीं) ; परंतु यदि हम शब्दों के प्रयोग को बारीकी से जाँचें तो हम देखेंगे कि दोनों का संज्ञानात्मक अर्थ भी एक नहीं है : भारतीय गणतंत्र के संस्थापकों को हम समझौता करनेवाले कह सकते हैं (सविधान पर सर्वसम्मति प्राप्त करने के लिए उन्हें समझौता करना पड़ा) ; पर तुष्ट करनेवाले नहीं। तुष्ट करनेवाला किसी दूसरे की प्रसन्नता के लिए अपने सारे सिद्धांतों को छोड़ सकता है ; पर समझौता करनेवाला जिन आधारभूत सिद्धांतों में आस्था रखता है उन्हें कदापि नहीं छोड़ेगा, केवल उन मोटी बातों पर झुकेगा जिनका वह मौलिक से कम महत्त्व मानता है।

१. विलियम पी० ब्रॉक्सटन, फिलासफी ऑफ़ सेटुएज, पृष्ठ ४७।

प्रभावी परिभाषा—एक ओर भी प्रकार की परिभाषा बनाई गई है, जो “सवेगात्मक अर्थ” पर आधारित है (याद रहे कि यह अर्थ स्वयं “गौण अर्थ” का एक अंश मान है) । जब कोई शब्द या शब्द-समुच्चय पहले में ही एक अनुकूल सवेगात्मक अर्थ ग्रहण कर चुका होता है, तब लोग उसका प्रयोग प्रायः उसके साधारण सज्ञानात्मक अर्थ से भिन्न अर्थ के साथ करना चाहते हैं ताकि जो अनुकूल सवेगात्मक अर्थ वह पहले ही प्राप्त कर चुका है उसका लाभ उठाया जा सके । मान लीजिए कि “सुसंस्कृत” शब्द ने किसी समय “कलाओं का जानकार”, यह सज्ञानात्मक अर्थ ग्रहण कर लिया था । अब मान लीजिए कि कलाओं का जानकार होना (सञ्चित समाज में) सम्म नमूचक समझा जाता है । तब, धीरे-धीरे “सुसंस्कृत” शब्द अपने सज्ञानात्मक अर्थ के अतिरिक्त एक अनुकूल सवेगात्मक अर्थ भी ग्रहण कर लेता है । ऐसा हो चुकने के बाद “सुसंस्कृत” शब्द की इस अनुकूल सवेगात्मक अर्थ का उपयोग करने के लिए नए सिरे से परिभाषा देने के सब तरह से प्रयत्न किए जाते हैं । इस प्रकार सायबोज के बाद वक्ता कह सकता है कि “सच्ची संस्कृति कलाओं की नहीं बल्कि विज्ञान और शिल्प की जानकारी होने में है ।” वास्तव में, शब्द का सच्चा या सही अर्थ नाम की कोई चीज नहीं होती होने है केवल साधारण और असाधारण अर्थ तथा सुनिश्चित और अनिश्चित अर्थ । परन्तु, श्रोता लोग इन अंतरो का ध्यान नहीं रखते और वक्ता “संस्कृति” शब्द पहले जो अच्छा सवेगात्मक अर्थ ग्रहण कर चुका है उसका सफलता के साथ उपयोग करते हुए विज्ञान और शिल्प के प्रति उनकी भावना को, जैसा कि वह चाहता है, अनुकूल बना देता है । इस प्रकार उसने “सुसंस्कृत” शब्द की एक प्रभावी परिभाषा दी है : उसने इस शब्द के साथ एक भिन्न सज्ञानात्मक अर्थ जोड़ दिया है, जबकि सवेगात्मक अर्थ वही बना हुआ है । उसने सवेगात्मक अर्थ को ज्यो-का-त्यो बनाए रखने हुए सज्ञानात्मक अर्थ को बदलकर एक प्रकार की हाथ की सफाई दिखाई है (शायद स्वयं यह न जानते हुए) तथा शायद यह आशा की है कि श्रोताओं का इस परिवर्तन पर ध्यान नहीं जाएगा ।

निदोष ही यह बात प्रतिकूल सवेगात्मक अर्थ को लेकर भी हो सकती है : कोई यह चाह सकता है कि उसके श्रोता किसी एक चीज के प्रति प्रतिकूल भाव अपना लें और अनुकूल भाव भी, और वह प्रतिकूल भाव जगाने के लिए इस युक्ति का उपयोग कर सकता है । इस प्रकार “हरामी” शब्द कभी केवल अवैध

संतान का अर्थ रखता था; परन्तु चूँकि लोगों की ऐसों के प्रति जिनकी अवैध सतान हो तथा इसके कानूनी परिणामों के प्रति भावना प्रतिकूल होती है, इसलिए लोगो ने इस प्रतिकूल सवेगात्मक अर्थ का लाभ इस शब्द को नए और भिन्न सज्ञानात्मक अर्थ देने के लिए उठाया, जैसे, “वह असली हरामी है”— जिसका अर्थ यह नहीं है कि वह एक अवैध सतान है बल्कि यह है कि घृणा करने योग्य है, इत्यादि।

अनेक शब्दों की—विशेषतः राजनीति, आचारनीति, धर्म और कला—जैसे विवादप्रधान विषयों में—निरन्तर प्रभावी परिभाषाएँ दी जाती हैं। ऐसी परिभाषाओं से सतर्क रहना ही अच्छा है। यह निष्कर्ष निकालने की जरूरत नहीं है कि भावी परिभाषाएँ अनिवार्य रूप से और सदैव बुरी चीजें होती हैं। पाठकों को यह सलाह भी नहीं दी जा रही है कि वे कभी प्रभावी परिभाषाओं का उपयोग या समर्थन न करें। असल बात तो यह है : यदि आपके ऊपर प्रभावी परिभाषा का प्रयोग किया जा रहा है, तो आपमें इतनी समझ हो कि आप उसकी असलियत को पहचान लें। आप जान लें कि क्या हो रहा है। और सबसे बड़ी बात यह है कि आप प्रभावी परिभाषा के प्रभाव में न आएं और उस तरह गलत निष्कर्ष उससे न निकालें जिस तरह (ऊपर दिए उदाहरण में) भोज के बाद भाषण में “संस्कृति” की प्रभावी परिभाषा को सुनकर उस आदमी ने निकाला था जिसने कहा था, “हाँ, हाँ, शायद यही सच्ची संस्कृति है।”

“दर्शन” की परिभाषा—जितने बहुत-सारे शब्दों और शब्द-समुच्चयों की प्रभावी परिभाषा दी जाती है उनमें से हमारे लिए सबसे अधिक रोचक शब्द स्वयं “दर्शन” है। दार्शनिक छानबीन में लगे होने का दावा करनेवाले विभिन्न लोगो ने इस विषय के वे भाग पकड़े हैं जो उन्हें सबसे अधिक रोचक लगे हैं अथवा जो उन्हें सर्वाधिक महत्त्व के लगे हैं। उन्होंने “दर्शन” की परिभाषा केवल उन्हीं भागों को दृष्टि में रखकर दी है तथा इस प्रकार अन्य भागों को पकड़कर चलनेवालों (जिनमें विश्वविद्यालयों तथा कालेजों के दर्शन के अनेक प्राध्यापक भी शामिल हैं) को अदार्शनिकों की श्रेणी में धकेल दिया है। (इस परिभाषा से जो समूह छूट गया है उसमें से प्रत्येक अवश्य ही स्वयं एक प्रभावी परिभाषा बनाकर पहले समूह को बाहर धकेल देगा।) छायावादी का यह कथन कि “मैथिलीशरण गुप्त कवि नहीं थे” और दार्शनिक विश्लेषण-वादी के बारे में यह कथन कि “वह आदमी दर्शन का कोई काम नहीं कर

रहा है" दोनों ही "कवि" और "दर्शन" शब्दों के अनुकूल संवेगात्मक अर्थ, (या संवेगात्मक प्रभाव) का अपने विशेष वर्ग को पूरे-क्षेत्र का एकद्वय आधिपत्य दिवाने के लिए लाभ उठाते हैं। विश्लेषणवादी प्रवृत्ति का कोई लेखक दर्शन को "संप्रत्ययात्मक विश्लेषण" से अभिन्न मानेगा, तथा जो धारणाओं की स्पष्टता को लक्ष्य बनाए बिना परिकल्पना की उड़ानें भरना अधिक पसंद करता है वह कहेगा कि "दर्शन संपूर्ण अनुभव की व्यवस्थाबद्ध व्याख्या है"। पहला परिकल्पना के लिए, जिसे कि दूसरा इतना ऊँचा स्थान देना है, कोई गुंजाइश नहीं छोड़ता, और दूसरा निस्संदेह यह बताने में असमर्थ रहेगा कि 'व्याख्या' और 'अनुभव' से इस संदर्भ में उनका क्या मतलब है, क्योंकि दोनों ही शब्द, विशेषतः एक-दूसरे के साथ मिलाकर रख दिए जाने की अवस्था में, स्पष्टीकरण की अपेक्षा रखते हैं। (हम जानते हैं कि एक गूढ़ कथन की या कविता के एक कठिन अंश की व्याख्या क्या होती है : वहाँ हम अर्थ को सरल शब्दों में बताने की चेष्टा करते हैं। पर, अनुभव की व्याख्या क्या होती है ? ऐसी परिभाषाएँ प्रायः गड़बड़ी को घटाती कम हैं और बढ़ाती हैं अधिक।) इस प्रकार के पारस्परिक विरोधों के कारण बट्टेण्ड रसेल को "दर्शन" की ये विनोदपूर्ण परिभाषाएँ देनी पड़ी हैं : "दर्शन वह है जिसका अध्ययन हमारे विश्वविद्यालयों और कान्फ़रेंसों के दर्शनविभागों में किया जाता है" तथा "दर्शन उन शब्दों का व्यवस्थित तरीके से दुरुपयोग है जिन्हें जान-बूझकर इसी काम के लिए बनाया गया है।"

फिर भी, हम दर्शन की कुछ मुख्य परिभाषक विशेषताएँ बताने की कोशिश कर लें : (१) दर्शन का काम हमारे संप्रत्ययों या विचारों को स्पष्ट करना है, और तदनुसार हमारे आधारभूत शब्दों के प्रयोग को अधिक साफ कर देना है। और चूँकि इसका जिन संप्रत्ययों से संबंध है वे बहुत ही सूक्ष्म होने हैं, इसलिए दार्शनिकों-द्वारा "आपका क्या मतलब है ?" प्रकार के प्रश्न बार-बार और विशेष रूप से पूछे जाते हैं। दर्शन के इस पक्ष को दार्शनिकों का "संप्रत्ययात्मक-विश्लेषणवादी" वर्ग विशेष महत्त्व देता है। (२) दर्शन सर्वाधिक सामान्य प्रश्नों और समस्याओं का विवेचन करता है : "कुर्सी क्या है ?" का नहीं बल्कि "भौतिक वस्तु क्या है ?" का; आपके और मेरे मन की बातों का नहीं बल्कि "मन क्या है ?" का ; आपके या मेरे स्वतंत्र कर्मों के मनीविज्ञान का नहीं बल्कि "स्वतंत्रता क्या है ?" का ; आपके या मेरे उचित या

अनुचित कर्मों का नहीं “बल्कि कर्म का औचित्य क्या होता है?” का । यह सामान्यता इतनी बड़ी है कि किसी भी विशेष विज्ञान की सीमाओं के अंदर नहीं समाती । असल में, कभी-कभी कहा भी गया है कि दर्शन “सभी विज्ञानों का समन्वय” है (हालाँकि इसका प्रायः प्रतिवाद किया जाता है) । (३) दर्शन का काम न प्रमाणों से अपुष्ट आनुपंगिक उक्तियों से आगे बढ़ता है और न प्रयोग से (दर्शन की कोई प्रयोगशाला नहीं होती), बल्कि तर्क और युक्ति से आगे बढ़ता है । दर्शन का विषय कितने ही महत्त्व का क्यों न हो अथवा उसका क्षेत्र कितना ही विस्तृत क्यों न हो, दैवी घोषणा की तरह के कथन (“जगत् मूलतः आध्यात्मिक है”) शायद ही दर्शन कहलाने के योग्य होंगे । ऐसा कथन केवल तभी इस योग्य होगा जब उसका मंडन (या खंडन) आप्तवचन, अंतः-प्रज्ञा या आस्था का आश्रय लेकर नहीं बल्कि तर्क के द्वारा होता है । उक्त चीजों का आश्रय लेना दर्शनोचित प्रणाली को त्याग देना है, भले ही कथन कितना ही सामान्य या महत्त्व का क्यों न हो । (४) दर्शन चरम प्रश्न पूछता है । वह ‘आप कैसे जानते हैं?’ प्रकार के प्रश्न पूछकर, जो कथन सबसे अधिक स्वतःप्रमाण प्रतीत होते हैं (जैसे “अ अ है”) उन तक के आधारों के बारे में छानबीन करके, प्रत्येक अन्य विषय की बुनियादों और पूर्वमायताओं की जाँच-पड़ताल करता है । वह सब विशेष विज्ञानों, कलाओं और धर्मशास्त्र के आधारों को लेकर प्रश्न पूछता और जाँच-पड़ताल करता है । दर्शन यह नहीं पूछता कि “लोगों के धार्मिक विश्वास क्या है?”, “उनकी धार्मिक संस्याएँ क्या हैं?” (जैसा समाजशास्त्री और मानवविज्ञानी पूछते हैं), बल्कि यह पूछता है कि “हम कैसे जानते हैं कि वे सत्य हैं? क्या उनका आधार ठोस है?”

निष्पक्ष रहने की चेष्टा करते-करते भी हो सकता है कि इन विशेषताओं की सूची बनाने में हमने स्वयं ही “दर्शन” की एक और प्रमाँवी परिभाषा दे डाली हो । जो भी हो, इस पुस्तक में हम “आलोचनात्मक” (विरलेपणात्मक) और “परिकल्पनात्मक” दोनों ही प्रकार के दर्शन की काफी अधिक चर्चा करेंगे । हम मानवीय स्वतंत्रता, मन, ईश्वर, शुभ और अनेक अन्य समस्याओं के बारे में जो विभिन्न सिद्धांत हैं उन्हें प्रस्तुत करेंगे और उनका मूल्यांकन करेंगे ; परन्तु इन गूढ़ और बहुत ही सूक्ष्म बातों की छानबीन संप्रत्ययों का एक ठोस आधार तैयार किए बिना व्यर्थ होगी । तदनुसार प्रत्येक समस्या की चर्चा के साथ हम ज्ञानविषयक प्रश्नों के स्पष्टीकरण और समाधान के लिए

एक अनिवार्य साधन के रूप में पहले प्रायः अर्थ-विषयक प्रश्नों की चर्चा करेंगे। प्रश्नों का विषय जो भी होगा, प्रक्रिया हम यही अपनाएँगे। मुख्य विषय ये होंगे : (१) तत्त्वमीमासा, जो वास्तविकता के स्वरूप का विवेचन करती है, अथवा, सरल शब्दों में, "क्या है ?" पूछती है। उदाहरण के तौर पर, "क्या केवल पुद्गल और ऊर्जा का ही अस्तित्व है ?" (क्या भौतिकवाद सही है ?), एक तत्त्वमीमासीय प्रश्न है। (२) ज्ञानमीमासा जो भी अस्तित्व में है उसके बारे में हमारे ज्ञान से सवध रखती है। हम कैसे जानते हैं कि भौतिक जगत् का अस्तित्व है, अन्य लोगों को चेतना है, कि इलेक्ट्रॉन, चुंबकीय क्षेत्र, ईश्वर तथा अन्य जितनी भी चीजें इन्द्रियगम्य नहीं हैं वे अस्तित्व रखती हैं ? (३) मूल्यमीमासा, विशेषतः नीतिशास्त्रीय प्रश्न (शुभ जीवन क्या है ? हमें किस प्रकार के कर्म करने चाहिए ?) तथा सौंदर्यमीमासीय प्रश्न (सौंदर्य क्या है ? किसी कलाकृति का मूल्य किस बात पर निर्भर होता है ? सौंदर्यात्मक अभिव्यक्ति, अर्थ, प्रतीकवाद इत्यादि क्या हैं ?)। परंतु प्रणाली सब में वही है। उससे हुए अर्थविषयक प्रश्नों का पर्याप्त विश्लेषण कर चुकने के बाद प्रत्येक विषय को लेकर दार्शनिक कार्य यह होगा कि इनमें से प्रत्येक क्षेत्र में जो-जो विश्वास है उसके आधार को जांचने की व्यवस्थित और तर्कपूर्ण चेष्टा की जाएगी।

निदर्शनात्मक परिभाषा

परिभाषा करने की जिन प्रणालियों की अब तक चर्चा की जा चुकी है उनमें शब्द का अर्थ अन्य शब्दों के द्वारा बताया जाता है, यानी वे शाब्दिक परिभाषाएँ थीं। परंतु, सब परिभाषाएँ शाब्दिक नहीं होती।

एक क्षण के लिए मान लीजिए कि हमारे पास केवल शाब्दिक परिभाषाएँ हैं। तब प्रत्येक शब्द की परिभाषा बताई जाएगी और ऐसा करते हुए अन्य शब्दों का प्रयोग किया जाएगा। ऐसा करना हमारे लिए केवल तभी उपयोगी होगा जब हम उन अन्य शब्दों का अर्थ पहले से जानते हों। हमें कैसे पता चलेगा कि उनके क्या अर्थ हैं ? जब उनके अर्थ को कोई और भी अन्य शब्दों के द्वारा समझाएगा और यह प्रक्रम आगे भी चलता रहेगा ? लेकिन, यह अनंत काल तक तो चल नहीं सकता ? क्या हमें अंत में एक ऐसी जगह नहीं पहुँच जाना होगा जहाँ शब्दों को अन्य शब्दों के साथ नहीं बल्कि सीधे वस्तुओं से जोड़ा

जाए ? अन्यथा हम सदा अपने शब्दों के चक्र में ही फँसे रह जाएंगे । यदि हम जल्दी या देर में ऐसी जगह नहीं पहुँचते जहाँ हम शब्द को सीधे वस्तु से जोड़ते हैं—कभी इशारे से, कभी अधिक जटिल अशाब्दिक उपायों से—तो शब्द-जगत् वस्तु-जगत् से सदा के लिए पृथक् हो जाएगा । शब्द के अर्थ को इशारे इत्यादि अशाब्दिक उपायों से स्पष्ट करने के तरीके को निदर्शनात्मक परिभाषा कहते हैं ।

निदर्शनात्मक परिभाषा में उस शब्द को छोड़कर जिसकी परिभाषा देनी है, किसी अन्य शब्द के प्रयोग की आवश्यकता नहीं होती । कोई कह सकता है कि तब तो उसे परिभाषा कहना ही नहीं चाहिए । लेकिन यह तो इस बात को लेकर एक शाब्दिक मतभेद हुआ कि हम “परिभाषा” शब्द का कितने विस्तार के साथ प्रयोग करना चाहते हैं । परन्तु, हम उसे परिभाषा कहें या न कहें, किसीको किसी शब्द का अर्थ समझाने का एक तरीका वह है ही । जैसा कि नाम से ही प्रकट है, निदर्शनात्मक परिभाषा आपको शब्द के वस्तुवर्थ का एक निदर्शन या नमूना बताती है । किसीको एक पीपल का पेड़ दिखाना “पीपल का पेड़” की निदर्शनात्मक परिभाषा देना होगा । “पीपल का पेड़” (और साथ ही इशारा भी करना) के अलावा और किसी भी शब्द का प्रयोग करने की यहाँ जरूरत नहीं है ।

शब्दों को दुनिया से जोड़ने के लिए हमें निदर्शनात्मक परिभाषा चाहिए । यह सबसे मौलिक प्रकार की परिभाषा होती है—इस बात में कि उसके बिना कोई भी अन्य प्रकार की परिभाषा शुरू तक नहीं की जा सकती । निदर्शनात्मक परिभाषा के बिना हम शब्दों के अर्थ सीखना शुरू ही कैसे कर पाते ? जब हमने अपना पहला शब्द सीखा था, तब यदि केवल अन्य शब्द बोले गए होते तो हम उसका अर्थ न सीख पाए होते, क्योंकि हमें उनके अर्थों का ही पता न होता । वास्तव में, संभवतः हमने साधारण जीवन में काम आनेवाले अधिकतर शब्द निदर्शन के द्वारा सीखे थे, हालाँकि अब वयस्क हो जाने पर शब्दों का एक विशाल भंडार हमारे पास हो जाने के बाद हम अधिकतर नए शब्दों को उन शब्दों की सहायता से सीखते हैं ।

हम किसी शब्द का अर्थ इशारे से कैसे सीख पाते हैं ? यदि माँ मेज की ओर इशारा करके कहती है “मेज”, तो इससे हम कैसे जान सकते हैं कि “मेज” या ब्या अर्थ है ? हम जान सकते हैं कि यह वस्तुविशेष “मेज” कहलाती है ;

पर वहाँ पर जो चीज है उसे कैसे जानेंगे ? क्या वह भी मेज है ? अब माँ एक और इशारा करेगी और कहेगी “कुर्सी” । फिर, यहाँ पर यह चीज क्या है ? यह दूसरी की अपेक्षा पहली के समान अधिक दिखाई देती है । हाँ, इसके लिए भी वह “मेज” कहती है । और वह कोनेवाली चीज ? वह भी कुछ-कुछ अन्यो की तरह लगती है । नहीं, इसके लिए वह कहती है “डेस्क” । जिन दो चीजों को उसने “मेज” कहा था वे उस चीज की अपेक्षा जिसे उसने “कुर्सी” कहा था, आपस में अधिक समान थे ।

या आपने सोचा होगा कि पहली मेज और दूसरी मेज परस्पर जितनी समान हैं उससे अधिक समान डेस्क और पहली मेज आपस में है । इससे आप परेशानी में पड़ गए थे । अब आपको बैठकर यह सोचना पड़ा कि डेस्क में ऐसी क्या बात है जो शेष दो चीजों से भिन्न है । आखिर डेस्क भूरे रंग की है, पहली मेज भूरे रंग की है और दूसरी मेज सफेद है । इसलिए वह बात रंग नहीं है । डेस्क वर्गाकार है, पहली मेज वर्गाकार है और दूसरी मेज गोलाकार है । इसलिए वह बात शकल भी नहीं है । हो सकता है कि डेस्क के ऊपर कुछ अजीब-सी दिखाई देनेवाली चीजें लगभग फर्श तक फैली हुई रही हो, जिन्हें आप खींचकर निकाल सकने थे, पर पहली और दूसरी मेज पर ऐसी कोई चीजें न रही हो । अथवा हो सकता है कि माँ कागज और कलम लेकर डेस्क पर लिखने का काम करती रही हो और यही वह भेद पैदा करनेवाली बात हो । इस प्रकार अपाकर्षण के क्रमिक प्रथम से (उन विशेषताओं को छांटते हुए जो एक नामवाली सभी चीजों में हो, पर वह नाम न रखनेवाली शेष चीजों में से किसी में न हो) आपको उस बात की काफी अच्छी जानकारी हो गई होगी जिससे माँ का इन शब्दों का प्रयोग करने समय अभिप्राय था ।

हम यह नहीं चाहते कि आप इसे उस प्रक्रम का एक हू-ब-हू सही वर्णन समझें जिसमें से आप शब्दों को सीखने समय गुजरे थे, खास तौर से बहुत छोटी आयु में यह प्रक्रम इतना अधिक सुव्यक्त शायद ही रहा होगा । फिर भी कुछ-कुछ इसी तरह का प्रक्रम चला होगा, अन्यथा वयस्क होने पर आप कभी इन शब्दों का प्रयोग अपने माता-पिता के समान न कर पाते, यहाँ तक कि उन शब्दों का भी नहीं जो ऐसी वस्तुओं के बोधक होते हैं जिन्हें आपने पहले कभी नहीं देखा । निश्चय ही, आपने उन्हें शब्दों की सहायता से नहीं सीखा ; ऐसे प्रौढ़ शायद ही होंगे जिन्होंने स्वयं से कभी यह पूछा हो कि “मेज” की परिभाषा क्या है ?

जाए ? अन्यथा हम सदा अपने शब्दों के चक्र में ही फँसे रह जाएँगे । यदि हम जल्दी या देर में ऐसी जगह नहीं पहुँचते जहाँ हम शब्द को सीधे वस्तु से जोड़ते हैं—कभी इशारे से, कभी अधिक जटिल अशाब्दिक उपायों से—तो शब्द-जगत् वस्तु-जगत् से सदा के लिए पृथक् हो जाएगा । शब्द के अर्थ को इशारे इत्यादि अशाब्दिक उपायों से स्पष्ट करने के तरीके को निदर्शनात्मक परिभाषा कहते हैं ।

निदर्शनात्मक परिभाषा में उस शब्द को छोड़कर जिसकी परिभाषा देनी है, किसी अन्य शब्द के प्रयोग की आवश्यकता नहीं होती । कोई कह सकता है कि तब तो उसे परिभाषा कहना ही नहीं चाहिए । लेकिन यह तो इस बात को लेकर एक शाब्दिक मतभेद हुआ कि हम “परिभाषा” शब्द का कितने विस्तार के साथ प्रयोग करना चाहते हैं । परन्तु, हम उसे परिभाषा कहें या न कहें, किसीको किसी शब्द का अर्थ समझाने का एक तरीका वह है ही । जैसा कि नाम से ही प्रकट है, निदर्शनात्मक परिभाषा आपको शब्द के वस्तुवर्थ का एक निदर्शन या नमूना बताती है । किसीको एक पीपल का पेड़ दिखाना “पीपल का पेड़” की निदर्शनात्मक परिभाषा देना होगा । “पीपल का पेड़” (और साथ ही इशारा भी करना) के अलावा और किसी भी शब्द का प्रयोग करने की यहाँ जरूरत नहीं है ।

शब्दों को दुनिया से जोड़ने के लिए हमें निदर्शनात्मक परिभाषा चाहिए । यह सबसे मौलिक प्रकार की परिभाषा होती है—इस बात में कि उसके बिना कोई भी अन्य प्रकार की परिभाषा शुरू तक नहीं की जा सकती । निदर्शनात्मक परिभाषा के बिना हम शब्दों के अर्थ सीखना शुरू ही कैसे कर पाते ? जब हमने अपना पहला शब्द सीखा था, तब यदि केवल अन्य शब्द बोले गए होते तो हम उसका अर्थ न सीख पाए होते, क्योंकि हमें उनके अर्थों का ही पता न होता । वास्तव में, संभवतः हमने साधारण जीवन में काम आनेवाले अधिकतर शब्द निदर्शन के द्वारा सीखे थे, हालाँकि अब वयस्क हो जाने पर शब्दों का एक विशाल भंडार हमारे पास हो जाने के बाद हम अधिकतर नए शब्दों को उन शब्दों की सहायता से सीखते हैं ।

हम किसी शब्द का अर्थ इशारे से कैसे सीख पाते हैं ? यदि माँ मेज की ओर इशारा करके कहती है “मेज”, तो इससे हम बंसे जान सकते हैं कि “मेज” का क्या अर्थ है ? हम जान सकते हैं कि यह वस्तुविशेष “मेज” कहलाती है ;

पर वहाँ पर जो चीज है उसे कैसे जानेंगे ? क्या वह भी मेज है ? अब माँ एक ओर इशारा करेगी और कहेगी “कुर्सी” । फिर, यहाँ पर यह चीज क्या है ? यह दूसरी की अपेक्षा पहली के समान अधिक दिखाई देती है । हाँ, इसके लिए भी वह “मेज” कहती है । और वह कोनेवाली चीज ? वह भी कुछ-कुछ अन्यों की तरह लगती है । नहीं, इसके लिए वह कहती है “डेस्क” । जिन दो चीजों को उसने “मेज” कहा था वे उस चीज की अपेक्षा जिसे उसने “कुर्सी” कहा था, आपस में अधिक समान थे ।

या आपने सोचा होगा कि पहली मेज और दूसरी मेज परस्पर जितनी समान है उससे अधिक समान डेस्क और पहली मेज आपस में हैं । इससे आप परेशानी में पड़ गए थे । अब आपको बैठकर यह सोचना पड़ा कि डेस्क में ऐसी क्या बात है जो शेष दो चीजों से भिन्न है । आखिर डेस्क भूरे रंग की है, पहली मेज भूरे रंग की है और दूसरी मेज सफेद है । इसलिए वह बात रंग नहीं है । डेस्क वर्गाकार है, पहली मेज वर्गाकार है और दूसरी मेज गोलाकार है । इसलिए वह बात शक्ल भी नहीं है । हो सकता है कि डेस्क के ऊपर कुछ अजीब-सी दिखाई देनेवाली चीजें लगभग फर्श तक फैली हुई रही हों, जिन्हें आप खींचकर निकाल सकते थे, पर पहली और दूसरी मेज पर ऐसी कोई चीजें न रही हों । अथवा हो सकता है कि माँ कागज और कलम लेकर डेस्क पर लिखने का काम करती रही हो और यही वह भेद पैदा करनेवाली बात हो । इस प्रकार अपाकर्षण के क्रमिक प्रक्रम से (उन विशेषताओं को छुटित हुए जो एक नामवाली सभी चीजों में हों, पर वह नाम न रखनेवाली शेष चीजों में से किसी में न हों) आपको उस बात की काफी अच्छी जानकारी हो गई होगी जिससे माँ का इन शब्दों का प्रयोग करने समय अभिप्राय था ।

हम यह नहीं चाहते कि आप इसे उस प्रक्रम का एक हू-ब-हू सही वर्णन समझें जिसमें से आप शब्दों को सीखते समय गुजरते थे ; खास तौर से बहुत छोटी आयु में यह प्रक्रम इतना अधिक सुव्यक्त शायद ही रहा होगा । फिर भी कुछ-कुछ इसी तरह का प्रक्रम चला होगा, अन्यथा वयस्क होने पर आप कभी इन शब्दों का प्रयोग अपने माता-पिता के समान न कर पाते, यहाँ तक कि उन शब्दों का भी नहीं जो ऐसी वस्तुओं के बोधक होते हैं जिन्हें आपने पहले कभी नहीं देखा । निश्चय ही, आपने उन्हें शब्दों की सहायता से नहीं सीखा ; ऐसे प्रौढ शायद ही होंगे जिन्होंने स्वयं से कभी यह पूछा हो कि “मेज” की परिभाषा क्या है ?

निदर्शनात्मक परिभाषाएँ देने और उन्हें सीखने का काम किसी चीज की ओर इशारा करने और एक शब्द का उच्चारण कर देने मात्र से कही अधिक विशद होता है। कम-से-कम इतना तो होता ही है कि इशारे और उच्चारण क्रम से अनेक बार किए जाते हैं, ताकि आप उस बात का चिंतन कर सकें जो एक ही नामवाली चीजों में समान है और उनमें नहीं है जिन्हें वह नाम नहीं दिया गया है। वास्तव में, मेज की ओर केवल एक बार इशारा किए जाने से आप न जान पाते कि अभिप्राय किससे है—स्वयं मेज से, उसके रंग से, उसकी शक्ल से, उसकी खड़ी स्थिति से, उसके उपादान से, या किसी अन्य विशेषता से।

मान लीजिए कि हम गोल्फ खेल रहे हैं और कि हमने गेंद को इस तरीके से मारा कि परिणाम अच्छा नहीं रहा। इसपर हमारे साथी ने हमसे कहा, “यह एक गलत स्लाइस रही।” जब भी हमारी गेंद सीधी नहीं जा पाती, वह बार-बार इस वाक्य को दुहराता है। यदि हम पर्याप्त रूप से समझदार है तो बहुत थोड़े समय में गेंद के सीधे न जाने पर “यह एक गलत स्लाइस रही” कहना सीख जाएंगे। लेकिन एक अवसर पर हमारा साथी हमसे कहता है, “इस बार स्लाइस नहीं है, यह तो हुक है।” अब हम चकरा जाते हैं कि बात क्या हुई, और यह जिज्ञासा होती है कि पहले की चोटों से इस चोट का फर्क किस बात में है। ज्योंही हम फर्क को समझ लेते हैं, हमारे शब्द-भंडार में एक नया शब्द जुड़ जाना है। परिणाम यह होता है कि गोल्फ के नौ प्वाइंट हो जाने के बाद हम इन दो शब्दों का सही प्रयोग करने में समर्थ हो जाते हैं और शायद कई अन्य शब्दों का भी, जैसे “डिवट”, “नम्बर पाँच आयर्न”, “अप्रोच शॉट”, और वह भी बगैर किसी के यह बताए कि इन शब्दों का क्या अर्थ है। वास्तव में, ऐसा हो सकता है कि हम वर्षों तक गोल्फ खेलते रहें और “स्लाइस” की यह कोशगत परिभाषा न बता सकें : ‘गेंद को इस तरह से मारना कि डबे का अग्रभाग गेंद के अग्रभाग के आरपार अंदर की ओर झुक जाए और फलत गेंद भागती हुई (दाएँ हाथ से खेलनेवाले खिलाड़ी की) दाईं ओर मुड़ जाए ।’”

और, इशारा करना भी सदैव काम नहीं देगा। आप निश्चय ही विचारों, संवेगों या संकल्प की ओर इशारा नहीं कर सकते। आप भय या दुश्चिन्ता की ओर इशारा नहीं कर सकते—केवल इनकी अभिव्यक्तियों की ओर इशारा कर सकते हैं। आप इन शब्दों का अर्थ सीधे तरीके से बता ही नहीं सकते—आप, जब आपका लड़का भयभीत हो, उसके मन के मदर प्रविष्ट होकर यह नहीं कह सकते कि “यह भय है।” पर, जब वह भय का प्रत्येक लक्षण प्रकट करता हो तब आप उसके व्यवहार को बारीकी से देखकर यह कह सकते हैं कि “जब आपका व्यवहार ऐसा हो तब आप भयभीत होते हैं।” ऐसा करते हुए हम यह मान लेते हैं कि जब एक आदमी भयभीत होता है तब वह बहुत-कुछ उसी तरह व्यवहार करता है जिस तरह दूसरा आदमी भयभीत होने पर करता है, कम-से-कम इतना काफी साम्य दोनों के व्यवहारों में होता है कि दोनों की मन स्थितियों के लिए एक ही शब्द का प्रयोग करना निरापद होता है। क्योंकि, आप सदैव सही नहीं बता सकते, इसलिए कभी-कभी आप किसी मन-स्थिति को “भय” कह देते हैं और बाद में सूक्ष्म जाँच से उसे “दुश्चिन्ता” कहते हैं।

“परिवर्तन” और “पुनः” जैसे अमूर्त-प्रत्ययों के बोधक शब्दों के अर्थ तक इशारों से बताए जा सकते हैं—निश्चय ही इन्हे हमने कभी शब्दों की सहायता से नहीं सीखा। (शब्दों के द्वारा इनकी परिभाषा बताने की कोशिश करके देखिए।) आपने जब अपने पड़ोसी की कार को हर रोज अपने मकान के सामने खड़ी देखा और फिर देखा कि वह बगल के दरवाजे पर खड़ी रहने लगी है, तब माँ को यह कहते सुना : अब वह एक भिन्न स्थान पर खड़ी रहती है। परंतु वह यह भी कह सकती थी : “अच्छा ! अब तो स्थान का परिवर्तन हो गया है।” और कहो आप यह न समझ बैठें कि “परिवर्तन” का अर्थ केवल “कार का भिन्न स्थान पर खड़ी होना” होता है, इस डर से उसने अगले दिन इसी शब्द का प्रयोग एक विल्कुल भिन्न चीज—मौसम के बदलने या अड़ो की कीमतें एकाएक बढ़ जाने के लिए किया। अपाकर्षण के क्रमिक प्रक्रम से आप सीख गए कि “परिवर्तन” शब्द का कंसे प्रयोग करना है। अथवा, जब आपके मकान के सामने उस कार का टायर फटा और अगले दिन वही एव दूसरी कार का भी यही हाल हुआ, तब माँ ने कहा, “अरे, वही बात पुनः हो गई।” पर, आपने सीखा यह कि “पुनः” शब्द

का कारणों के टायर फटने से कोई संबंध नहीं है, और यह तब जब मैं ने आपके दूसरी चार मेज पर शोरवा गिरा देने पर इसी शब्द का प्रयोग किया। और इसी प्रकार पुनरावृत्ति तथा अपाकर्षण के क्रमिक प्रक्रम से आप यह जान पाए (हालांकि हू-ब-हू इन शब्दों में बिल्कुल नहीं) कि "पुनः" शब्द का किसी घटना या घटना के किसी प्रकार से कोई संबंध नहीं है, बल्कि घटनाओं की आवृत्ति से है। और हर मामले में आपने शब्द के अर्थ को निदर्शन से सीखा—शब्द के अर्थ को शब्दों की सहायता से, उसके प्रयोग का कोई उदाहरण अपने सामने देखे बिना, समझने में समर्थ आप बहुत बाद में जाकर हुए।

क्या कोई ऐसे शब्द हैं जिनकी परिभाषा केवल निदर्शन से की जा सकती हो? यह बात साफ है कि यदि भाषा को दुनिया में कोई ठिकाना पाना है तो कुछ शब्दों की निदर्शनात्मक परिभाषा देनी होगी। परंतु इससे अभी इस प्रश्न का निर्णय नहीं हुआ कि "विल्ली" इत्यादि किसी विशेष शब्द का अर्थ इशारे से सीखना होता है या नहीं।

कभी-कभी यह पूछा जाता है कि "क्या अपरिभाष्य शब्द होते हैं?" यदि इस प्रश्न में "परिभाषा करना" शब्द मोटे अर्थ में लिया गया है जिसके अनुसार शब्द की परिभाषा करने का मतलब किसी भी तरीके से उसका अर्थ बताना है, तो उत्तर स्पष्टतः "नहीं" है। अगर दूसरे को यह बताने का कोई तरीका न हो कि एक शब्द से आपका क्या अभिप्राय है, तो उसका अर्थ बताया ही नहीं जा सकता, और वह शब्द कदापि एक सर्वमान्य प्रतीक नहीं बन सकेगा। वह आपके निजी शब्द-भंडार का एक अंग बन सकता है, जिसे आप स्वयं से बात करने में इस्तेमाल कर सकेंगे, पर सार्वजनिक भाषा का अंग कभी न बन सकेगा।

परंतु यदि इस प्रश्न को पूछनेवाले का अभिप्राय यह पूछना है कि क्या ऐसे शब्द होते हैं जिनकी परिभाषक विशेषताएँ (अन्य शब्दों की सहायता से) समझाई नहीं जा सकती—अर्थात् जिनका अर्थ अन्य शब्दों की सहायता से नहीं बल्कि केवल निदर्शन (इशारे) से बताया जा सकता है, तो प्रश्न विवादास्पद है। विवाद का रूप इस तरह का हो सकता है।

अ—कुछ शब्दों की, मुख्यतः उनकी जो मौलिक इंद्रियानुभवों के सूचक होते हैं, जैसे "लाल", "रंग", "तीखी", "तिक्त", "कड़वा", "भय", "क्रोध", "प्रेम",

“विचार” इत्यादि, शब्दों की सहायता से कतई परिभाषा नहीं दी जा सकती ।

“भय” शब्द का अर्थ शब्दों के द्वारा कौन बता सकता है ? भय एक ऐसी चीज है जिससे प्रत्येक व्यक्ति निजी अनुभव से परिचित होता है, पर “भय” शब्द की शब्दों की सहायता से कौन परिभाषा बता सकेगा ? आप मनोविज्ञान-संबंधी ये बातें बता सकते हैं कि किन परिस्थितियों में लोगों के अंदर यह सबेग पैदा होना है, या जब भय का अनुभव होता है तब तनिका-तन की क्या अवस्था होती है, अथवा किन चीजों से भय होता है, या भय की मनोविश्लेषणपरक व्याख्या क्या है ? लेकिन, यह सब “भय” शब्द की परिभाषा कतई नहीं है, बल्कि भय नामक चीज के बारे में बताया गए तथ्य हैं और इन सारे वर्णनों में “भय” शब्द के अर्थ से परिचय पहले से निहित है । यही बात बहुत-से अन्य शब्दों पर भी लागू होती है : जैसे, “लाल” शब्द की कोई क्या परिभाषा देगा ? शायद ऐसा लगे कि यहाँ समस्या कुछ आसान है, क्योंकि इसकी परिभाषा हम प्रकाश की तरंग की लंबाई बताकर दे सकते हैं । पर यहाँ फिर एक गड़बड़ी है । जिसकी हम परिभाषा चाहते हैं वह हमें दिखाई देनेवाले एक रंग का नाम बतानेवाला शब्द है—और जो हमें दिखाई देता है वह तरंग की लंबाई नहीं है । प्रकाश की तरंगें (५५०-७०० ऐंस्ट्रम मात्राओं के अंदर) जो रंग हम देखते हैं उनके साथ सहसंबंधित मात्रा है, स्वयं यह रंग नहीं है । हम यह कह सकते हैं कि जब मैं लाल रंग देखता हूँ तब अमुक लंबाई की प्रकाश-तरंगें इस रंग की वस्तु से निकलकर मेरी आँखों तक आती हैं, जब मैं नारंगी रंग देखता हूँ—इत्यादि । परंतु इस लंबाई की प्रकाश-तरंगों की उपस्थिति केवल एक अनुपगामी विशेषता है । मैं यह जानना चाहता हूँ कि “लाल” शब्द का क्या अर्थ है, यह नहीं कि लाल रंग किससे सहसंबंधित है । और यह बात ऐसी है जो शब्दों के द्वारा कतई नहीं बताई जा सकती ; केवल अपना ही साक्षात् अनुभव मुझे यह बता सकता है । यदि आप जन्म से अंधे हैं तो मैं शब्दों की किसी भी -संख्या से आपको “लाल” का अर्थ कदापि नहीं बता सकता, मैं केवल प्रकाश-तरंग इत्यादि अनुपगामी विशेषताओं के बारे में बता सकता हूँ । यदि आपने - लाल रंग देखा है तो शब्द अनावश्यक है, और यदि आपने नहीं देखा तो वे व्यर्थ हैं । संक्षेप में, यह उन चरम शब्दों में से एक है जिनकी मदद से अन्य शब्दों की परिभाषा बताई जा सकती है, पर जिनकी स्वयं अन्य शब्दों की सहायता से परिभाषा नहीं बताई जा सकती । यहाँ भाषा का जगत् से सीधा संपर्क होता है, और अधिक भाषा का प्रयोग करने से कोई लाभ नहीं होता,

क्योंकि “लाल” इत्यादि शब्द स्वयं भाषा की बुनियाद है। भौतिकी के उन चरम कणों के समान जो भौतिक जगत् का निर्माण करनेवाले पद हैं, इन्हें भी और खंडों में नहीं तोड़ा जा सकता।

व—पर क्या “लाल” इत्यादि शब्द शब्दों की सहायता से अपरिभाष्य हैं ? हम मान लेते हैं कि “लाल” की परिभाषा तरंग-दैर्घ्य के रूप में नहीं दी जा सकती। पर क्या हम “लाल” की इन शब्दों में परिभाषा नहीं दे सकते कि यह एकमात्र वह रंग है जो तरंगों की अमुक परास के अंदर स्थित लंबाईया से नियत रूप से संबद्ध है, अथवा शायद इन शब्दों में कि यह वह रंग है जो स्पेक्ट्रम के एक निर्दिष्ट स्थान पर स्थित होता है ? यह लाल का तरंग की एक लंबाई से सीधा तदात्मिकरण नहीं है, बल्कि “लाल” की यह परिभाषा है कि यह वह एकमात्र रंग है जो उस तरंग-दैर्घ्य के साथ संबद्ध है। यह सतीतप्रद क्यों नहीं है ?

अ—परंतु आप कृपया परिभाषक और अनुपगी विशेषताओं के अंतर को ध्यान में रखें। आपने जो परिभाषा बताई है वह वही गलती करती है जिसे हम दोनो अस्वीकार करते हैं, हालांकि उतने भद्दे ढंग से नहीं। हम लाल रंग देखते हैं। बहुत ठीक। अब मान लीजिए कि कालांतर में हमें यही रंग तरंग दैर्घ्यों की अनुपस्थिति में भी दिखाई देता है, जैसे लाल बिंदुओं के आँखों के आगे दिखाई देने पर या स्वप्न में। यदि इन असाधारण स्थितियों में हमें लाल रंग कभी न भी दिखाई दे, तब भी ऐसी कल्पना हमेशा की जा सकती है कि जिन स्थितियों में हम नियमित रूप से विभिन्न रंग देखते हैं वे बदल गई हैं। तब हम नहीं कह सकेंगे कि लाल उस तरंग दैर्घ्य से संबद्ध है। आखिर यदि लाल किसी अन्य तरंग-दैर्घ्य से संबद्ध हो जाए तो फिर भी वह लाल ही रहेगा। इसलिए वह तरंग दैर्घ्य “लाल” की परिभाषा का अंग नहीं बन सकता। जैसे इस्पात का निर्माण कार्यों में इस्तेमाल बढ़ हो जाने के बाद भी वह इस्पात ही रहेगा, वैसे ही लाल एक विशेष तरंग-दैर्घ्य से सहसंबंध न रखने के बाद भी लाल ही रहेगा, बशर्तें वह तब भी वैसा ही दिखाई दे जैसा अब दिखाई देता है। यही बात तब भी रहेगी जब स्पेक्ट्रम में रंग वर्तमान क्रम में दिखाई देने बढ़ हो जाएं। तथ्य यह है लाल को हम कहीं देखें, किन्हीं सहचारियों या सहसंबंधों के साथ देखें, किसी क्रम या विन्यास में देखें, रहेगा वह सदैव लाल ही।

ब—क्या हम यह नहीं कह सकते कि “लाल” शब्द उस रंग का नाम है जो सामान्य आँख को या सामान्य दृष्टाओं में सामान्य आँख को ५५०-७०० ऐंग्स्ट्रम मात्राओं की लंबाईवाली प्रकाश-तरंगों के प्रभाव से दिखाई देता है ? तब ये अपवाद बाधक नहीं रहेंगे ।

अ—पर, मान लीजिए कि आँख की बनावट बदल जाती है या प्रकाश के नियम ही बदल जाते हैं, जिससे इस लंबाई की प्रकाश-तरंगों के दृष्टिपटल से टकराने पर हर किसी को लाल दिखाई देना बंद हो जाता है ? जैसे इन भौतिक स्थितियों के अभाव में लोगों को कभी-कभी लाल दिखाई देना संभव है, ठीक वैसे ही यह भी संभव है कि लोग उनके अभाव में सदा ही लाल देखने लगें ।

ब—किंतु ये सब बदले हुए नियम और बदली हुई स्थितियाँ तो काल्पनिक हैं—तथ्य यह है कि हम एक निश्चित तरंग-दैर्घ्यवाले प्रकाश की उपस्थिति में लाल नियमित रूप से देखते हैं ।

अ—ठीक है, पर इससे क्या हुआ ? यदि इन भौतिक स्थितियों की गैर-मौजूदगी में हम लाल देखें, तो भी होगा वह लाल ही । जब तक ऐसा होता है, तब तक स्थितियाँ परिभाषक विशेषताएँ नहीं बन सकती । यदि इस्पात का निर्माण-कार्य में उपयोग बंद हो जाता है, तो फिर भी वह इस्पात होगा । इस कथन के सच होने के लिए यह जरूरी नहीं है कि इस्पात का निर्माण-कार्यों में उपयोग बंद हो जाए । वेन की इस सूक्ति को याद रखिए : “जब हम यह जानना चाहते हैं कि कोई प्रस्तावित परिभाषा सही है या गलत, तब इसकी व्यावहारिक कसौटी वास्तव में यह होती है कि हम परिस्थितियों में कोई संभव परिवर्तन करके, जिसे हम परिभाष्य पद के वस्तुत्व में बनाए रखना चाहते हैं उसे बाहर करके या जिसे हम बाहर रखने के लिए वृत्तसंकल्प हैं उसे उसमें शामिल करके, यह देखें कि परिभाषा भंग हो जाती है या नहीं ।” प्रस्तुत मामले में जितनी भी स्थितियों का प्रस्ताव किया गया है वे सब परिस्थितियों में परिवर्तन की आसानी से कल्पना करके भंग हो जाती हैं । इस बात से भी यह पता चलता है कि ये केवल अनुपमी विशेषताएँ हैं—लाल की मानो बाहरी सज्जा मात्र हैं, स्वतः लाल नहीं ।

ब—हो सकता है । पर, एक और विचारणीय बात है जो शायद आपके दिमाग में नहीं आई । आप कहते हैं कि जो जन्म से अंधा है वह कभी “लाल”

शब्द का अर्थ नहीं जान सकता, क्योंकि यह एक रंग है और वह रंग नहीं देख सकता। परंतु वह इस शब्द का उतना ही सही प्रयोग करने में समर्थ हो सकता है जितना सही बाकी लोगो में से कोई भी करता है। हो सकता है कि इस शब्द का वह जो प्रयोग करता है उसमें कभी कोई गलती हो ही नहीं। वह शायद प्रकाश के तरंग-दैर्घ्य को बतानेवाली मशीन की सूई को अपनी उँगलियों से स्पर्श करके सदैव यह बता सकेगा कि चीज लाल है। यदि वह इस शब्द का अर्थ नहीं जानता तो “लाल” शब्द का सदैव इतना सही प्रयोग कैसे कर सकेगा ?

अ—यहाँ भी हम फिर अनुपगी विशेषताओं में अटक गए हैं। “लाल-गोल” का उदाहरण याद है ? मान लीजिए कि कौन-सी चीजें लाल हैं, यह जिस आदमी को पता करना है वह अघा है। पर, उसे किसी विश्वसनीय आदमी ने बता दिया है कि प्रत्येक लाल चीज गोल और प्रत्येक गोल चीज लाल होती है। प्रत्येक दूसरी की अनुपगी है। अब वह चीज को छूकर और उनकी शक्ल को मालूम करके आसानी से यह कह सकेगा कि “यह लाल है” या “यह लाल नहीं है।” चीज के लाल होने के बारे में उसका कथन उतना ही विश्वसनीय होगा जितना उसका जो देख सकता है। कोई बाहरी आदमी शायद यह जान भी नहीं पाएगा कि वह देख नहीं सकता बल्कि केवल चीज की गोलाई को इस बात का पक्का सकेत मान रहा है कि वह लाल भी है। हाँ, वह “लाल” शब्द का सही प्रयोग करेगा—तब तक जब तक कि लालिमा और गोलाई सौभाग्य से एकसाथ बनी रहती हैं। जिस क्षण यह पूर्ण सहस्रबन्ध समाप्त हो जाएगा, वह रंग को बिल्कुल नहीं बता पाएगा। क्या आप नहीं समझे ? वह आदमी नहीं जानता कि “लाल” का क्या अर्थ

। वह नहीं जानता कि लाल होने के लिए चीज को कैसी दिखाई देना चाहिए। निश्चय ही गोल दिखाई देना नहीं—और फिर भी इसके अलावा कुछ और है ही नहीं जिसका वह अनुसरण करे।

अतः “लाल” शब्द रंग के उस गुण का सूचक है जिसका अघा व्यक्ति अनुभव करने में ही असमर्थ है। अघा यह जान ही नहीं सकता कि वह क्या है जिससे आँखोंवाले आदमी का इस शब्द से अभिप्राय होता है। वह केवल इतना जान सकता है कि “लाल” शब्द किसी क का बोधक है जो प ओ से और ग-ओ से भिन्न होता है। वह भी भेद कर सकता है, वस्तु लालिमा सदैव अन्य ऐसी विशेषताओं के साथ रहती हो जिनका वह

पता कर सकता हो ; पर चीज की लालिमा के आधार पर वह कदापि भेद नहीं कर सकता ।

व जो देखने में समर्थ है उससे क्या आशा रखी जाए ? क्या वह "लाल" शब्द के प्रयोग के लिए कोई कसौटी बता सकता है ?

अ आवश्यक ही वह एक कसौटी जानता है—अन्यथा वह नहीं जान पाएगा कि "लाल" शब्द का कब प्रयोग करना है और कब नहीं । परन्तु कसौटी केवल यह है कि यह रंग-विशेष उसकी चेतना के सामने प्रस्तुत हो । वह जानता है कि इस रंग का अन्य रंगों से कैसे भेद करना है, पर इसे शब्दों के द्वारा व्यक्त करने का कोई तरीका नहीं है और इसलिए वह इस कसौटी को उन्हें नहीं बता सकता जो लाल को नहीं देखते । संक्षेप में, "लाल" शब्द के प्रयोग के लिए उसके पास कसौटी तो है, पर उसे वह शब्दों में नहीं बता सकता, जो कुछ भी शब्दों के द्वारा बताया जा सकता है वह अनुपगम विशेषता निकलती है । 'लाल' की पारिभाषिक विशेषताओं को इस तरह नहीं बताया जा सकता कि अन्य रंगों से इसका भेद किया जा सके । इस प्रकार आप समझ गए होंगे कि "लाल" शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य है ।

यह न समझें कि विवाद खत्म हो गया है, पर यहाँ हम झंझट और अधिक चर्चा नहीं करेंगे ।

३. अस्पष्टता

किसी शब्द की परिभाषा देना प्रायः इतना कठिन क्यों होता है ? शब्द की अनेकार्थकता उसकी परिभाषा देने के काम में कठिनाई उत्पन्न करनेवाली नहीं होती । अनेकार्थक शब्द के प्रत्येक अर्थ के लिए केवल एक अलग परिभाषा दे देनी होती है । कहीं बड़ी कठिनाई भाषा की वह व्यापक विशेषता है जिसे अस्पष्टता कहते हैं । "अस्पष्ट" "सुस्पष्ट" का उल्टा है । सन्दर्भानुसार जो शब्द और शब्द-समुच्चय अस्पष्ट होते हैं उनमें सुस्पष्टता का अभाव होता है । परन्तु शब्दों में सुस्पष्टता का अभाव अनेक तरीकों से होता है ।

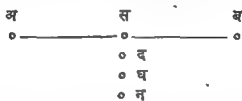
१—अस्पष्टता का सबसे सरल रूप तब दिखाई देता है जब शब्द की प्रयोज्यता और अप्रयोज्यता के बीच कोई सुस्पष्ट विभाजक रेखा नहीं होती । कुछ परिस्थितियों में शब्द का स्पष्ट प्रयोग किया जा सकता है, अन्य परिस्थितियों में उसका प्रयोग स्पष्ट निषिद्ध है, पर बीच में कुछ ऐसा सदिग्ध

क्षेत्र होता है जिसके बारे में यह नहीं कहा जा सकता है कि शब्द लागू होता या नहीं। लाल क्रमशः नारंगी रंग में बदल जाता है और नारंगी रंग क्रमशः पीले में बदल जाता है। एक काम जो सरल था, उत्तरोत्तर कम सरल होता जाता है और अंत में सरल न रहकर कठिन हो जाता है। आप सदैव बहुत धीमे गाड़ी चला सकते हैं, पर यदि आप प्रति दिन चाल को एक मील प्रति घंटा बढ़ाते जाएँ, तो एक समय ऐसा आएगा जब आप गाड़ी तेज चला रहे होंगे। लेकिन धीमे और तेज के बीच कोई साफ सीमारेखा नहीं है। यदि एक आदमी किसी आवासीय क्षेत्र में ६० मील प्रति घंटे की चाल से गाड़ी चला रहा है, तो स्पष्टतः वह तेज जा रहा है और १५ मील प्रति घंटे की चाल से वह धीमे जा रहा है। पर यदि वह ३० मील की चाल से जा रहा हो तो? निश्चय ही (इस संदर्भ में) “तेज” की मनमाने ढंग से यह परिभाषा दी जा सकती है कि तेज वह है जो “उस क्षेत्र में विज्ञापित चाल-सीमा से अधिक” हो। यदि वह चाल-सीमा २५ मील है तो वह तेज चला रहा है। पर यदि उसी चाल से वह ३५ मील की चाल-सीमा वाले क्षेत्र में गाड़ी चलाता है तो वह तेज नहीं चला रहा है। “तेज” शब्द का साधारण व्यवहार में जिस तरह प्रयोग किया जाता है वह सुस्पष्ट नहीं बल्कि अस्पष्ट है। बढ़ती हुई चाल में कोई एक बिंदु ऐसा नहीं है जिसपर पहुँचकर गाड़ी का धीमा चलना रुक जाए और तेज चलना शुरू हो जाए। अनिश्चितता का एक विशाल क्षेत्र ऐसा है जिसके अंदर कोई यह नहीं कह सकता कि वह गाड़ी तेज चला रहा है या नहीं। (यह ध्यान देने की बात है कि इस शब्द का प्रयोग संदर्भ पर भी निर्भर करता है। जो चाल साइकिल के लिए तेज है वह इंजन से चलनेवाली गाड़ी के लिए धीमी होती है; जो ऐसी गाड़ी के लिए तेज है वह हवाई जहाज के लिए धीमी है; और जो भीड़भाड़ की जगह में किसी कार के लिए तेज मानी जाएगी वही उसी कार के लिए खुली सड़क पर धीमी होगी। अतः “तेज” शब्द संदर्भ-सापेक्ष है—परंतु फिर भी इनमें से प्रत्येक संदर्भ में अस्पष्ट है।)

अस्पष्टता भाषा की ऐसी विशेषता नहीं है जो सदैव अवांछनीय हो। वास्तव में अस्पष्ट शब्द बिल्कुल अपरिहार्य होते हैं। यदि आप ठीक-ठीक जानते हैं कि एक व्यक्ति-विशेष किस चाल से गाड़ी चला रहा था, तो आपको “तेज” और “धीमे” शब्दों का प्रयोग करने की जरूरत नहीं है। आप केवल चाल बता दीजिए। परंतु यदि आप ठीक-ठीक नहीं जानते, तो आप कुछ

अस्पष्टता के साथ "६५ के आस-पास" कह सकते हैं, या और भी अधिक अस्पष्टता के साथ "कुछ तेज" कह सकते हैं। असल में हमारे पास अस्पष्ट शब्दों का एक पूरा सिलसिला ही है, जैसे, "धीमा", "मध्यम", "कुछ तेज", "बहुत तेज"। जब जानकारी निश्चित नहीं होती तब हमें इनका इस्तेमाल करने की जरूरत होती है। लेकिन, प्रायः बिल्कुल भी जानकारी न होने की अपेक्षा अनिश्चित जानकारी का होना अच्छा होता है।

इस प्रकार असंख्य शब्द अस्पष्ट होते हैं। "ध्रुवीय (विपरीत) शब्द" साफ उदाहरण है : तेज, धीमा; सरल, कठिन; सख्त, मुलायम; उजाला, अंधेरा; गरम, ठंडा; बड़ा, छोटा; इत्यादि। इनमें से प्रत्येक क्रमशः दूसरे में बदल जाता है। कही भी ऐसा बिंदु नहीं मिलेगा जहाँ रेखा खींचकर कहा जा सके कि "यहाँ पर चीज का छोटा होना रुक जाता है और वह बड़ी होने लगती है" अथवा "बीच" शब्द को लीजिए।



अ से ब की ओर एक सीधी रेखा में जाते हुए आपको स को पार करना होगा ; स को हम निस्संकोच अ और ब के बीच में स्थित कहेंगे। पर क्या द अ और ब के बीच में स्थित होगा ? यहाँ शायद हम कुछ हिचकिचाहट महसूस करेंगे। हाँ, बिल्कुल बीच में तो नहीं, पर उसके काफी निकट ; बीच में स्थित कहा जा सकता है। उदाहरणार्थ, साधारणतः हम कहेंगे कि मथुरा आगरा और दिल्ली के बीच में है, हालाँकि वह उन दोनों को मिलानेवाली सीधी रेखा के ऊपर नहीं है। (ठीक इसी अर्थ में कोई भी शहर आगरा और दिल्ली के बीच में नहीं होगा, क्योंकि उनको मिलानेवाली सीधी रेखा पृथ्वी के अंदर से होकर गुजरेगी। यदि आपने "बीच में स्थित" का अर्थ "उन दोनों को जोड़नेवाले बृहद् वृत्त के चाप पर स्थित" निश्चित किया हो, तो भी शायद कोई नगर ठीक इस चाप की रेखा पर नहीं होगा।) मान लीजिए कि तब हमारा उत्तर 'हाँ' होता है। फिर घ के बारे में क्या कहा जाएगा ? क्या यह अ और ब के बीच में है ? यदि द बीच में है तो यह कहना मुश्किल है कि घ नहीं है—वह द के इतने निकट है कि द बीच

में है और घ बीच में नहीं है, कहना कुछ मनमानी बात लगती है। फिर न के बारे में क्या कहेंगे ? यहाँ भी यह सिद्धांत लागू होगा : घ अ और व के बीच में है और न घ के बिल्कुल आगे है, अतः न को भी——। इसी प्रकार आगे चलते-चलते हम एक ऐसे बिंदु पर पहुँच जाते हैं जो दस हजार मील दूर होते हुए भी अ और व के बीच में है।

निश्चय ही वह बिंदु—उसे क कह लीजिए—अ और व के बीच में नहीं है। फिर भी घ तो हमारी मान्यता के अनुसार बीच में है ही। संगति कैसे रखी जाए ? घ और न के मध्य विभाजक रेखा खींच देना तो उचित नहीं लगता : तब घ तो बीच में होगा और न बीच में नहीं होगा, जबकि है वे इतने पास-पास। पर यही बात न और प के बीच रेखा खींचने से होगी, प और फ के बीच रेखा खींचने से होगी तथा आगे भी। कोई भी स्थान ऐसा नहीं मिलेगा जहाँ विभाजक रेखा खींचना संतोषप्रद हो। यह “फिसलन-वाले ढाल से उतरने” की जैसी कठिनाई है : आप शिखर से नीचे जाना चाहते हैं (आप यह मानना चाहते हैं कि केवल स ही नहीं बल्कि अन्य बिंदु भी अ और व के बीच में स्थित हैं) ; परंतु जब आप एक बार ढाल पर उतरने लगते हैं तब ऐसा नहीं लगता कि तल से पहले आप कहीं रुक सकेंगे ; और आप यह भी नहीं चाहते कि तल पर ही जाकर रुकें। विभाजक रेखा आप इच्छानुसार कहीं भी खींचकर देख लें, आपका शब्द के प्रचलित प्रयोग से विरोध होकर रहेगा।

आप कह सकते हैं कि यह विशेष कठिनाई प्रकृति के दोष से पैदा होती है, हमारे दोष से नहीं। किसी शब्द के प्रयोग का क्षेत्र निर्धारित करने के लिए कहीं विभाजक रेखा हम सिर्फ इस वजह से नहीं खींच सकते कि प्रकृति ने हमारे आगे एक सांतत्यक रेखा है जिससे संतोषजनक रूप से विभाजक रेखा खींचने का काम असंभव बन जाता है। यदि फिर भी हम ऐसी रेखा खींचना चाहें तो यह मनमाने ढंग से ही हो सकेगा।

कभी-कभी इस या उस विशिष्ट उद्देश्य से हमें ऐसा करना पड़ता है, हालाँकि ऐसा करते हुए हमें कष्ट का अनुभव होता है। हमें उत्तीर्ण-श्रेणी और अनुत्तीर्ण-श्रेणी के बीच विभाजक रेखा खींचनी पड़ती है, जैसे ३३ पर, हालाँकि ३२ प्राप्तांक और ३४ प्राप्तांक के बीच अधिक अंतर नहीं है—निश्चय ही यह अंतर उस अंतर से कहीं कम है जो ३४ अंक पाकर उत्तीर्ण

होनेवाले और १०० अंक पाकर उत्तीर्ण होने वाले के बीच है। परंतु रेखा कहीं पर खींचने के लिए हम मजबूर हैं। साधारणतः हम "नगर" शब्द के प्रयोग के क्षेत्र और "कस्बा" शब्द के प्रयोग के क्षेत्र के बीच सूक्ष्म भेद नहीं करते, परंतु आंकड़ों से संबंधित उद्देश्यों की पूर्ति के लिए जनगणना-विभाग को कहीं न कहीं विभाजक रेखा खींचनी पड़ती है, और इसलिए यह रेखा २५०० पर खींची गई है। २४९९ की आवादी वाले कस्बे में एक बच्चा पैदा होता है, और तब देखिए कि वह फौरन नगर बन जाता है। लेकिन, सामान्य प्रयोग में ऐसी बारीक रेखा हम नहीं खींचते, क्योंकि हमें इसका कोई औचित्य नहीं दिखाई देता। इस प्रकार, सामान्य प्रयोग में ये शब्द अस्पष्ट ही रहते हैं।

यहाँ तक हम जिस तरह की अस्पष्टता पर विचार करते रहे वह बिल्कुल सरल थी : एक रेखा होती है जिसके एक सिरे पर विचाराधीन शब्द निश्चित रूप से लागू होता है और दूसरे सिरे पर निश्चित रूप से लागू नहीं होता, पर जिसके बीच के भाग में हम नहीं कह सकते कि शब्द लागू होता है या नहीं (एक नया और मनमाना प्रयोग चला देने से बात दूसरी होगी)। परंतु तब क्या होगा जब रेखा एक न हो बल्कि अनेक हो, और वे भी सब एक-दूसरी को काटती हों ?

२—शब्द के प्रयोग की अनेक कसौटियाँ हो सकती हैं। इस कथन से हमारा मतलब अर्थों की विविधता नहीं है : शब्द के अनेक अर्थ हो सकते हैं और इसके बावजूद प्रत्येक अर्थ में शब्द के प्रयोग की एक निश्चित कसौटी हो सकती है। यह अस्पष्टता नहीं है। हमारा यह मतलब भी नहीं है कि किसी शब्द के लागू हो सकने के लिए अनेक शर्तें हों जिनका पूरा होना जरूरी होता हो, जैसे "त्रिभुज" शब्द के उदाहरण में। किसी आकृति के त्रिभुज होने के लिए अनेक शर्तों की पूर्ति आवश्यक है, लेकिन फिर भी यह शब्द अस्पष्ट नहीं है। यहाँ हमारा मतलब केवल यह है कि शब्द के प्रयोग को निर्धारित करनेवाली शर्तों का कोई निश्चित समुच्चय होता ही नहीं। शब्द की सुस्पष्टता का अभाव होता है, क्योंकि शर्तों का कोई समुच्चय ऐसा नहीं होता (जैसा कि "त्रिभुज" के उदाहरण में है) जिससे हम यह ठीक-ठीक निर्णय कर सकें कि शब्द का कब प्रयोग करना है। शर्तों का कोई समूह ऐसा नहीं होता जिसमें से प्रत्येक शब्द का वस्तुओं के लिए व्यवहार करने के लिए आवश्यक हो और सब मिलाकर पर्याप्त हों।

उदाहरण के लिए उन प्रक्रियाओं को देखिए जिन्हें हम "खेल" कहते हैं । मेरा मतलब बोर्ड पर खेले जानेवाले खेल, ताश के खेल, गेंद वाले खेल, ओलम्पिक खेल इत्यादि से है । इन सबमें समानता क्या है ? ऐसा मत कहिए कि "कोई बात समान अवश्य होगी, अन्यथा वे 'खेल' न कहलाते" बल्कि देखिए और ढूँढ़िए कि कोई समान बात सबमें है या नहीं । यदि आप देखेंगे तो आप कोई चीज ऐसी नहीं पाएँगे जो सबमें समान हो बल्कि उसके बजाय सादृश्य, संबंध, और उनका भी एक पूरा सिलसिला पाएँगे । पुनः कह दिया जाए कि सोचिए मत, बल्कि देखिए ! उदाहरणार्थ, बोर्ड पर खेले जानेवाले खेलों को देखिए और उनके विविध संबंधों को देखिए । अब ताश के खेलों को देखिए । इनमें आप पहले समूह के खेलों से बहुत मिलती-जुलती बातें पाएँगे, पर अनेक समान विशेषताएँ रह जाती हैं और नई प्रकट हो जाती हैं । जब हम आगे गेंद वाले खेलों को देखते हैं तब अनेक समानताएँ तो बनी रहती हैं पर बहुत-सी लुप्त हो जाती हैं । क्या वे सब मनोरंजक होते हैं ? शतरंज की शून्य और काटो के खेल से तुलना कीजिए । अथवा क्या सदैव हारना और जीतना होता है या खिलाड़ियों में प्रतियोगिता होती है ? धैर्य की बात सोचिए । गेंद वाले खेलों में हारना-जीतना होता है ; परंतु जब एक बच्चा अपनी गेंद दीवार पर मारता है और फिर उसे पकड़ लेता है, तब यह विशेषता गायब हो जाती है । कुशलता और भाग्य का खेलों में कितना हाथ होता है, यह भी देखिए, और यह भी कि शतरंज में कुशलता टेनिस खेलने की कुशलता से कितनी भिन्न होती है । अब "रिंगारिंगरौज" (बच्चों का नाचते-गाते गोलाई में घूमना)-जैसे खेलों के बारे में सोचिए : यहाँ मनोरंजन का अंश है, परंतु और कितनी सारी विशेषताएँ लुप्त हो गई हैं ? और इसी तरह हम खेलों के अनेक अन्य समूहों की जाँच कर सकते हैं । हम देखेंगे कि किस तरह सादृश्य प्रकट होते और लुप्त हो जाते हैं ।^१

विशेषताओं का एक समूह $v_1, v_2, v_3, \dots, v_n$ है । ये खेलों में विशेष रूप से पाई जाती हैं । इन विशेषताओं में आगे बताई हुई शामिल हैं : v_1 , कुछ नियम होते हैं जिनके अनुसार खेल चलता है ; v_2 , उसमें जीत संभव होती है ; v_3 , उसमें व्यक्ति मुख्य काम से हटकर मनोरंजन करता है ; v_4 , खिला-

डियो के कुछ कौशल को अम्यास करना होता है, इत्यादि। यदि सभी खेलों में ये सभी विशेषताएँ होती और केवल खेलों में ही ये विशेषताएँ होती तो "खेल" शब्द का एक ही अर्थ होता : उसके अर्थ को बनाने के लिए व_१ से लेकर व_{११} तक सब विशेषताओं को गिना दिया जाता। एक खेल में शायद केवल विशेषताएँ व_१, व_२ और व_३ हो, दूसरे में शायद केवल व_१, व_३, व_५ और व_७ हों तीसरे में केवल व_२, व_४ और व_६ हो, और इसी तरह अन्यो में भी। किसी चीज के खेल होने के लिए केवल यह चाहिए कि खेल की विशेषताओं के व_१ से लेकर व_{११} तक के पुंज में से कोई उसमें मौजूद हो, यह नहीं कि ये सब विशेषताएँ उसमें हों। निश्चय ही, खेल-विशेषताओं के प्रत्येक संयोग से काम नहीं चलेगा। उदाहरणार्थ, यह पर्याप्त नहीं है कि किसी चीज में केवल विशेषता व_२ (जीत का संभव होना) हो और वह खेल हो जाए। युद्धों में, द्वन्द्वयुद्धों में तथा वाद-विवाद में जीत संभव होती है, परंतु इनमें से कोई भी खेल नहीं है। समय से पहले तथा कोरे सिद्धांत के रूप में यह निर्धारित करने का कोई उपाय नहीं है कि ठीक किन्नी पर्याप्त है। उदाहरणार्थ, यह कहना हास्यास्पद होगा कि किसी क्रिया की सम्यक् रूप से खेलों में गिनती होने के लिए उसमें व_{११} खेल-विशेषताओं में से चार या अधिक के किसी संयोग का होना आवश्यक और पर्याप्त हैं। ऐसा हो सकता है कि केवल तीन ही खेल-विशेषताओंवाली कोई क्रिया असंदिग्ध रूप से खेल हो, और पाँच विशेषताओंवाली अन्य क्रियाएँ खेल न हों।^१

जरा "कुत्ता" शब्द की परिभाषा बताने की कोशिश कीजिए। कुत्ते की कुछ मुख्य विशेषताएँ क्या हैं? कुत्ते की चार टाँगें होती हैं और बाल होते हैं, अन्य स्तनधारी जंतुओं की तुलना में उनकी नाक लंबी (या लंबी-सी) होती है, वे भौंक सकते हैं और कभी-कभी भौंकते हैं, प्रसन्न या उत्तेजित होने पर वे अपनी दुम हिलाते हैं, इत्यादि। स्पष्ट है कि इनमें से एक या अधिक विशेषताएँ गायब रह सकती हैं। एक तीन पैरों वाला कुत्ता जब तक कुत्ते की अन्य विशेषताएँ रखता है (क्या अन्य सभी? नहीं, जरूरी नहीं है), तब तक कुत्ता ही रहेगा, न भौंक पाने पर भी एक कुत्ता कुत्ता रहेगा—

^१ जॉर्ज पिबर, दि फिर्नोमल्लो ऑफ़ विन्ने-स्टाइन (एंगलवुड विपिनम : प्रेन्स हॉल, १९६४) पृ० २१०।

“न भीकनेवाले कुत्ते की पूरी-बी-पूरी जातियाँ होती है”, इत्यादि। एक परिभाषक विशेषता तो स्पष्ट है - स्तनधारी होना। निस्संदेह यदि जानवर स्तनधारी नहीं है तो वह तुरंत कुत्ता कहलाने के अधिकार से वंचित हो जाएगा। परंतु इससे कोई अधिक सहायता नहीं मिलती, क्योंकि असंख्य स्तनधारी जंतु ऐसे हैं जो कुत्ते नहीं हैं। जब हम अन्य कुत्ते की जैसी विशेषताओं को लेते हैं, तब शायद हमें एक-दो ऐसी मिल जाएँ जिन्हें हम परिभाषक मान सकते हों, परंतु अधिकांशतः हम “कुत्ता” शब्द के साथ जुड़ी हुई विशेषताओं का एक पुंज पाते हैं, जिनमें से सबका रहना आवश्यक नहीं होता। असल में, उनमें से प्रत्येक अनुपस्थित रह सकती है (और इसलिए वह परिभाषक नहीं है) और फिर भी जानवर कुत्ता बना रहेगा, बशर्ते अन्य विशेषताओं में से सब, अधिकतर या कुछ (इसमें भी स्थिरता नहीं है) उपस्थित रहे।

अब हम देखते हैं कि भाषा की हमारी तस्वीर कितनी बदल गई है। शुरु में हमन शब्द की यह तस्वीर प्रस्तुत की थी कि वह विशेषताओं की एक निश्चित सख्या (उन्हे अ, ब, स और द कह लीजिए) का सूचक होता है, जब तक किसी चीज में ये चारों न हों तब तक वह क नहीं कहलाएगी। परंतु जब हम अनेक शब्दों (अधिकतर शब्दों) के प्रसंग में यह देखते हैं कि वस्तु क है और विशेषताएँ उसमें केवल अ, ब और स, अथवा अ, ब और द, या अ, स और द, या ब, स और द ही हैं। इस प्रकार चारों विशेषताओं में से कोई भी परिभाषक नहीं है। असल में, यह हो सकता है कि वस्तु क हो और उसमें विशेषताएँ केवल अ और ब, या अ और स, या अ और द, या ब और द इत्यादि ही हों। दूसरे शब्दों में

अ विशेषताओं के एक निश्चित समुच्चय में से किसी भी एक का उपस्थित रहना तब तक जरूरी नहीं है जब तक शेष सब, या उनमें से अधिकतर भी, उपस्थित है, परंतु सभी के अनुपस्थित रहने से काम नहीं चलेगा। इसे भाषा की कोरमवाली विशेषता कहा जा सकता है। ससद् के अधिवेशन की औपचारिक रूप से मान्यता तभी प्राप्त होगी जब सदस्यों का एक कोरम (अल्पतम निश्चित सख्या) उपस्थित हो, परंतु किसी भी सदस्य विशेष की उपस्थिति आवश्यक नहीं है। जब तक अन्य सदस्यों की अल्पतम आवश्यक सख्या उपस्थित है तब तक कोई भी एक सदस्य ऐसा नहीं है जिसे छोड़ा न जा सके। यही कोरम वाली शर्त है।

ब. परंतु कोरम क्या हो, यह बात एक समूह से दूसरे समूह में बदल जाती है, और शब्द-शब्द में अलग होती है। “एक के अलावा सभी क वाली विशेषताएं” मौजूद हो, ऐसा आवश्यक नहीं है; “अधिकतर विशेषताएं— ५० प्रतिशत से अधिक कुछ भी” होना भी जरूरी नहीं है। क-वाली विशेषताएं जितनी अधिक उपस्थित होंगी, उतने ही अधिक विश्वास के साथ हम शब्द को लागू कर सकेंगे; परंतु यह हम नहीं कह सकते कि पूरे समुच्चय का कोई निर्धारित प्रतिशत उपस्थित हो। यह नहीं कहा जा सकता कि यदि खेल की चार या अधिक विशेषताएं मौजूद हैं तो अमुक चेष्टा एक खेल है और यदि चार से कम है तो नहीं। यहाँ शब्द के लागू हो सकने के लिए विशेषताओं का जो प्रतिशत मौजूद होना चाहिए उसकी दृष्टि से शब्द अस्पष्ट है।

स. यहाँ तक हम यह मानकर चले हैं कि समुच्चय में क-वाली विशेषताओं की कम-से-कम एक निश्चित संख्या है, और कि कठिनाई केवल प्रतिशत को निर्धारित करने की है। परंतु बात ऐसी नहीं है: प्रायः समुच्चय में क-वाली विशेषताओं की कोई निश्चित संख्या नहीं होती—कम-से-कम हम विश्वास के साथ नहीं कह सकते कि वह है। बात न केवल यह है कि कोई शब्द लागू होता है या नहीं, इसका निर्णय क की विशेषताओं के कितने प्रतिशत से कोरम बनता है, यह पता लगाकर नहीं किया जा सकता, अपितु यह भी है कि हम विशेषताओं की किसी भी निश्चित संख्या को लेकर यह नहीं कह सकते कि वही क की विशेषताओं का समुच्चय है। “तंत्रिकातापी” शब्द पर विचार कीजिए: क्या विशेषताओं का कोई निश्चित समुच्चय यहाँ है? शायद आदमी बहुत ही घबराने वाला और चिड़चिड़ा है; शायद वह थोड़ी-सी भी उत्तेजना पाने पर गुस्से में बंकावू हो जाता है; शायद बहुत ही विचित्र परिस्थितियों में उसे सदैव अपराधी होने की अनुभूति होती है (जैसे शीशे को छूते समय) या उसमें ऐसी अनुभूति का अभाव होता है जबकि वह अन्यो को होती है; शायद वह अस्थिर है और बिल्कुल साधारण अतर्क-रहित परिस्थितियों में भी उसपर निर्भर नहीं रहा जा सकता; शायद वह कभी किसी बात को लेकर निर्णय नहीं कर सकता और सदैव ढावाडोल रहता है; इत्यादि। इनमें से कोई भी तंत्रिकातापी की परिभाषक विशेषता नहीं है। इनमें से एक या अधिक—बल्कि अधिकतर—के बिना भी व्यक्ति तंत्रिकातापी हो सकता है। पर, क्या चुनाव करने के लिए विशेषताओं का कोई निर्धारित समुच्चय है? उनकी सूची कौन बना सकेगा? और यदि कोई बना भी सके

तो क्या उसे पक्का विश्वास होगा कि सूची पूरी है और कि उसमें कोई और ऐसी विशेषता कभी नहीं जोड़ी जा सकती जिसे तंत्रिकातापी की विशेषता माना जाए ?

द. सभी विशेषताओं का महत्त्व बराबर नहीं होता। कुछ ऐसी हो सकती है जो अन्यो से अधिक महत्त्व की हों। इस प्रकार किसी चीज के क होने के लिए अकेली अ का उससे भी अधिक महत्त्व हो सकता है जितना व और स दोनों का मिलाकर है। किसी की बुद्धि को आंकने में निरी स्मरण-शक्ति की अपेक्षा आविष्कारशीलता अधिक महत्त्व की गिनी जाती है।

य. कुछ विशेषताएँ अनुपस्थित या उपस्थित मात्र नहीं होतीं बल्कि विविध मात्राओं में उपस्थित होती हैं, और कितनी ही ऊँची मात्रा में ऐसी एक विशेषता उपस्थित होगी उतना ही अधिक वजन इस बात को मिलेगा कि विचाराधीन वस्तु को क कहा जाए। प्रत्येक के अंदर स्मरण-शक्ति की कुछ मात्रा होती है, परंतु उसकी जितनी अधिक मात्रा किसी में होगी उतनी ही अधिक बुद्धि (अन्य बातों के समान रहते हुए) उसके अंदर होगी। अधिकतर ऐसा होता है कि किसी विशेषता की जितनी अधिक मात्रा कितना अधिक वजन रखती है, यह गणित की शब्दावली में नहीं बताया जा सकता; केवल यही अस्पष्ट रूप से बताया जा सकता है कि “अ की जितनी अधिक मात्रा मौजूद होगी उतने ही अधिक विश्वास के साथ हम कह सकते हैं कि यह क है”।

अब हमारी समझ में वे विविध बातें आने लगी हैं जिनमें कोई शब्द अस्पष्ट हो सकता है। यह भाषा की ऐसी व्यापक विशेषता है कि सबसे अधिक तकनीकी, वैज्ञानिक शब्दावली तक में, यह पहुँच गई है। शायद आपने सोचा होगा कि “स्तनपायी” का अर्थ कोई भी ऐसा जानवर है जो अपने बच्चे को अपना दूध पिलाता है, परंतु यदि आप अमरीकी जीवविज्ञान-कोश को देखें तो इस शब्द के साथ आठ विशेषताएँ जुड़ी हुई पाएँगे, जिनमें से एक अनिश्चित कोरम की उपस्थिति आवश्यक है और प्रत्येक का वजन भिन्न है (कितना? यह निश्चित नहीं है)। अथवा “सोना” शब्द को ही लीजिए। इस शब्द के साथ अनेक विशेषताएँ जुड़ी हुई हैं: सोना कुछ विशेष स्पेक्ट्रमी रेखाओं को उत्पन्न करता है, उसका एक परमाणु-क्रमांक (७९) होता है, एक परमाणु-भार होता है, एक विशेष रंग होता है, उसमें पिटने पर फँलने की

कुछ क्षमता होती है, उसका एक गलनांक होता है और उसका कुछ ही चीजों से रासायनिक संयोग होता है, अन्यो से नहीं। अनेक रसायनज्ञ कहेंगे कि इस शब्द की परिभाषा के लिए केवल परमाणु-क्रमांक ही पर्याप्त है—कि यह इसकी परिभाषक विशेषता है और केवल यही एक आवश्यक है। फिर भी, वही रसायनज्ञ उसी परमाणु-क्रमांक वाली ऐसी चीज के दिखाई देने पर उलझन में पड़ जाएंगे जो पीली न होकर बैंगनी रंग की हो, पिटने पर फँसे नहीं, भिन्न गलनांक वाली हो, तथा भिन्न स्पेक्ट्रमी रेखाओं की शृंखला पैदा करे। क्या उसे वे सोना कहेंगे ? कुछ तो निस्संदेह कहेंगे ; अन्य नहीं कहेंगे। कुछ तो निश्चय ही इन सब विशेषताओं को परिभाषक मानेंगे—“यदि इनमें से एक की भी कमी हो तो वह चीज सोना नहीं होगी”—परंतु यह स्थिति इस तथ्य को देखते हुए संदिग्ध है कि तत्त्व की एक सामान्य विशेषता के रूप में जो परमाणु-भार होता है उससे भिन्न परमाणु-भार उसके समस्थानिक में होता है, लेकिन फिर भी रसायनज्ञ उसे, क की अन्य विशेषताएँ जब तक उसमें हैं तब तक क कहते हैं (“क का समस्थानिक”)। वास्तव में, यदि इस तरह की कोई बात हो ही जाए, तो यह कतई स्पष्ट नहीं है कि स्वयं रसायनज्ञ ‘क्या कहेंगे’। वे ऊपर की सारी विशेषताओं को एकसाथ देखने के इतने अम्यस्त हो गए हैं कि यदि इनमें से एक या दो विशेषताएँ कमवाली कोई चीज निकल आए तो उसे वे क्या कहेंगे, इस बात पर उन्होंने विचार ही नहीं किया है।

यदि तरह-तरह की नई और अप्रत्याशित घटनाएँ होने लगे तो हम क्या कहेंगे, यह हमने पहले से बिल्कुल कल्पना ही नहीं की है। क्या हम किसी चीज को तब भी क कहेंगे यदि अप्रत्याशित घटनाएँ प, फ, ब घट जाएँ ? शायद हमने ऐसी सभावना के लिए एक या दूसरे रूप में कोई गुंजाइश न रखी हो। उदाहरण के लिए, यह विचार कीजिए कि हम “बिल्ली” शब्द का प्रयोग कब करते हैं और कब नहीं करते। इस शब्द में निश्चय ही वह चीज है जिसे हमने भाषा की कोरमवाली विशेषता कहा है : इस शब्द के साथ अनेक (संख्या बहुत निश्चित नहीं है) विशेषताएँ जुड़ी हुई हैं, जैसे चार पैरोवाला होना, घने बाल होना, भूँछें होना, शिकार का लुक-छिपकर पीछा करना और उसे मारकर खाना, घुरघुराना और म्याऊँ-म्याऊँ करना इत्यादि। इनमें से कोई भी एक विशेषता आवश्यक नहीं लगती : ऐसी बिल्ली हो सकती है जो कभी म्याऊँ-म्याऊँ न करे, जो कभी घुरघुराए नहीं, जो मांसाहारी न हो, इत्यादि। विशेषताओं का एक कोरम तो रहना ही चाहिए, क्योंकि ऐसा नहीं हो सकता

कि बिल्ली हो और इनमे से कोई भी विशेषता उसमे न हो, और इसमे भी कोई सदेह नहीं कि कुछ विशेषताओ को दूसरे से अधिक महत्वपूर्ण गिना जाएगा। जितनी अधिक विशेषताएँ मौजूद होगी (विशेषतः अधिक महत्व वाली) उतना ही अधिक किसी चीज को हम बिल्ली कहना चाहेंगे। पर अब मान लीजिए कि बहुत-से गवाहों के तथा रिकार्ड करनेवाली मशीनों के सामने वह जानवर अंग्रेजी कविता की कुछ पंक्तियाँ बोलने लगे। तब हम क्या करेंगे? क्या हम अब भी उसे बिल्ली कहेंगे या बिल्ली की तरह दिखाई देने वाला आदमी कहेंगे? अथवा, यदि हमारे देखते-देखते वह एकाएक फूलकर अपने सामान्य आकार का सौगुना हो जाए, तो क्या कहा जाएगा?

.....अथवा यदि उसने कोई विचित्र व्यवहार किया जो प्रायः बिल्लियाँ नहीं करती, जैसे यदि कुछ परिस्थितियों में मृत्यु के बाद वह पुनः जीवित हो जाए जबकि सामान्य बिल्लियाँ पुनः जीवित नहीं हो सकती? क्या ऐसी दशा में मैं यह कहूँगा कि एक नई जाति पैदा हो गई है? या यह कि यह असाधारण गुणोवाली एक बिल्ली ही है?

फिर, मान लीजिए, मैं कहता हूँ कि “वह मेरा मित्र आ रहा है।” तब क्या होगा यदि निकट पहुँचने पर मैं मिलाने के लिए हाथ बढ़ाऊँ और वह एकाएक गायब हो जाए? “इसलिए वह मेरा मित्र नहीं था बल्कि कोई भ्रम था।” परंतु मान लीजिए कि कुछ क्षणों के बाद वह पुनः दिखाई देता है, मैं उससे हाथ मिलाता हूँ, इत्यादि। तब फिर? “अतः मेरा मित्र था और उसका गायब होना एक भ्रम था।” परंतु कल्पना कीजिए कि थोड़ी देर बाद वह पुनः लुप्त हो जाता है, या गायब लगता है। अब मैं क्या कहूँगा? क्या हमारे पास उन सभी सभावनाओं के लिए पहले से नियम तैयार हैं जिनकी कल्पना की जा सकती है?

मान लीजिए, मुझे कोई ऐसा प्राणी मिलता है जो आदमी की तरह दिखाई देता है, आदमी की तरह बोलता है, आदमी की तरह व्यवहार करता है और केवल एक बालिशता लबा है। क्या मैं उसे एक आदमी कहूँगा? अथवा उस व्यक्ति को क्या कहेंगे जो इतना वृद्ध हो कि राजा डेरियस उसे याद हो? क्या आप उसे अमर कहेंगे? क्या कोई सर्वसमावेशी परिभाषा जैसी चीज है जो एक ही बार में और अंतिम रूप से हमारी जिज्ञासा को शांत कर दे? “पर क्या कम-से कम विज्ञान में सही-सही परिभाषाएँ नहीं हैं?” देखें।

ऐसा लगता है कि सोने का जो स्पेक्ट्रम है और उसमें जो विशिष्ट रेखाएँ होती हैं उनसे सोने के प्रत्यय की परिभाषा बिल्कुल निश्चित बनती है। अब यदि कोई ऐसा पदार्थ मिल जाता है जो सोने की तरह दिखाई दे, सोने के सारे रासायनिक परीक्षणों में सही उनसे, पर एक नए ही प्रकार का विकिरण उत्सर्जित करे, तो आप क्या कहेंगे ? “परंतु ऐसी बातें होती नहीं हैं।” ठीक है ; पर हो तो सकती हैं ; और इतना यह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है कि किसी ऐसी अप्रत्याशित परिस्थिति के पैदा होने की संभावना को बिल्कुल हटाया नहीं जा सकता जिसमें हम अपनी परिभाषा को बदलना पड़े।^१

सारांश यह है कि उन सब संभव परिस्थितियों की हम पहले से कल्पना नहीं कर सकते जिनके होने पर हम इस बात को लेकर सदेह में पड़ जाएँ कि शब्द का संबंधित वस्तु के लिए प्रयोग करना चाहिए या नहीं। हम भले ही यह समझते हो कि किसी शब्द का हमारा प्रयोग एकदम स्पष्ट है, ऐसी परिस्थितियों की फिर भी कल्पना की जा सकती है जिनमें हम बिल्कुल नहीं जान पाएँगे कि क्या कहना है। हम कुछ दिशाओं में सदेह के होने को यह कहकर रोक सकते हैं कि “अगर वह ऐसा करती है तो वह बिल्ली नहीं होगी”, परंतु तब उन अनगिनत दिशाओं का क्या होगा जिनके बारे में हमने कभी सोचा ही नहीं है ?

भरसक कोशिश करके देख लीजिए, पर कोई संप्रत्यय इस तरह सीमित है नहीं कि किसी सदेह के लिए गुंजाइश ही न छोड़े। हम एक संप्रत्यय प्रस्तुत करते हैं और किन्हीं दिशाओं में उसे सीमित कर देते हैं। उदाहरणार्थ, हम सोने को कुछ अन्य धातुओं, जैसे मिश्र-धातुओं, से वैषम्य दिखाकर परिभाषित कर देते हैं। इतना हमारी मौजूदा जरूरतों के लिए काफी है और हम अधिक जाँच-पड़ताल नहीं करते। हम इस तथ्य को भूल-से जाते हैं कि ऐसी अन्य दिशाएँ सदैव बनी रह जाती हैं जिनमें यह संप्रत्यय परिभाषित नहीं हुआ है ; और यदि हम भूल ही गए तो हम आसानी से उन परिस्थितियों की कल्पना कर सकते हैं जिनकी वजह से नई सीमाएँ बाँधना

१. एन्टोनी फ्ल्यू द्वारा संपादित लॉजिक पंड लेक्चर, प्रथम ग्रंथला (ऑक्सफोर्ड : ब्लैकवेल) में फ्रेडरिक वेब्रमान का लेख “वेरिफाएबिलिटी” पृष्ठ ११६-२०।

आवश्यक हो जाएगा। संक्षेप में, सोना-जैसे एक सप्रत्यय की पूरी स्पष्टता के साथ अर्थात् इस प्रकार परिभाषा देना संभव नहीं है कि सदेह के प्रवेश के सब रास्ते बंद हो जाएँ।^१

क्या सभी शब्द इस प्रकार अस्पष्ट होते हैं ? नहीं, पर शायद अधिकतर होने हैं। गणित में (जिसमें ज्यामिति भी शामिल है) अनेक शब्दों की परिभाषाएँ बिल्कुल निश्चित होती हैं, जैसे—“त्रिभुज”, “घन” तथा “ज्या” की। हम ठीक-ठीक जानते हैं कि इन शब्दों का कब प्रयोग करना है और कब-नहीं। अप्रत्याशित परिस्थितियों के कारण हमें बिल्कुल भी सदेहग्रस्त नहीं होना पड़ता। यदि बनाई हुई तीनों शर्तें पूरी होती हैं तो त्रिभुज है, और यदि नहीं होती तो त्रिभुज नहीं है, और बात यही समाप्त है। परन्तु, असल में दैनिक व्यवहार में प्रयुक्त होनेवाले सारे शब्दों में, कम से कम उन सबमें जिनका हम दुनिया की वस्तुओं, प्रक्रमों और क्रियाओं के लिए प्रयोग करते हैं, इस स्पष्टता का अभाव होता है।

३—जिन शब्दों के द्वारा हम परिभाषा देते हैं उनकी अस्पष्टता—अस्पष्टता के बारे में एक अंतिम बात की ओर अभी ध्यान देना शेष है। हम एक शब्द की, जो पहले बर्चित एक या अधिक बातों में अस्पष्ट है, जाँच करेंगे और तब दिखाएंगे कि कैसे वह एक और बात में अस्पष्ट है। “निवासी” शब्द को लीजिए।

किन परिस्थितियों में एक व्यक्ति को एक समुदाय का निवासी कहना है ? स्पष्ट है कि जो व्यक्ति एक समुदाय की सीमाओं के अंदर रहता और काम करता है वह उसका निवासी है, और यह भी स्पष्ट है कि जिसने कभी उन सीमाओं के अंदर कदम नहीं रखा वह उसका निवासी नहीं है। परन्तु, यदि उस समुदाय में उसका एक घर है जिसमें वह केवल गर्मी में रहता है और जिसे वह वर्ष के शेष दिनों, जबकि वह अन्यत्र रहता है, किराए पर उठा देता है, तब क्या कहा जाएगा ? यदि वह उस समुदाय के अंदर के कॉलेज में पढ़ता है, पढ़ाई के दिनों छात्रावास में रहता है और छुट्टी के दिनों में उस समुदाय में बाहर रहता है, तो क्या होगा ? यदि वह एक दो वर्ष की निश्चित अवधि में उस समुदाय के अंदर रहता और काम करता है, परन्तु उसका घर-

एक अन्य समुदाय में है, जहाँ उसका अधिकतर सामान रहता है और जहाँ इस अवधि की समाप्ति के बाद उसके लौटने की योजना है, तो क्या होगा ? क्या दो वर्ष की इस अवधि में वह उस समुदाय का निवासी है ?^१

परंतु, अब मान लीजिए कि हमने नए और अधिक स्पष्ट अर्थ स्थिर करके ये सारी समस्याएँ तय कर ली हैं। यह करने के बाद भी एक और समस्या पैदा होती है :

यदि हम यह निर्णय कर भी लें कि 'निवासी,' शब्द के प्रयोग के लिए शर्तों का कौन-सा समुच्चय आवश्यक और पर्याप्त है, तो भी वे शब्द जिनके द्वारा ये शर्तें बताई गई हैं, स्वयं ही थोड़े-बहुत अस्पष्ट हैं। उदाहरण के लिए, हमने "समुदाय में काम करता है" कहा है। निस्संदेह इस वाक्यांश की प्रयोज्यता या अप्रयोज्यता अनेक प्रसंगों में समस्याजनक नहीं होती, पर कहीं-कहीं समस्या पैदा होती ही है। उस विक्रेता के बारे में आप क्या कहेंगे जिसकी कंपनी का मुख्य कार्यालय तो समुदाय के अंदर है, परंतु जिसका काम ही ऐसा है कि अधिकतर समय में उसे बाहर रहना पड़ता है ? अथवा, इसके विपरीत, उस आदमी को आप क्या कहेंगे जिसका मालिक वाटर रहता है, परंतु जो काम का अधिकांश समय परामर्शदाता के रूप में या लोगों को प्रभावित करने के लिए उस समुदाय के अंदर व्यतीत करता है ? और उस लेखक के बारे में आप क्या कहेंगे जो लिखने का अधिकांश काम उस समुदाय की सीमाओं के अंदर करता है ? क्या वह "समुदाय में काम करता है" ? "घर में रहता है" भी अस्पष्ट है। यदि एक आदमी कई घरों का स्वामी है, उनमें से किसी को भी किराए पर नहीं उठाता, और अपना थोड़ा-थोड़ा समय प्रत्येक के अंदर बिताता है, तो क्या वह सबसे रहता है या एक या अधिक में रहता है ? इसी तरह की बात अन्य शब्दों को लेकर भी पैदा होती है।^२

सारांश यह है : जब हम शब्दों की परिभाषा अन्य शब्दों का प्रयोग करके देते हैं—जैसा कि हम निदर्शनात्मक परिभाषा के अलावा सभी परिभाषाओं में करते हैं—तब ये अन्य शब्द स्वयं ही प्रायः अस्पष्ट होते हैं। हम "क" की

१. विलियम पी० कॉल्टन, फिलॉसफी ऑफ लैंग्वेज, पृष्ठ ६०।

२. वही, पृष्ठ ६१। इसी प्रकार स्वयं "समुदाय" शब्द भी अस्पष्ट है : देखिए पृष्ठ ६०।

परिभाषा अ, ब और स विशेषताओं के सूचक शब्दों के द्वारा दे सकते हैं, परंतु शायद यही स्पष्ट न हो कि अ, ब और स विशेषताओं का होना ठीक-ठीक क्या है। कुत्ता किसी प्रकार का एक स्तनधारी होता है ; पर स्तनधारी ठीक-ठीक क्या होता है ? स्तनधारी के चार पैर होते हैं ; पर पैर ठीक क्या होता है ? (यदि आकार अणु की तरह सूक्ष्म हो तो भी क्या वह पैर है ? यदि जानवर उससे चल न सके तो ? यदि शकल से तो वह पैर-जैसा हो पर निकला वह शरीर के ऊपर से या अगल-बगल से हो तो ? यदि लंबाई की अपेक्षा वह बीसगुना मोटा हो तो ? इत्यादि) ड्रैगन आग उगलने-वाला सांप है ; परंतु आग ठीक-ठीक क्या है ? (ऐसे संभव उदाहरणों को क्या कहेंगे जिनमें आग की कुछ विशेषताएँ मौजूद हों पर अन्य न हों ?) आग उगलना किसको कहेंगे ? (यहाँ अनेक संदेह पैदा करनेवाली संभावनाएँ हैं ।) और कोई जानवर सांप कब होता है ? हत्या करना जान लेना है—पर ठीक कब जान ली जाती है ? यदि आप एक आदमी को मरने के लिए ठंड में छोड़ देते हैं, न उसे गोली मारते हैं न उसे विष देते हैं बल्कि जहाँ आपने उसे पाया वही उसे ज्यों का त्यों पड़े रहने देते हैं, तो क्या यह कहा जा सकता है कि आपने उसकी हत्या की ? यदि आपने अपनी पत्नी को आत्म-हत्या के लिए मजबूर कर दिया है, तो क्या यह हत्या है ? यदि एक पैदल चलनेवाला इसलिए मर जाता है कि आप अपनी कार को समय पर नहीं रोक सके, और आप उसे समय पर इसलिए नहीं रोक सके कि ब्रेक अचानक खराब हो गए, तो क्या यह हत्या है ? इत्यादि । मूल शब्द में हम जो अस्पष्टता पाते हैं वही अस्पष्टता फिर उन शब्दों में हो सकती है जिन्हें हम उसकी परिभाषा में इस्तेमाल करते हैं । जब भी आप यह सोचते हैं कि "क" शब्द के प्रयोग के लिए आपको एक ऐसा नियम मिल गया है जो संदेहातीत है, तभी हो सकता है कि नियम में प्रयुक्त शब्द स्वयं ही संदेहातीत न हों । छिद्रों को भरने के लिए जो गिट्टियाँ ढाली गई हैं उनमें शायद स्वयं छिद्र हों जिन्हें भरने के लिए गिट्टियों की जरूरत हो ।

किसी भी जीवित भाषा का निर्माण जिस तरीके से होता है उसमें ये सारी अस्पष्टताएँ रहती हैं । जब तक शब्दों की परिभाषा अन्य (पहले के) अस्पष्ट शब्दों के द्वारा दी जाती है और उन अन्य शब्दों की भी और अन्य अस्पष्ट शब्दों से, तब तक कोई चारा नहीं है । ये शब्द अंत में जाकर

निदर्शनात्मक परिभाषाओं पर आश्रित होते हैं, पर निदर्शनात्मक परिभाषाएँ भी अस्पष्ट होती हैं : वे शब्द जिन पर लागू होता है ऐसे उदाहरणों की ओर इशारा करती है, परन्तु चाहे जितनी अधिक निदर्शनात्मक परिभाषा दी जाए वह नहीं बता पाएगी कि सीमा-रेखाएँ ठीक कहाँ हैं, विशेष रूप से तब जब अस्पष्टता एक ही साथ अनेक दिशाओं में होती है। गणित के शब्दों में सबसे कम अस्पष्टता होती है ; और शायद दूसरे नंबर पर वे शब्द आते हैं जो विभिन्न विज्ञानों में विशेष प्रयोजनों से बनाए गए हैं। परन्तु जैसा कि हम देख चुके हैं, यहाँ भी काफी अस्पष्टता दिखाई देती है। इन कठिनाइयों से बचने का एकमात्र उपाय यह होगा कि एक कृत्रिम भाषा का आविष्कार किया जाए और हिन्दी इत्यादि किसी "प्राकृतिक भाषा" का कतई प्रयोग न किया जाए। कृत्रिम भाषा में हम थोड़े-से अपरिभाषित शब्दों ("आदिम शब्दों") से शुरुआत करेंगे, और फिर अन्य शब्दों की परिभाषा पूरी तरह इन शब्दों के द्वारा देंगे। इसी तरह हम आगे बढ़ते रहेंगे और प्रत्येक चरण पर इस बात का निश्चय करते चलेंगे कि किसी ऐसे शब्द का इस्तेमाल न हो जिसकी पहले आदिम शब्दों के द्वारा स्पष्ट परिभाषा न दी जा चुकी हो। परन्तु कृत्रिम भाषा का जैसा खेल कितना ही रोचक क्यों न हो, किसी जीवित भाषा के शब्दों के अर्थों के विश्लेषण में वह शायद ही सहायक होगी और जिन समस्याओं की हम दर्शन में तथा अधिकतर अन्य शास्त्रों में चर्चा करते हैं उनको पँदा करनेवाले असल में जीवित भाषा के शब्द ही होते हैं।

४. वाक्यार्थ

यहाँ तक हमने शब्दों और वाक्यांशों के अर्थ पर विचार किया है। परन्तु साधारणतः हम पृथक् शब्दों या वाक्यांशों को नहीं बल्कि पूरे वाक्यों को बोलते हैं। प्रत्येक वाक्य शब्दों से बना होता है (परिभाषा के अनुसार, जिनके अर्थ होते हैं, अन्यथा वे शब्द ही नहीं हैं) ; परन्तु शब्दों का प्रत्येक क्रम वाक्य नहीं है। शब्दों के अर्थ होने से यह बात जरूरी नहीं होती कि वाक्य का भी अर्थ हो। वाक्य के अर्थ का संबंध इस बात से होता है कि शब्दों के एक क्रम का क्या उपयोग किया जा रहा है। शब्दों से निर्मित अभिव्यक्तियों का एक मुख्य उपयोग अभिकथन करना होता है ; पर वाक्यों का उपयोग अन्य तरीकों से भी होता है। अब वाक्यार्थ की चर्चा में अनेक नई-बातें हमारे सामने आएँगी।

“वाक्य” की बिल्कुल ठीक परिभाषा बताने का कठिन काम हम वैयाकरणों के लिए छोड़ देंगे, पर इतना जरूर कहेंगे कि वाक्य में कम-से-कम एक उद्देश्य और एक क्रिया अवश्य होनी चाहिए। इस प्रकार “सूरज निकला” एक वाक्य है, पर “क्योंकि पूर्णतः चलना” नहीं। निरर्थक अक्षर-समूहों के क्रम में शब्दार्थ और वाक्यार्थ दोनों का ही अभाव होता है, जैसे “सला कुम पारीस”। और, शब्दों के एक क्रम में शब्दार्थ हो सकता है पर वाक्यार्थ का अभाव हो सकता है, जैसे “दौड़ना अच्छा और”। इनसे हम कोई संबंध नहीं रखेंगे। हमारा मुख्य काम उन स्थितियों को ढूँढने का होगा- जिनमें वाक्य सार्थक होते हैं, ताकि सार्थक वाक्यों का निरर्थक वाक्यों से भेद किया जा सके—परंतु पहली बात यह है कि वे वाक्य हों, और इसके लिए जरूरी यह है कि वे शब्दों से बने हो, न कि निरर्थक आवाजों से।

प्रतिज्ञप्तिपाँ—प्रारंभ में हमें प्रतिज्ञप्तियों और वाक्यों में अंतर करना पड़ेगा। जैसे शब्द का वैसे ही वाक्य का भी अर्थ होता है : वाक्य कागज के ऊपर बने हुए निशानों का या ध्वनियों का एक सिलसिला मात्र नहीं होता बल्कि अर्थ रखनेवाला ऐसा सिलसिला होता है। परंतु जब हम प्रतिज्ञप्ति की बात करते हैं तब हम वाक्य की नहीं बल्कि उसकी बात करते हैं जो वाक्य का अर्थ होता है। दो या अधिक वाक्यों का एक ही प्रतिज्ञप्ति को प्रकट करने के लिए अर्थात् एक ही अर्थ को प्रकट करने के लिए प्रयोग किया जा सकता है। “बंबई दिल्ली से बड़ा है” तथा “दिल्ली बंबई से छोटी है” दो भिन्न वाक्य हैं, और दोनों में बहुत अंतर है : उदाहरणार्थ पहले वाक्य में “बड़ा” शब्द है जबकि दूसरे में नहीं है; पहला वाक्य “ब” अक्षर से शुरू होता है जबकि दूसरा नहीं; इत्यादि। फिर भी दोनों एक ही प्रतिज्ञप्ति को प्रकट करते हैं। दोनों एक ही जानकारी देते हैं; दोनों एक ही वस्तुस्थिति का अस्तित्व बताते हैं। यदि आप मानते हैं कि पहला वाक्य सत्य है, तो आप इस बात से बंध जाते हैं कि दूसरा भी सत्य है। और यदि कोई कहे कि “मैं आपको दो सूचनाएँ दूंगा : बंबई दिल्ली से बड़ा है और दिल्ली बंबई से छोटी है” तो हम कहेंगे कि वह हमें दो सूचनाएँ नहीं बल्कि एक ही सूचना दे रहा है। इसका उल्टा भी होता है : एक ही वाक्य का प्रयोग भिन्न प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करने के लिए किया जा सकता है। ऐसा तब होता है जब वाक्य अनेकार्थक होता है। “उमे फल मिल गया” का यह अर्थ हो सकता है कि उसने आम-

जैसा कोई फल पा लिया और यह भी हो सकता है कि उसने अपने किसी दुष्कर्म का परिणाम भुगत लिया। दोनों ही अर्थ अलग हैं, पर वाक्य एक है।

सत्य या असत्य प्रतिज्ञप्ति होती है, जबकि वाक्य सार्थक या निरर्थक होता है। वाक्य केवल अर्थ का वाहक होता है, और केवल उस अर्थ को जानने के बाद ही हम यह जान सकते हैं कि उसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति सत्य है या असत्य। वास्तव में प्रतिज्ञप्ति की परिभाषा प्रायः दी ही यह जाती है कि वह "ऐसी चीज है जो सत्य या असत्य हो"।

"प्रतिज्ञप्ति" शब्द का दर्शन में एक विशेष अर्थ है। इसका प्रतिज्ञा इत्यादि साधारण अर्थ से कोई संबंध नहीं है। प्रतिज्ञप्तियों की चर्चा में कई पृष्ठ रेंगे जा सकते हैं जो कि अधिकांशतः बर्बाद जाएंगे : हम इस प्रकार के प्रश्न पूछ सकते हैं जैसे, "क्या प्रतिज्ञप्तियाँ कालिक सत्ताएँ हैं या कालातीत सत्ताएँ हैं?" "क्या प्रतिज्ञप्तियों का वाक्य में व्यक्त होने से पहले अस्तित्व होता है?" "वाक्यों में व्यक्त रूप के अलावा प्रतिज्ञप्तियाँ क्या होती हैं?" यहाँ इतने सारे प्रश्न उत्पन्न होते हैं कि दर्शन के बहुत-से विद्यार्थियों को "प्रतिज्ञप्ति" शब्द का प्रयोग बिल्कुल बदल देना पड़ा है और केवल वाक्यों तथा वाक्यों के वर्गों की बात करनी पड़ी है। फिर भी, दोनों में अंतर करना उपयोगी है : वाक्य (जो कि वैयाकरणों का विषय है) अलग होता है और उसका अर्थ अलग। दार्शनिकों का वाक्यों से केवल इसलिए संबंध होता कि ये अर्थों के वाहक होते हैं। वाक्यों का विश्लेषण (और उनमें आनेवाले शब्दों का भी), उनका इतिहास, उनका प्रारम्भ तथा उनके संबंध भाषा-विज्ञानियों, वाङ्मयीनशास्त्रियों और व्युत्पत्ति-विशेषज्ञों के अध्ययन के विषय हैं। दर्शन में वाक्यों से हमारा केवल इतना ही संबंध है कि प्रतिज्ञप्तियों का कथन करने के लिए हमें वाक्यों का प्रयोग करना होता है। वाक्यों के स्थान पर अन्य भाषेतर चीजों से भी काम चलाया जाता है, जैसे तब जब मैं अपने मित्र को कहूँ कि पार्टी में यह सूचित करने के लिए कि मैं अगले दस मिनट के अंदर चला जाऊँगा, मैं अपनी कोट की जेब से रुमाल निकालूँगा। परंतु इस तरह का इशारा पहले से तय कर लेना पड़ता है और यह बताने के लिए कि इशारा किस प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए इस्तेमाल किया जाएगा, मुझे भाषा का प्रयोग करना पड़ेगा।

हमें इस पुस्तक में तकनीकी शब्द "प्रतिज्ञप्ति" का बार-बार प्रयोग

करना पड़ेगा। कभी-कभी हम “कथन” शब्द का प्रयोग करेंगे जो कि अधिक प्रचलित शब्द है। इसका मतलब वाक्य भी हो सकता है और उसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति भी। अनेक बार संदर्भ से पता चल जाता है कि इनमें से कौन अर्थ अभिप्रेत है। परंतु अनेक बार गड़बड़ी से बचने के लिए भेद करना महत्वपूर्ण होता है, और इसलिए तब हम “वाक्यों” और “प्रतिज्ञप्तियों” वाली स्पष्ट भाषा का प्रयोग करेंगे।

अभिकथन न करनेवाले वाक्य—हमने कहा है कि प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य या असत्य होती हैं; परंतु प्रत्येक वाक्य प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त नहीं करता। केवल वे ही वाक्य प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करते हैं जिनका प्रयोग हम किसी बात का अभिकथन करने के लिए करते हैं।^१ परंतु हम बहुत-सी अन्य बातें भी वाक्यों से करते हैं: हम आज्ञा देते हैं, सुझाव देते हैं, प्रश्न पूछते हैं, उद्गार प्रकट करते हैं। यदि आप कहें “दरवाजा बंद करो” और मैं कहूँ “हां, यह सच है,” अथवा यदि आप कहें, “क्या बजा है?” और मैं जवाब दूँ “नहीं”, तो इसका स्पष्ट अर्थ यह होगा कि मैं आपकी बात नहीं समझ रहा हूँ। तो फिर वाक्यों के मुख्य अभिकथनात्मक कार्य ये हैं:—(१) प्रश्न—“क्या बजा है?” किसी बात का अभिकथन नहीं करता, और इसलिए यह न सत्य है और न असत्य। फिर भी, यह जानने के लिए कि उत्तर क्या देना है, हम काफी अच्छी तरह इसका अर्थ समझते हैं। (२) आज्ञा—“दरवाजा बंद करो” न सत्य है और न असत्य। यह किसी बात का अभिकथन नहीं करता। इसके बजाय यह आज्ञा देता है। (लेकिन “मैंने अभी दरवाजा

१ इस विषय का प्रत्येक लेखक इन अंतरों को एक ही तरीके से नहीं करता। उदाहरण के लिए, प्रो० सी० आर्स्ल्यूस के अनुसार प्रतिज्ञप्ति एक वास्तविक वाक्यित वस्तुस्थिति होती है, जैसे रोटी-पकाती-हुई-सीता। इस प्रतिज्ञप्ति के साथ हम बहुत-सी बातें कर सकते हैं। हम इसका अभिकथन कर सकते हैं (“सीता रोटी पका रही है”), इसका निषेध कर सकते हैं (“सीता रोटी नहीं पका रही है”), इसे पूछ सकते हैं (“क्या सीता रोटी पका रही है?”), इसका सुझाव दे सकते हैं (“सीता, मेहरबानी से कुछ रोटियाँ पका दो”), इसकी आज्ञा दे सकते हैं (“सीता, रोटियाँ पका”), इत्यादि। जब तक आधारभूत प्रतिज्ञप्ति सार्थक है तब तक ये सब सार्थक हैं। “रोटी-पकाती-हुई-सीता” सार्थक है, “विस्तरे-पर-लेटा-हुआ-शनिवार” सार्थक नहीं है। देखिए सी० आर्स्ल्यूस, ऐन अनेलिमिस ऑफ नॉलेज ऐंड वैल्यूएशन, ५० ५२-५५।

बंद कर दिया है” एक अभिकथन है, और यह या तो सत्य है या असत्य ।)
 “हम कमरे से बाहर चले जाएँ” नरम आज्ञा है । इस तरह के वाक्य भी किसी बात का अभिकथन नहीं करते, और न सत्य होते हैं, न असत्य । परंतु उनमें प्रतिज्ञप्तियाँ निहित हो सकती हैं । यदि से कहूँ “बात बंद करो”, तो आप उत्तर दे सकते हैं, “पर मैं बात तो नहीं कर रहा हूँ” । (३) भावोद्गार—
 “अहा !” और “गजब का दिन है !” प्रायः वाक्य बिल्कुल नहीं माने जाते । कम से कम प्रतिज्ञप्तियाँ तो ये व्यक्त ही नहीं करते । परंतु कुछ उद्गारवाचक वाक्य भाव प्रकट करने के अलावा प्रतिज्ञप्तियों को भी अपने अंदर निहित रखते हैं । “क्या सुहावनी धूप है !” इसमें एक प्रतिज्ञप्ति निहित है : यह कि आज धूप का दिन है, और यह बात अवश्य ही सत्य है या असत्य । कोई यह उत्तर दे सकता है, “क्यों, यह सत्य नहीं है, आज तो धूप बिल्कुल नहीं है”, जिससे यह प्रकट होता है कि उसने आपके वाक्य को किसी बात का अभिकथन करनेवाला समझा । हर हालत में कसौटी यह है : “यह सत्य है” या “यह असत्य है” कहकर उत्तर देना क्या ठीक है ? एक ही वाक्य जो भावोद्गार प्रकट करता है, एक वक्ता के द्वारा अभिकथन के लिए बोला जा सकता है, और दूसरे वक्ता के द्वारा अभिकथन के लिए बिल्कुल भी नहीं बल्कि केवल भाव को प्रकट करने के लिए बोला जा सकता है । “क्या घोड़ा है !” भावोद्गार निकालने मात्र के लिए कहा जा सकता है, परंतु अधिक संभावना यह है कि इसका उद्देश्य न केवल यह है बल्कि यह अभिकथन करना भी है कि वक्ता के मत से घोड़ा उत्तम है ।

हमारा मुख्य विषय वाक्यों के वे अर्थ होंगे जो अभिकथनात्मक हैं, जैसे “आलमारी में एक चूहा घुसा है ।” परंतु जिन स्थितियों में वाक्य सार्थक होते हैं उनकी छानबीन आसानी से अनभिकथनात्मक वाक्यों को अपने दायरे में ले सकती है । इस प्रकार, यदि “आलमारी में एक चूहा घुसा है” एक सार्थक अभिकथन है तो संबंधित प्रश्न “क्या आलमारी में एक चूहा घुसा है ?” भी सार्थक होगा, और यदि “रविवार बिस्तरे पर पड़ा है” एक निरर्थक अभिकथन है तो संबंधित प्रश्न “क्या रविवार बिस्तरे पर पड़ा है ?” भी निरर्थक है ।

शब्दार्थ तथा वाक्यार्थ—शब्दों के अर्थों के बारे में जितनी बातों की हम पहले चर्चा कर चुके हैं उनमें से अनेक वाक्यार्थों पर भी लागू होती हैं । जैसे

शब्द अनेकार्थक या संदिग्धार्थक हो सकते हैं, ठीक वैसे ही वाक्य भी हो सकते हैं। एक वाक्य इसलिए अनेकार्थक हो सकता है कि उसमें एक शब्द अनेकार्थक है (क्योंकि वह अकेला शब्द, जैसे “फल”, वाक्य के दो अर्थ लगाने की संभावना पैदा कर देता है)। परंतु वाक्य तब भी अनेकार्थक हो सकता है जब उसमें आए हुए शब्द अनेकार्थक न हों न केवल अलग-अलग शब्द वल्कि जिस क्रम में वे वाक्य में आते हैं वह भी वाक्य को एक से अधिक अर्थवाला बना सकता है। “वे सभी कुत्तों को डंडे मारना चाहते थे” का अर्थ यह हो सकता है कि कुत्तों को डंडे मारना चाहनेवाले वे सभी थे और यह भी कि सभी कुत्तों को वे डंडे मारना चाहते थे। “सीता की कमला से बात होने के बाद वह चली गई” कहने से यह स्पष्ट नहीं होता कि सीता चली गई या कमला चली गई। जो अनेकार्थकता शब्दों के क्रम से आती है और क्रम बदल देने पर दूर हो सकती है वह वाक्यविन्यासात्मक अनेकार्थकता कहलाती है। यह शब्दार्थमूलक अनेकार्थकता (जिसकी पहले ही चर्चा की जा चुकी है) से भिन्न है, जिसमें एक अकेला शब्द या शब्द-समूह एक से अधिक अर्थ रखता है।

शब्दों की तरह वाक्य भी अस्पष्ट हो सकते हैं। यहाँ भी एक अकेला अस्पष्ट शब्द उस पूरे वाक्य को अस्पष्ट करने के लिए पर्याप्त है जिसमें वह आता है (“गजा” सीमाओं के अनिश्चित होने से अस्पष्ट है और इसलिए “गोपाल गजा है” भी अस्पष्ट है)। परंतु वाक्य स्वतः भी अस्पष्ट हो सकते हैं। ऐसी अस्पष्टता शब्दों के अस्पष्ट होने पर आश्रित नहीं होती।

यदि कोई कहता है, “हमें इस सकट का सामना करने के लिए कदम उठाने चाहिए”, या यदि एक विज्ञापन में छपा हुआ हो, “गुप्त अच्छाई ही सही मूल्य का सूचक होती है”, तो शायद लोगों के अंदर यह प्रतिक्रिया होगी “यह तो बहुत ही अस्पष्ट बात है” या “क्या अस्पष्टता कुछ पटाई नहीं जा सकती ?” बात यह नहीं है कि “कदम” शब्द अस्पष्ट हो, इस रूप में कि कुछ प्रसंगों में यह स्पष्ट नहीं होता कि किसी चीज को कदम कहा जाए या नहीं, और यह भी नहीं है कि कुछ प्रसंगों में यह निश्चय नहीं किया जा सकता कि कोई चीज अच्छाई है या नहीं अथवा गुप्त है या नहीं। (मैं इस बात से इन्कार नहीं कर रहा हूँ कि “कदम”, “गुप्त” और “अच्छाई” शब्द किसी हद तक अस्पष्ट हैं। मैं यह कह रहा हूँ कि उपर्युक्त वचनों के परिष्कार रूप से स्पष्ट न होने का मुख्य कारण वह अस्पष्टता नहीं है

जो इन शब्दों में है ।) दोष विशिष्टता के अभाव का है, क्योंकि जो विशिष्ट कदम उठाने है, उन्हें स्पष्ट रूप से बताए बिना केवल "कदम" शब्द का प्रयोग कर दिया गया है जो कि बहुत ही सामान्य है, तथा विशिष्ट रूप से यह बताने के बजाय कि वह कौन-सी अच्छाई है, एक बहुत ही सामान्य शब्द "अच्छाई" का प्रयोग कर दिया गया है ।^१

वाक्य, शब्द और शब्द-समूह सभी का एक वह अर्थ होता है जिसे हमने "गौण अर्थ" कहा है । असल में वाक्यों में अलग-अलग शब्दों और शब्द-समूहों की अपेक्षा कहीं अधिक शक्ति लक्षणा और व्यंजना की होती है । यदि आप कहे, "उनके बच्चे हुए और उन्होंने शादी कर ली", तो यह वाक्य यह व्यंजित करता है (पर यह नहीं कहता) कि शादी से पहले ही उनके बच्चे हो गए थे । परंतु चूंकि जिस रूप में वाक्य रखा गया है उससे यह बात व्यंजित मात्र होती है, इसलिए यदि इसे अवमानजनक टिप्पणी मानकर मानहानि का मुकदमा चलाया जाए तो सफलता संदिग्ध है ।

व्यंजना वाक्य के पूरे अर्थ का अंग है, परंतु उसकी उपस्थिति उतनी प्रमुख या बुनियादी नहीं लगती जितनी मुख्य अर्थ की, जिसपर कि वह आश्रित होती है । यही कारण है कि उसे "गौण अर्थ" कहा गया है । मुख्य अर्थ की अपेक्षा यह प्रायः कम बलवाला, अल्प प्रभाववाला तथा कम स्पष्ट और स्थिर होता है, परंतु कम महत्वपूर्ण, व्यावहारिक दृष्टि से भी, उसे नहीं समझना चाहिए । जिस बात को वाक्य व्यंजित करता है उसे वह वक्रोक्ति, व्यंग्य, इंगित या अर्थापत्ति के रूप में प्रत्यक्षतः न कहकर परोक्षतः कहता है । "कमला शीला से सुंदर है" और "शीला कमला से कुरूप है" का अंतर व्यंजना का अंतर है । यदि दोनों में से कोई एक वाक्य बिल्कुल सही है, तो दूसरा भ्रामक है । परंतु "सुंदरता के पैमाने पर कमला का स्थान शीला से कुछ ऊपर होगा और दोनों का ही स्थान बहुत ऊँचा होगा" वैज्ञानिक भाषा के निकट पहुंचता है । यह गलत हो सकता है, पर भ्रामक नहीं हो सकता, और इसलिए कुछ भी व्यंजित नहीं करता ।^२

वाक्यार्थ की कसौटियाँ—वाक्य का कब अर्थ होता है ? यदि वाक्य

१. विलियम पी० ब्लैस्टन, फिलॉसफी ऑफ लैंग्वेज, पृ० ६५ ।

२. मॉनरो सी० विगर्ट्सली, एरथेटिक्स, पृ० १२३-१२४ ।

निरर्थक है तो वह कोई भी सत्य या असत्य प्रतिज्ञप्ति व्यक्त नहीं कर सकता । यदि अर्थ ही नहीं है तो कोई ऐसी बात है ही नहीं जो सत्य या असत्य हो सके । असत्य और निरर्थक का अंतर महत्वपूर्ण है (असत्यता में सार्थकता पहले से ही शामिल है) । लोग प्रायः गलती से एक को दूसरा समझ बैठते हैं । यदि एक दार्शनिक किसी अन्य दार्शनिक के सिद्धांतों को मिथ्या बताता है, तो वह उसे एक बहुत बड़ा सम्मान इस बात का दे रहा है कि वे सिद्धांत सार्थक हैं और वह स्वयं उनके अर्थ को समझता है (अन्यथा वह कैसे कह सकता है कि वे मिथ्या हैं ?) । उन सिद्धांतों का कहीं अधिक जोरदार खंडन यह कहना होता कि वे निरर्थक हैं—यह आक्षेप दर्शन में बहुधा किया जाता है—और यदि वे वास्तव में निरर्थक हैं, तो सत्यता या असत्यता का प्रश्न पैदा तक नहीं होता । “अन्य आकाशगंगाओं में बुद्धिमान् जीवों का अस्तित्व है” मिथ्या हो सकता है, पर है यह निश्चित रूप से सार्थक, जबकि “शनिवार बिस्तर पर लेटा है” सत्य या मिथ्या नहीं बल्कि निरर्थक है ।

अब हम इस अध्याय की अंतिम समस्या में पहुँच गए हैं : किन स्थितियों में किसी वाक्य को सार्थक या अर्थवान् कहा जा सकता है ? प्रतिदिन हम अनेक सार्थक वाक्य बोलते हैं, जिनके अर्थ को हम बखूबी जानते हैं, जैसे—

वह कुर्सी पर बैठा है ।

मंगल ग्रह के दो चंद्रमा हैं ।

कुछ कुत्ते सफेद होते हैं ।

समद्विबाहु त्रिभुज की दो भुजाएँ बराबर होती हैं ।

साँप सुन नहीं सकते ।

दिल्ली का क्षेत्रफल बंबई से अधिक है ।

आपके कमरे के परदे गंदे हो गए हैं ।

परंतु, कुछ ऐसे भी होते हैं जो कम-से-कम व्याकरण की दृष्टि से तो वाक्य हैं (वे शब्दों से बने होते हैं और किसी चीज के बारे में कुछ कहते प्रतीत होते हैं—वे व्याकरण के नियमों का पालन करते हैं), परंतु जिन्हें सुनकर हम कहेंगे, “यह तो अर्थहीन है ।”

हरे विचार गूँसे से सो रहे हैं ।

सात नीला है

पुस्तकें बिल्लियों को पीती हैं ।

आपकी घड़ी ब्रह्मांड के ऊपर है ।

मशीनें क्रिया-विशेषण बोलती हैं ।

—१ का वर्गमूल नीला है ।

इनमें क्या बात है जिससे हम कहते हैं कि ये निरर्थक वाक्य हैं ? यदि हम केवल इतना कहें कि "हरे विचार गुस्से से सो रहे हैं" असत्य है तो यह इस वाक्य को बहुत अधिक सम्मान देना होगा—यदि यह असत्य है तो कम-से-कम सार्थक तो अवश्य होगा, पर इस तरह के वाक्य का अर्थ क्या होगा ? यदि आप कहें कि यह असत्य है, तो आपको यह उत्तर मिलेगा, "क्या आपका मतलब यह है कि वे शांति से सो रहे हैं ? अथवा यह कि शायद लाल विचार गुस्से से सो रहे है ?" जैसे हम यह नहीं जानते कि हरे विचारों का गुस्से से सोना क्या है, वैसे ही यह भी नहीं जानते कि लाल विचारों का गुस्से से सोना क्या है, अथवा इनका शान्ति से सोना क्या है, या असल में ये सोते ही कैसे हैं । इनमें से किसी भी वाक्य का क्या अर्थ होगा ? हमें कहना होगा कि इनमें से किसी का भी कोई अर्थ नहीं निकलता ।

परंतु क्यों ? इस प्रश्न का उत्तर आसान नहीं है । केवल इसीके पूरे विवेचन में सैकड़ों पृष्ठ रंग जाएंगे । अनेक दार्शनिकों में इस बात को लेकर तीव्र मतभेद है कि वाक्य कब सार्थक होता है । न केवल "निरर्थक" के गुणार्थ (वे विशेषताएं जिनके होने से वाक्य निरर्थक होता है) के संबंध में मतभेद है बल्कि इसके वस्तुवर्थ के संबंध में भी है (कुछ उदाहरणों को कुछ दार्शनिक निरर्थक बताएंगे और अन्य कहेंगे कि वे सार्थक तो हैं पर मिथ्या हैं) । उदाहरणार्थ, "ईश्वर है", "ईश्वर ने विश्व को रचा", "ईश्वर हमारे जीवन का संचालक है" और "ईश्वर त्रिगुणातीत है" के विषय में कुछ दार्शनिक कहेंगे कि ये अर्थहीन हैं, अन्य कहेंगे कि ये हैं तो अर्थवान् पर असत्य हैं तथा कुछ ऐसे भी हैं जो इन्हें सार्थक और सत्य बताएंगे—और वह भी अलग-अलग कारणों से । इस अध्याय के शेष भाग में हम केवल थोड़ी-सी प्रारंभिक बातें ही कहेंगे, और जहाँ-जहाँ यह विषय आएगा वहाँ-वहाँ संदर्भानुसार हम नए सिरे से इसपर विचार करेंगे ।

१. कल्पनीयता—हम कैसे बताते हैं कि कोई वाक्य सार्थक है या नहीं ? एक उत्तर यह संभव है कि जिस परिस्थिति का वर्णन करने के लिए उसका

प्रयोग किया जा रहा है उसकी कल्पना करने में हमें समर्थ होना चाहिए । “मैं जानता हूँ कि बर्फ गुलाबी नहीं होती, परंतु मैं आसानी से गुलाबी बर्फ की कल्पना कर सकता हूँ । अतः गुलाबी बर्फ के बारे में बात करना सार्थक है, हालाँकि यह सत्य नहीं है कि ऐसी चीज होती है ।” “एकशृंग होते नहीं हैं, पर हम आसानी से ऐसे घोड़े की कल्पना कर सकते हैं जिसके माथे पर बीचोबीच एक सींग हो । इसलिए ऐसे घोड़ों के बारे में बात करना अवश्य ही सार्थक है ।” परंतु तब क्या होगा जब हम उसकी कल्पना करने में असमर्थ हो ? क्या तब वह निरर्थक होगा ? हम बखूबी समझते हैं कि “एक लाख भुजाओंवाला बहुभुज” क्या होता है, परंतु यह बात संदिग्ध है कि कोई आदमी एक लाख भुजाओंवाले बहुभुज की कल्पना कर सकेगा । यदि आप कहें कि आप उसकी कल्पना कर सकते हैं, तो यह बताइए कि एक लाख भुजाओंवाले बहुभुज और एक लाख एक भुजाओंवाले बहुभुज की आपकी कल्पनाओं में क्या अंतर है ? फिर, हम समझते हैं कि “संयुक्तराज्य का राष्ट्रीय ऋण लगभग ४००० खरब डालर है” का क्या अर्थ है (कम-से-कम अर्थशास्त्रियों का ऐसा दावा है), परंतु क्या हम इतनी विशाल राशि के ऋण की कल्पना कर सकते हैं ? दस-दस लाख के नोटों की एक बड़ी संख्या की कल्पना करने से काम नहीं चलेगा, क्योंकि उससे यह ज्ञात नहीं होगा कि ऋण क्या होता है । ऐसे बहुत-से वाक्य होते हैं जिनके अर्थ के अनुरूप हम कोई भी कल्पना नहीं कर सकते, क्योंकि जो बात कही जा रही होती है वह दृष्टि, गंध, ध्वनि, इत्यादि संवेदनों से संबंधित नहीं होती बल्कि प्रत्याहारों (अमूर्त चीजों) से संबंधित होती है । यदि कोई कहे कि “ईमानदारी एक वाछनीय गुण है”, तो हम क्या कल्पना करेंगे ? और कल्पना हम जो भी करें (जैसे, किसी परिचित ईमानदार व्यक्ति की), क्या वही इस वाक्य का अर्थ है ? हममें से प्रत्येक अनेक चीजों की कल्पना कर सकता है, और कोई किसी भी चीज की नहीं कर सकता । क्या इससे अर्थ के ज्ञान में कोई अंतर पैदा होता है ? हम पहले ही (चित्रात्मक अर्थ के प्रसंग में) बता चुके हैं कि जो हम कल्पना करने हैं वह कथन का श्रोताओं पर पड़नेवाला प्रभाव है, न कि कथन का अर्थ । इसके अलावा, यदि इस कसौटी को स्वीकार भी कर लिया जाए, तो भी यह अत्यधिक व्यक्तिनिष्ठ होगी, क्योंकि कुछ व्यक्तियों की कल्पना-शक्ति अन्यो की अपेक्षा अधिक अच्छी होती है ।

२. घणनीयता—“वाक्य सार्थक है, यदि कोई उस परिस्थिति (या उन

परिस्थितियों) का वर्णन कर सके जो उसका एक उदाहरण गिनी जा सकती हो। उदाहरणार्थ, यदि मैं कहूँ "लबाकृति मिथ्यावादी होते हैं," तो मैं मुख्य शब्दों के पर्यायों और परिभाषाओं के द्वारा आपको समझा सकता हूँ कि इस वाक्य से मेरा क्या अभिप्राय है। - अन्य शब्दों में वर्णन तब उपयोगी होता है जब आप मूल वाक्य के शब्दों के अर्थ नहीं जानते, पर मेरे स्पष्टीकरण या अनुवाद में आए हुए शब्दों के अर्थ समझते हैं।

लेकिन यह सदैव संभव नहीं होता। मान लीजिए, मैं कहता हूँ, "मैं बौद्धिक उत्तेजना की अवस्था में हूँ," और श्रोता समझता नहीं है, क्योंकि वह कभी बौद्धिक उत्तेजना की अवस्था में नहीं पहुँचा। अब, मैं जिस परिस्थिति के बारे में बात कर रहा हूँ उसका वर्णन करने के लिए क्या कर सकता हूँ? कुछ ऐसे मुख्य शब्दों में पहुँच जाने के बाद जिनकी उस दशा में केवल निदर्शनात्मक परिभाषा ही दी जा सकती है जब श्रोता को कदापि उनके द्वारा निर्दिष्ट अनुभव न हुआ हो, कुछ भी मैं नहीं कर सकता। हाँ, यदि संयोग-वश मैं उसके अंदर वैसा अनुभव उत्पन्न कर सकूँ, तो बात अलग है ("हरा" इत्यादि सरल रंगबोधक शब्दों के प्रसंग में मैं साधारणतः ऐसा कर सकता हूँ)। कभी-कभी मैं परिस्थिति का किन्हीं अन्य शब्दों में वर्णन नहीं कर सकता, क्योंकि ऐसे अन्य शब्द, मोटे पर्याय तक, नहीं होते जिनके द्वारा ऐसा किया जाए—और यदि हो भी तो श्रोता उन पर्यायों के अर्थ जानेंगे ही नहीं।

इससे भी बड़ी एक और कठिनाई है। इस कसौटी को सभी वाक्यों पर, यहाँ तक कि निरर्थक वाक्यों पर भी, लागू होने से कैसे रोका जाए? यदि आप मुझसे कहें, "जब आप 'पानी चढ़ाई की ओर बहता है' कहते हैं तब जो परिस्थिति आपके मन में होती है उसका वर्णन मुझसे कीजिए," तो शायद मेरा उत्तर केवल यह हो, "चढ़ाई की ओर बहता हुआ पानी ही वह परिस्थिति होगी।" इस उदाहरण में वाक्य काफी सार्थक है। केवल इसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति अमृत्य है, क्योंकि पानी चढ़ाई की दिशा में नहीं बहता। परंतु तब क्या होगा जब आप कहें, "शनिवार बिस्तर पर लेटा है" और मैं कहूँ, "यह तो निरर्थक है! वृथ्वा उस परिस्थिति का वर्णन कीजिए जिसकी बात आप इस वाक्य में कर रहे हैं," और आनका उत्तर हो, "बिस्तर पर लेटे हुए शनिवार से अधिक अच्छी परिस्थिति मैं सोच ही नहीं सकता"।

प्रयोग किया जा रहा है उसकी कल्पना करने में हमें समर्थ होना चाहिए ।
 “मैं जानता हूँ कि वर्फ गुलाबी नहीं होती, परंतु मैं आसानी से गुलाबी वर्फ की कल्पना कर सकता हूँ । अतः गुलाबी वर्फ के बारे में बात करना सार्थक है, हालांकि यह सत्य नहीं है कि ऐसी चीज होती है ।” “एकशृंग होते नहीं हैं, पर हम आसानी से ऐसे घोड़े की कल्पना कर सकते हैं जिसके माथे पर बीचोबीच एक सींग हो । इसलिए ऐसे घोड़ों के बारे में बात करना अवश्य ही सार्थक है ।” परंतु तब क्या होगा जब हम उसकी कल्पना करने में असमर्थ हो ? क्या तब वह निरर्थक होगा ? हम बखूबी समझते हैं कि “एक लाख भुजाओंवाला बहुभुज” क्या होता है, परंतु यह बात सदिग्ध है कि कोई आदमी एक लाख भुजाओंवाले बहुभुज की कल्पना कर सकेगा । यदि आप कहें कि आप उसकी कल्पना कर सकते हैं, तो यह बताइए कि एक लाख भुजाओंवाले बहुभुज और एक लाख एक भुजाओंवाले बहुभुज की आपकी कल्पनाओं में क्या अंतर है ? फिर, हम समझते हैं कि “संयुक्तराज्य का राष्ट्रीय ऋण लगभग ४००० खरब डालर है” का क्या अर्थ है (कम-से-कम अर्थशास्त्रियों का ऐसा दावा है), परंतु क्या हम इतनी विशाल राशि के ऋण की कल्पना कर सकते हैं ? दस-दस लाख के नोटों की एक बड़ी संख्या की कल्पना करने से काम नहीं चलेगा, क्योंकि उससे यह ज्ञात नहीं होगा कि ऋण क्या होता है । ऐसे बहुत-से वाक्य होते हैं जिनके अर्थ के अनुरूप हम कोई भी कल्पना नहीं कर सकते, क्योंकि जो बात कही जा रही होती है वह दृष्टि, गंध, ध्वनि, इत्यादि संवेदनों से संबंधित नहीं होती बल्कि प्रत्याहारों (अमूर्त चीजों) से संबंधित होती है । यदि कोई कहे कि “ईमानदारी एक वाछनीय गुण है”, तो हम क्या कल्पना करेंगे ? और कल्पना हम जो भी करें (जैसे, किसी परिचित ईमानदार व्यक्ति की), क्या वही इस वाक्य का अर्थ है ? हममें से प्रत्येक अनेक चीजों की कल्पना कर सकता है, और कोई किमी भी चीज की नहीं कर सकता । क्या इससे अर्थ के ज्ञान में कोई अंतर पैदा होता है ? हम पहले ही (चित्रात्मक अर्थ के प्रसंग में) बता चुके हैं कि जो हम कल्पना करने हैं वह कथन का श्रोताओं पर पड़नेवाला प्रभाव है, न कि कथन का अर्थ । इसके अलावा, यदि इस कसौटी को स्वीकार भी कर लिया जाए, तो भी यह अत्यधिक व्यक्तिनिष्ठ होगी, क्योंकि कुछ व्यक्तियों की कल्पना-शक्ति अन्यो की अपेक्षा अधिक अच्छी होती है ।

२. यर्गनीयता—“वाक्य सार्थक है, यदि कोई उस परिस्थिति (या उन

परिस्थितियों) का वर्णन कर सके जो उसका एक उदाहरण गिनी जा सकती हो । उदाहरणार्थ, यदि मैं कहूँ 'लबाकृति मिथ्यावादी होते हैं,' तो मैं मुख्य शब्दों के पर्यायों और परिभाषाओं के द्वारा आपको समझा सकता हूँ कि इस वाक्य से मेरा क्या अभिप्राय है । अन्य शब्दों में वर्णन तब उपयोगी होता है जब आप मूल वाक्य के शब्दों के अर्थ नहीं जानते, पर मेरे स्पष्टीकरण या अनुवाद में आए हुए शब्दों के अर्थ समझते हैं ।

लेकिन यह सदैव संभव नहीं होता । मान लीजिए, मैं कहता हूँ, 'मैं बौद्धिक उत्तेजना की अवस्था में हूँ,' और श्रोता समझता नहीं है, क्योंकि वह कभी बौद्धिक उत्तेजना की अवस्था में नहीं पहुँचा । अब, मैं जिस परिस्थिति के बारे में बात कर रहा हूँ उसका वर्णन करने के लिए क्या कर सकता हूँ ? कुछ ऐसे मुख्य शब्दों में पहुँच जाने के बाद जिनकी उस दशा में केवल निदर्शनात्मक परिभाषा ही दी जा सकती है जब श्रोता को कदापि उनके द्वारा निर्दिष्ट अनुभव न हुआ हो, कुछ भी मैं नहीं कर सकता । हाँ, यदि संयोग-वश मैं उसके अंदर वैसा अनुभव उत्पन्न कर सकूँ, तो बात अलग है ('हरा' इत्यादि सरल रगबोधक शब्दों के प्रसंग में मैं साधारणतः ऐसा कर सकता हूँ) । कभी-कभी मैं परिस्थिति का किन्हीं अन्य शब्दों में वर्णन नहीं कर सकता, क्योंकि ऐसे अन्य शब्द, भोटे पर्याय तक, नहीं होते जिनके द्वारा ऐसा किया जाए—और यदि हाँ भी तो श्रोता उन पर्यायों के अर्थ जानेंगे ही नहीं ।

इससे भी बड़ी एक और कठिनाई है इस कसौटी को सभी वाक्यों पर, यहाँ तक कि निरर्थक वाक्यों पर भी, लागू होने से कैसे रोका जाए ? यदि आप मुझसे कहें, "जब आप 'पानी चढ़ाई की ओर बहता है' कहते हैं तब जो परिस्थिति आपके मन में होती है उसका वर्णन मुझसे कीजिए", तो शायद मेरा उत्तर केवल यह हो, "चढ़ाई की ओर बहता हुआ पानी ही वह परिस्थिति होगी ।" इस उदाहरण में वाक्य काफी सार्थक है । केवल इसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञा अमृत्य है, क्योंकि पानी चढ़ाई की दिशा में नहीं बहता । परंतु तब क्या होगा जब आप कहें, "शनिवार बिस्तर पर लेटा है" और मैं कहूँ, "यह तो निरर्थक है ।" कृपया उस परिस्थिति का वर्णन कीजिए जिसकी बात आप इस वाक्य में कर रहे हैं", और आनका उत्तर हो, "बिस्तर पर लेटे हुए शनिवार से अधिक अच्छी परिस्थिति मैं सोच ही नहीं सकता" ।

किसी कथन के अर्थ को ठीक-ठीक बताने का इससे भिन्न तरीका संभव नहीं है कि उस वस्तुस्थिति का वर्णन कर दिया जाए जो कथन के सत्य होने की दशा में होगी। केवल एक उदाहरण यह लीजिए—“सीजर ने रूबिकॉन नदी को पार किया”। हम निश्चय ही उस वस्तुस्थिति का वर्णन कर सकते हैं जो इस वाक्य के सत्य होने की दशा में होगी। अनुमानतः, यहाँ वस्तुस्थिति के वर्णन के रूप में जो चीज इष्ट है वह “सीजर ने रूबिकॉन नदी को पार किया”, यह वाक्य नहीं है, हालांकि यह वाक्य प्रश्नाधीन वस्तुस्थिति का पर्याप्त वर्णन है। इष्ट असल में कोई दूसरा वाक्य है जिसमें कोई दूसरा शब्द-समूह इस्तेमाल हो पर वर्णन उसी वस्तुस्थिति का हो। यदि सीजर ने रूबिकॉन नदी को पार किया था, तो जो एकमात्र वस्तुस्थिति थी उसके वर्णन के रूप में “सीजर रूबिकॉन नदी के एक किनारे से दूसरे किनारे पर पहुँच गया था” इस वाक्य को प्रस्तुत किया जा सकता है। सार्थकता की यह कसौटी यह कहने के बराबर है कि वाक्य सार्थक तब होता है जब उसका समानार्थक कोई दूसरा वाक्य बताना संभव होता है।^१

पर स्वयं दूसरे वाक्य को भी सार्थक होना होगा—और कसौटी क्या होगी? यदि आप कहे, “शनिवार बिस्तर पर लेटा है” और मैं कहूँ, “मैं आपकी बात नहीं समझता; कृपया दूसरे शब्दों में बताइए”, तो आपका यह जवाब मिलने पर मैं क्या कहूँगा कि “शुक्रवार के बाद आनेवाला दिन बिस्तर पर लेटा है”?

३. सत्यता की स्थितियाँ—“यदि आप यह बता सकें कि कितनी स्थितियों में कथन सत्य होगा, तो आप उसका अर्थ जानते हैं। निश्चय ही, यह जरूरी नहीं है कि वह सत्य हो ही; वह असत्य हो सकता है। परंतु, यदि आप मुझे बता सकते हैं कि वे स्थितियाँ क्या हैं जिनमें कथन सत्य होगा, तो मैं मान लूँगा कि वह अर्थ रखता है।” परंतु कोई यह उत्तर दे सकता है: “ठीक है, आप भी जानते हैं कि वे कौन-सी स्थितियाँ हैं जो ‘पानी चढ़ाई की ओर बहता है’ को सत्य बनाएंगी। क्या नहीं जानते? यदि आप

१. पॉल माहेंत्के का लियोनार्ड सिन्स्की द्वारा मंपादित सीमोन्टक्स डे'ड दि विमोमरी ऑफ़ लैंग्वेज में “दि फाक्टोरियन ऑफ़ सिग्निफिकेंस” शीर्षक लेख, पृ. ११०।

पानी को चढ़ाई की ओर बहता देखें तो आप कहेंगे कि कथन सत्य है, और यदि आप कभी ऐसा होते न भी देखें तो भी आप जानते हैं कि वे स्थितियाँ कौन-सी हैं जिनके होने पर यह कथन सत्य होगा (उसकी सत्यता की स्थितियाँ) । ठीक है ; आप पूछते हैं कि 'शनिवार बिस्तर पर लेटा है' से मेरा क्या मतलब है । मैं दूसरे शब्दों में इसका वर्णन नहीं कर सकता, पर मैं कह सकता हूँ कि शनिवार का बिस्तर पर लेटे होना ही वह स्थिति होगी जिसमें कोई यह कह सकेगा कि 'शनिवार बिस्तर पर लेटा है', यह कथन सत्य है ।"

उन स्थितियों को बताइए जिनमें आप इस कथन को सत्य कहेंगे (भले ही वह सत्य न हो)—यह किसी वाक्य की सार्थकता की कसौटी बनने के लिए काफी आशाजनक लगता है । परंतु, वही कठिनाई इसमें भी है जो पिछली में थी : वाक्य जो भी हो, व्यक्ति उसी को दोहरा कर कह सकता है कि उस कथित स्थिति का होना ही वह बात है जो उस वाक्य को सत्य बनाएगी । (शनिवार का बिस्तर पर लेटे होना ही वह स्थिति होगी जिससे "शनिवार बिस्तर पर लेटा है" सत्य होगा ।) और तब हम क्या कर लेंगे ? यह कसौटी हर वाक्य को सार्थक बना देगी, और इसलिए सार्थक को निरर्थक से अलग पहचानने के उपाय के रूप में बेकार होगी ।

४. "यह जानना कि वह कैसा होगा"—"जब आप कहते हैं कि 'शनिवार बिस्तर पर लेटा है' या '—१ का वर्गमूल कल मर गया', तब शायद मैं आपका मतलब न समझूँ, पर फिर भी मैं यह मानने को तैयार हूँ कि ये वाक्य सार्थक हैं (भले ही मैं आपके द्वारा निर्दिष्ट परिस्थितियों की कल्पना न कर सकूँ), बशर्ते आप मुझे बता सकें कि इनका सत्य होना कैसा होगा । निश्चय ही, यह जरूरी नहीं है कि वे सत्य हो ही । आप स्वयं ही कहते हैं कि वे असत्य हैं । परंतु असत्य वे भले ही हो, मैं तो यह जानना चाहता हूँ कि उसका सत्य होना कैसा होगा । 'बर्फ गुलाबी है' असत्य है, पर मैं जानता हूँ कि इसका सत्य होना कैसा होगा, और यदि मैं गुलाबी बर्फ देखूँ तो मैं कहूँगा कि यह सत्य है । 'हाथी उड़ते हैं' असत्य है, फिर भी मैं खूब अच्छी तरह जानता हूँ कि इसका सत्य होना कैसा होगा—केवल इसलिए नहीं कि मैं इसकी कल्पना कर सकता हूँ (यहाँ मैं अवश्य ही ऐसा कर सकता हूँ), बल्कि इसलिए कि इस कथन के सत्य होने के लिए जिस घटना को होना है उसे

मैं जानता हूँ । परन्तु जब आप कहते हैं कि 'शनिवार विस्तर पर लेटा है', तब मैं यह भी नहीं जानता कि यह कैसा होगा—कि दुनिया में किस परिस्थिति को होना होगा जिससे यह कथन सत्य हो जाए । आप मुझे बताइए कि यह कैसा होगा और मैं मान लूँगा कि यह सार्थक है ।”

अब, “मुझे बताओ कि वह कैसा होगा” और “उसका वर्णन करो” खतरनाक रूप से नजदीक लगते हैं । यदि आपके पास बताने के लिए अन्य शब्द बिल्कुल हो ही नहीं, तो ? और यदि हमारी भाषा में मोटे रूप में भी समान अर्थवाले अन्य शब्द हो ही नहीं, तो ? तब आप मुझे कैसे बता सकेंगे कि वह कैसा होगा ?

इसके अलावा, यदि वह किसी भी अन्य चीज के जैसा न हुआ, तो ? यदि वह हर अन्य चीज से इतना भिन्न हो कि मैं जो भी आपको बताऊँ उससे आपके मन में उसकी कोई धारणा न बने, तो ? यह सच है कि दुनिया में हर चीज किसी न किसी बात में हर अन्य चीज के समान होती है : एक मक्खी, एक मेज, दौड़ना, धैर्य, तथा ऊपर होना—ये सब इस बात में समान हैं कि ये दुनिया की चीजें हैं । परन्तु यह अधिक सहायक नहीं है । यदि आप मुझे बताते हैं कि एक परिस्थिति किसके समान है तो पहले से मुझे ज्ञात किसी चीज से उसकी काफी अधिक समानता होनी चाहिए, ताकि आपका जो मतलब है उसकी मैं अपने मन में कुछ धारणा बना सकूँ । “नीबू का स्वाद ? हाँ, यह एक बहुत ही खट्टे सतरे की तरह होता है ।” परन्तु अब “शनिवार का विस्तर पर लेटे होना” क्या है ? हाँ, यह कुछ-कुछ शुक्रवार का विस्तर पर लेटे होना जैसा है, हालाँकि इसमें कुछ भिन्नता भी है, क्योंकि यह एक अलग दिन है ।

सार्थकता की कसौटी के पद के ये प्रत्याशी हमारे लिए बहुत सहायक नहीं हो पाए हैं । अब हम कुछ ऐसी कसौटियों की चर्चा कर लें जो भले ही निरर्थकता के सभी उदाहरणों को न समाल सर्वे पर कुछ को अलग करने में बहुत ही उपयोगी हैं ।

५. एक निश्चित सन्दर्भ से बाहर निरर्थक होना—शब्द प्रायः उस सन्दर्भ के अंदर सीते जाते हैं जिसमें उनका प्रयोग उचित होता है, और केवल उसी सन्दर्भ के अंदर वे सार्थक होते हैं । फलतः यदि किसी शब्द का प्रयोग उस सन्दर्भ के बाहर किया जाता है तो यह (तथा साथ ही वह वाक्य भी जिसमें

वह शब्द आता है) निरर्थक हो जाता है । उदाहरणार्थ, "ऊपर" शब्द का— अभिधा में (लक्षणा में नहीं, जैसे "मैं ऐसे क्षुद्र-विचारों से ऊपर हूँ" में) साधारण अर्थ है "अधिक ऊँचा" या "अधिक ऊँचाई पर स्थित" । बल्ब मेज के ऊपर है ; अर्थात् वह मेज से अधिक ऊँचा या अधिक ऊँचाई पर स्थित है । और "अधिक ऊँचा" का—अभिधा में ही (लक्षणा में नहीं, जैसे "आज का भापण कल से अधिक ऊँचे स्तर का था" में) अर्थ है किसी गुस्त्वाकर्षण वाले पिंड के केंद्र (अधिक सही गुस्त्वकेंद्र होगा) से अधिक दूर, तथा हम पृथ्वी-निवासियों के प्रसंग में पृथ्वी के केंद्र से अधिक दूर । उपग्रह गुब्बारे से अधिक ऊँचा है, क्योंकि वह पृथ्वी के केंद्र से अधिक दूर है और गुब्बारा कम दूर है । इस संदर्भ में "ऊपर" और "अधिक ऊँचा" स्पष्ट अर्थ रखते हैं, क्योंकि इनका संबंध चीजों के पारस्परिक देशिक संबंधों से है । निश्चय ही यदि हम मंगल ग्रह के निवासी होते, तो "ऊपर" और "नीचे", "अधिक ऊँचा" और "अधिक नीचा" में निर्देश मंगल के केंद्र का होता न कि पृथ्वी के केंद्र का । हम चंद्रमा को पृथ्वी के ऊपर कह सकते हैं, क्योंकि चंद्रमा पृथ्वी की परिक्रमा करता है । और चूंकि वह २,४०,००० मील की औसत दूरी पर परिक्रमा करता है, इसलिए हम कह सकते हैं कि जिन चीजों के बारे में हम बात करते हैं उनमें से अधिकतर की अपेक्षा चंद्रमा पृथ्वी के ऊपर काफी ऊँचाई पर स्थित है । परंतु इस कथन का क्या अर्थ होगा कि मंगल पृथ्वी से ऊपर है ? (जब हम रात में मंगल को आकाश में देखते हैं तब हम अवश्य कभी-कभी कहते हैं कि मंगल तथा तारे भी पृथ्वी से ऊपर हैं, परंतु यह सही बिल्कुल नहीं है : मंगल संपूर्ण पृथ्वी से, जिसमें हमारे ठीक दूसरी ओर की स्थिति भी शामिल है, ऊपर नहीं है । ऐसी दशा में हमें कहना यह चाहिए कि मंगल पृथ्वी की सतह के उस अंश के ऊपर लगता है जिस पर हम खड़े हैं ।)

परंतु मान लीजिए कि हम बाह्य अंतरिक्ष के बीच, मंगल और पृथ्वी के मध्य में हैं । तो क्या हम पृथ्वी के ऊपर हैं या मंगल के ऊपर ? यहाँ भी कोई यह कह सकता है, "हम दोनों के ही ऊपर हैं, पृथ्वी के केंद्र में हम एक करोड़ अस्सी लाख मील हैं और इतनी ही दूर मंगल के केंद्र से ।" हम यह कह सकते हैं कि "हम बहुत ही ऊँचाई पर हैं ।" परंतु, किसकी अपेक्षा ? अब हम उस संदर्भ से बाहर जा रहे हैं जिसमें इन शब्दों को पहले-पहल परिभाषित किया गया था (अर्थ प्रदान किया गया था) । मंगल के निकट

पहुँचते हुए अंतरिक्ष-यात्री के लिए “मैं पृथ्वी के तीन करोड़ से अधिक मील ऊपर हूँ” कहने के बजाय “मैं मंगल से दो लाख मील ऊपर हूँ” कहना अधिक अच्छा होगा। अब तो पृथ्वी के बजाय-मंगल ही उसके निर्देश का केंद्र हो गया है।

और अब यदि हम यह कल्पना करें कि हम एक अंतरिक्ष-यान में हैं और सौर-परिवार से अनेक प्रकाश-वर्ष दूर पहुँच गए हैं तथा किसी भी अन्य तारे या सौर-परिवार के निकट नहीं हैं, तो “ऊपर” और “नीचे” का अर्थ बिल्कुल ही समाप्त हो जाता है। इन शब्दों का पृथ्वी के जैसे किसी पिंड के संदर्भ में ही अर्थ होता है, जो प्रायः काफी विशाल होता है और काफी गुरुत्वाकर्षण रखता है। ऐसे पिंड के संदर्भ से बाहर इनका कोई भी अर्थ नहीं होता। हमारी आकाशगंगा के पाँच लाख प्रकाश-वर्ष की दूरी पर यह कहना निरर्थक होगा कि हम पृथ्वी के ऊपर या नीचे हैं।

अब मान लीजिए कि कोई कहता है, “यह चीज ब्रह्मांड के ऊपर है” (“ऊपर” शब्द के अभिधाय में)। यह निरर्थक होगा : “ऊपर” एक देशिक शब्द है, और केवल तभी सार्थक है जब हम दिक् में स्थित पिंडों के संबंध को लेकर बात करते होते हैं, और यदि ब्रह्मांड में संपूर्ण दिक् समाविष्ट है तो कोई भी चीज उसके ऊपर कैसे हो सकती है? ये उदाहरण और भी स्पष्ट हैं : “यह वस्तु काल से ऊपर है” : ऊपर होना जैसा एक देशिक संबंध किसी ऐसी चीज से कैसे हो सकता है जो बिल्कुल देशिक नहीं है? “यह वस्तु दो की संख्या से ऊपर है” : पर संख्याएँ तो अमूर्त (प्रत्याहृत) सत्ताएँ हैं त्रिनका दिक् में बिल्कुल भी अस्तित्व नहीं होता (“आप दो की संख्या को वृहस्पति में पाएँगे” कहने का क्या अर्थ होगा?)—हाँ, वह बोर्ड पर लिखे दो के अंक से अवश्य ऊपर हो सकती है। यह अंक दिक् और काल में अस्तित्व रखता है। अनेक स्थानों पर मैं अनेक अंक लिख सकता हूँ तथा फिर उन सबको मिटा सकता हूँ। अंकों को मैं इस प्रकार नष्ट कर सकता हूँ, पर गणितीय पदार्थ २ को नहीं। यही बात “दृढ़ता से ऊपर”, “प्रभुत्व से ऊपर” इत्यादि में है। इन उदाहरणों में “ऊपर” शब्द का प्रयोग उस एकमात्र संदर्भ से बाहर हुआ है जिसमें यह अर्थ रखता है। वह देशिक संदर्भ है और कोई पिंड निर्देश-बिंदु के रूप में लिया जाता है। संक्षेप में, “ऊपर” शब्द का उपर्युक्त उदाहरणों में निरर्थक प्रयोग हुआ है, इस बात में कि जिस-

जिस वाक्य में वह जाया है वह निरर्थक है । यह मत कहिए कि “शायद कोई बहुत ही गहरा अर्थ उसका हो, जिसे हम न समझ सकते हो ।” यदि हम ऐसा कह तो हम इस आधारभूत बात को भूल जाते हैं कि अर्थ शब्दों को दिए जाते हैं, न कि वे शब्दों में सहज रूप से होते हैं । “ऊपर” देशिक शब्दों के सदर्थ में अर्थ रखता है—उसे एक अर्थ दिया गया है । इस सदर्थ से बाहर उसका कोई अर्थ (अभिधा में) नहीं है । इस शब्द का प्रयोग करनेवाला एक ऐसा वाक्य, जिसमें प्रकट या अप्रकट रूप से यह सदर्थ विद्यमान नहीं है, निरर्थक है ।

अथवा, मान लीजिए कि हम किसी वस्तु व के बारे में कहते हैं कि वह बड़ी है । अब “बड़ी” एक सापेक्ष शब्द है इसका अर्थ है किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा बड़ी । एक बड़ी बिल्ली वह बिल्ली है जो अधिकतर बिल्लियों से बड़ी हो, और एक छोटा हाथी (जो कि एक बड़ी बिल्ली से बड़ा ही होगा) वह हाथी है जो अधिकतर हाथियों से छोटा हो । प्रायः ऐसा निर्देश छिपा होता है : “एक बड़ी व” से हमारा मतलब ऐसी व है जो अपनी किस्म की अधिकतर वस्तुओं से बड़ी हो । परन्तु अब मान लीजिए कि हम इस तरह के किसी निर्देश के बिना ही किसी चीज को बड़ी कहते हैं । मैं कहता हूँ, “वह बड़ी है” । आप पूछते हैं, “किससे बड़ी ?” मैं उत्तर देता हूँ, “किसी से भी नहीं, बस बड़ी है ।” “आपका मतलब है, अधिकतर चीजों से बड़ी ? अपनी किस्म की अधिकतर चीजों से बड़ी ?” “नहीं, बस बड़ी ।” इससे मेरा क्या मतलब संभव है ? यदि दुनिया में केवल दो चीजें होती, तो हम कह सकते कि उनमें से एक बड़ी (दूसरी की अपेक्षा बड़ी) है, परन्तु यदि केवल एक ही चीज होती, तो यह कहने का क्या मतलब होता कि वह बड़ी है या छोटा है ? यदि कोई अन्य चीज तुलना करने के लिए है ही नहीं, तो वह बड़ी कैसे हो सकती है ? “बड़ी” एक तुलनात्मक शब्द है । इसका पूरा अर्थ इस सदर्थ में जडा हुआ है, और यह तब निरर्थक हो जाता है जब एक ऐसे वाक्य में प्रयुक्त होता है जिसमें तुलना का वह आधार हो ही नहीं । “बड़ी” एक देशिक शब्द भी है और इसलिए अदेशिक सदर्थों में प्रयुक्त होने पर निरर्थक हो जाता है, जैसे “यह अल्पता में बड़ी है”, “अबालप्रीडत्व में बड़ी है” इत्यादि में । हाँ, तब बात अलग है जब हम इस शब्द का किसी सांज्ञिक अर्थ में प्रयोग करत हैं, जैसे “आजकल ईमानदारी बड़ी बात है” में ।

पहुँचते हुए अंतरिक्ष-यात्री के लिए “मैं पृथ्वी के तीन करोड़ से अधिक मील ऊपर हूँ” कहने के बजाय “मैं मंगल से दो लाख मील ऊपर हूँ” कहना अधिक अच्छा होगा। अब तो पृथ्वी के बजाय मंगल ही उसके निर्देश का केंद्र हो गया है।

और अब यदि हम यह कल्पना करें कि हम एक अंतरिक्ष-यान में हैं और सौर-परिवार से अनेक प्रकाश-वर्ष दूर पहुँच गए हैं तथा किसी भी अन्य तारे या सौर-परिवार के निकट नहीं हैं, तो “ऊपर” और “नीचे” का अर्थ बिल्कुल ही समाप्त हो जाता है। इन शब्दों का पृथ्वी के जैसे किसी पिंड के संदर्भ में ही अर्थ होता है, जो प्रायः काफी विद्याल होता है और काफी गुरुत्वाकर्षण रखता है। ऐसे पिंड के संदर्भ से बाहर इनका कोई भी अर्थ नहीं होता। हमारी आकाशगंगा के पाँच लाख प्रकाश-वर्ष की दूरी पर यह कहना निरर्थक होगा कि हम पृथ्वी के ऊपर या नीचे हैं।

अब मान लीजिए कि कोई कहता है, “यह चीज ब्रह्मांड के ऊपर है” (“ऊपर” शब्द के अभिधाय में)। यह निरर्थक होगा : “ऊपर” एक देशिक शब्द है, और केवल तभी सायंक है जब हम दिक् में स्थित पिंडों के संबंध को लेकर बात करते होते हैं, और यदि ब्रह्मांड में संपूर्ण दिक् समाविष्ट है तो कोई भी चीज उसके ऊपर कैसे हो सकती है? ये उदाहरण और भी स्पष्ट है : “यह वस्तु काल से ऊपर है” : ऊपर होना जैसा एक देशिक संबंध किसी ऐसी चीज से कैसे हो सकता है जो बिल्कुल देशिक नहीं है? “यह वस्तु दो की संख्या से ऊपर है” : पर संख्याएँ तो अमूर्त (प्रत्याहृत) सत्ताएँ हैं इनका दिक् में बिल्कुल भी अस्तित्व नहीं होता (“आप दो की संख्या को बृहस्पति में पाएँगे” कहने का क्या अर्थ होगा?)—हाँ, वह बोर्ड पर लिखे दो के अंक से अवश्य ऊपर हो सकती है। यह अंक दिक् और काल में अस्तित्व रखता है। अनेक स्थानों पर मैं अनेक अंक लिख सकता हूँ तथा फिर उन सबको मिटा सकता हूँ। अंकों को मैं इस प्रकार नष्ट कर सकता हूँ, पर गणितीय पदार्थ २ को नहीं। यही बात “दृढ़ता से ऊपर”, “त्रिभुजत्व से ऊपर” इत्यादि में है। इन उदाहरणों में “ऊपर” शब्द का प्रयोग उस एकमात्र संदर्भ से बाहर हुआ है जिसमें यह अर्थ रखता है। वह देशिक संदर्भ है और कोई पिंड निर्देश-बिंदु के रूप में लिया जाता है। संक्षेप में, “ऊपर” शब्द का उपयुक्त उदाहरणों में निरर्थक प्रयोग हुआ है, इस बात में कि जिस-

जिस वाक्य में वह आया है वह निरर्थक है। यह मत कहिए कि “शायद कोई बहुत ही गहरा अर्थ उसका हो, जिसे हम न समझ सकते हो।” यदि हम ऐसा कहे तो हम इस आधारभूत बात को भूल जाते हैं कि अर्थ शब्दों को दिए जाते हैं, न कि वे शब्दों में सहज रूप से होते हैं। “ऊपर” देशिक सबधों के सदर्थ में अर्थ रखता है—उसे एक अर्थ दिया गया है। इस सदर्थ से बाहर उसका कोई अर्थ (अभिधा में) नहीं है। इस शब्द का प्रयोग करनेवाला एक ऐसा वाक्य, जिसमें प्रकट या अप्रकट रूप से यह सदर्थ विद्यमान नहीं है, निरर्थक है।

अथवा, मान लीजिए कि हम किसी वस्तु के बारे में कहते हैं कि वह बड़ी है। अब “बड़ी” एक सापेक्ष शब्द है इसका अर्थ है किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा बड़ी। एक बड़ी बिल्ली वह बिल्ली है जो अधिकतर बिल्लियों से बड़ी हो ; और एक छोटा हाथी (जो कि एक बड़ी बिल्ली से बड़ा ही होगा) वह हाथी है जो अधिकतर हाथियों से छोटा हो। प्रायः ऐसा निर्देश छिपा होता है : “एक बड़ी व” से हमारा मतलब ऐसी व है जो अपनी किस्म की अधिकतर वस्तुओं से बड़ी हो। परन्तु अब मान लीजिए कि हम इस तरह के किसी निर्देश के बिना ही किसी चीज को बड़ी कहते हैं। मैं कहता हूँ, “वह बड़ी है”। आप पूछते हैं, “किससे बड़ी ?” मैं उत्तर देता हूँ, “किसी से भी नहीं ; बस बड़ी है।” “आपका मतलब है, अधिकतर चीजों से बड़ी ? अपनी किस्म की अधिकतर चीजों से बड़ी ?” “नहीं, बस बड़ी।” इससे मेरा क्या मतलब संभव है ? यदि दुनिया में केवल दो चीजें होती, तो हम कह सकते कि उनमें से एक बड़ी (दूसरी की अपेक्षा बड़ी) है, परन्तु यदि केवल एक ही चीज होती, तो यह कहने का क्या मतलब होता कि वह बड़ी है या छोटा है ? यदि कोई अन्य चीज तुलना करने के लिए है ही नहीं, तो वह बड़ी कैसे हो सकती है ? “बड़ी” एक तुलनात्मक शब्द है। इसका पूरा अर्थ इस सदर्थ में जडा हुआ है, और यह तब निरर्थक हो जाता है जब एक ऐसे वाक्य में प्रयुक्त होता है जिसमें तुलना का वह आकार हो ही नहीं। “बड़ी” एक देशिक शब्द भी है और इसलिए अदेशिक सदर्थों में प्रयुक्त होने पर निरर्थक हो जाता है, जैसे “यह अल्पता से बड़ी है”, “अकालप्रौढत्व से बड़ी है” इत्यादि में। हाँ, तब बात अलग है जब हम इस शब्द का किसी लाक्षणिक अर्थ में प्रयोग करते हैं, जैसे “आजकल ईमानदारी बड़ी बात है” में।

मान लीजिए; कोई कहता है, “वह खंभे के बीच (यहाँ अंदर या मध्य में इष्ट नहीं है) खड़ा था” । हम पूछते हैं, “क्या आपका मतलब खंभों के बीच तो नहीं है ?” वह कहता है, “नहीं, खंभे के बीच ।” “खंभे और किसके बीच ?” “खंभे और किसी अन्य चीज के बीच नहीं—केवल खंभे के बीच !” अब—हम पहले की तरह ही उसपर धावा बोल सकते हैं : “बीच” शब्द (अभिधा में) केवल-देशिक संबंध-चताने में ही अर्थ रखता है—कोई चीज अ और ब के बीच-तब होती है जब वह अ-से ब तक के रास्ते पर होती है ; (हालांकि जैसे हम आगे तीसरे अध्याय में देखेंगे, यह कुछ अस्पष्ट है) । पर, होना किसी चीज को सदैव अ तथा किसी अन्य चीज के बीच चाहिए । प्रयोग इसी प्रकार के संदर्भ में यह अर्थ रखता है, इस संदर्भ के बाहर उसका केवल निरर्थक है ।

अंत में, “गति” पर विचार कीजिए । हम कहते हैं कि गति स्थिति का परिवर्तन है । परंतु स्थिति का परिवर्तन सदैव किसी चीज की तुलना में होता है । गाड़ी गतिशील है—अर्थात् वह पृथ्वी की सतह पर स्थित उस बिंदु की तुलना में अपनी स्थिति बदल रही है जहाँ से वह चली है (अथवा पृथ्वी-तल के किसी भी बिंदु की तुलना में) । परंतु, इस कमरे में रखी हुई मेज गतिशील नहीं है : अर्थात् जिस फर्श के ऊपर वह पड़ी है उसकी तुलना में वह अपनी स्थिति नहीं बदल रही है; और न फर्श उस मकान की तुलना में अपनी स्थिति बदल रहा है जिसका वह हिस्सा है, बशर्ते भूचाल न हो रहा हो ; और न मकान ही जिस-भूमि पर खड़ा है उसकी तुलना में ऐसा कर रहा है । इस संदर्भ में यह कहना कि मेज-गतिशील नहीं है न केवल अर्थयुक्त है अपितु सत्य भी है ; और हमारी दैनिक बोलचाल में प्रायः यही संदर्भ छिपा रहता है । परंतु, साथ ही यह भी होता है कि मेज, फर्श, मकान और भूमि के जिस हिस्से पर वह खड़ा है वह सब सूर्य की तुलना में गतिशील है क्योंकि पृथ्वी, जितनी भी चीजें उसपर हैं उनके सहित, लगभग १८ मील प्रति सेकंड की चाल से सूर्य की परिक्रमा कर रही है । “परंतु, यह कैसे हो सकता है कि वह एक ही समय में गतिशील भी हो और स्थिर भी ?” उसके नीचे जो भूमि है उसकी तुलना में वह स्थिर है ; पर सूर्य की तुलना में गतिशील है । गति किसी चीज की तुलना में स्थिति का परिवर्तन है, और यह जानने के लिए कि कोई चीज गतिशील है, आपका अव्यक्त निर्देशबिंदु को जानना जरूरी है ।

स्वयं सूर्य^१ भी अन्य चीजों की तुलना में गतिशील है और पूरा सौर-परिवार उसके साथ है—वह हमारी आकाशगंगा के केंद्र के चारों ओर (जो कि सूर्य से कई हजार प्रकाश-वर्षों की दूरी पर है) २०० मील प्रति सेकंड से अधिक की चाल से घूम रहा है, और यही बात स्वयं हमारी आकाशगंगा के बारे में भी कही जा सकती है—वह भी अन्य आकाशगंगाओं या अब तक अज्ञात किसी और चीज की तुलना में गतिशील है । निर्देश-बिंदु के बता दिए जाने पर गति की बात सार्थक हो जाती है, हालांकि उस बात में कई कथन अवश्य ही असत्य हो सकते हैं । ऐसे निर्देश के बिना गति के बारे में कोई भी वाक्य कहना निरर्थक है, भले ही उसमें कोई कर्ता हो कोई क्रिया हो और उसका रूप व्याकरण की दृष्टि से निर्दोष हो ।

परंतु शब्द का एक निश्चित सदर्थ से बाहर क्यों अर्थ नहीं होता ? “ऊपर” का देशिक सदर्थ के बाहर कोई अर्थ नहीं है, “बीच” का दो भिन्न स्थानों के निर्देश के बिना कोई अर्थ नहीं है । ऐसा क्यों ? क्या इसलिए कि हमने उससे बाहर उसे अर्थ ही नहीं दिया है ? यदि ऐसी बात हो, तो हम एक स्वनिर्मित परिभाषा के द्वारा नए उदाहरणों को शब्द के अर्थ के अंतर्गत लेकर इस नुति को दूर कर सकते हैं । परंतु, जिन उदाहरणों पर हमने विचार किया है उनमें कठिनाई की जड़ यह नहीं है । निश्चय ही किसी पुराने शब्द को हम सदैव किसी नए और बिल्कुल भिन्न अर्थ में स्थिर कर सकते हैं । हम “बीच” शब्द का प्रयोग “के सहारे” के अर्थ में कर सकते हैं । और तब “वह खम्भे के बीच खड़ा है” सार्थक हो जाएगा, क्योंकि इसका अर्थ वही हो जाएगा जो “वह खम्भे के सहारे खड़ा है” का है । यह सब है तो सच, पर नगण्य है । जो हम कर नहीं सकते वह यह है कि “ऊपर” और “बीच” का अर्थ भी वही बना रहे जो हमेशा से रहा है अथवा उससे कुछ मिलता जुलता, उसके प्रयोग का विस्तार मात्र करनेवाला, बना रहे और फिर भी हमारा यह कहना सार्थक हो कि “वह ब्रह्मांड के ऊपर खड़ा था” या “वह खम्भे के बीच खड़ा था ।”

इसी प्रकार, “शनिवार विस्तर पर लेटा है” भी निरर्थक है । हम इसे यह कहकर सार्थक बना सकते हैं कि “शनिवार” एक आदमी का नाम है, परंतु जब तक यह सप्ताह के एक दिन का नाम है तब तक “शनिवार विस्तर पर लेटा है” निरर्थक ही लगता रहेगा । लेकिन ऐसा क्यों ? क्योंकि हम यह

कर रहे है जिसे कोटि-संकरण (कोटियों को परस्पर उलझाना) कहा जा सकता है : हम एक कालावधि पर, एक दिन पर, एक ऐसी विशेषता का आरोप कर रहे हैं जो काल पर लागू नहीं होती बल्कि केवल दिक् पर होती है । इससे हम सीधे सार्थकता की एक और कसौटी में पहुँच जाते हैं ।

६. कोटि-दोष—कहा जाता है कि प्रत्येक चीज जिसके बारे में हम बात कर सकते है, कुछ मोटे वर्गों या कोटियों में आती है । इस प्रकार हम कह सकते है कि पुस्तकें पढ़ने के काम आती हैं, उनमें पृष्ठ होते हैं और छपे हुए अक्षर होते हैं, उनका कोई आकार होता है और वजन होता है ; पर यह नहीं कहते कि वे सख्या हैं (क्योंकि संख्याएँ अकालिक सत्ताएँ हैं जबकि पुस्तकें काल में अस्तित्व रखती हैं), या यह कि वे स्वयं ही पुस्तकें पढ़ती हैं (क्योंकि पुस्तकें निर्जीव पदार्थ हैं और पढ़ना एक ऐसी बात है जो केवल चेतनायुक्त प्राणियों पर ही लागू होती है), या यह कि वे सप्ताह के दिन हैं । यह कहा जाता है कि एक निश्चित कोटि की किसी चीज पर एक विशेषता का आरोप करना केवल तभी सार्थक होगा जब वह विशेषता उसी कोटि की हो । यहाँ हम कुछ उदाहरण देकर देखेंगे कि कोटि-दोष कैसे होते है ।

अ. यदि कोई यह दावा करे कि उसने एक गंध को चखा है या एक स्नद को सूँघा है, तो वह कोटि-संकरण का दोषी होगा । आप जिस चीज को भी सूँघें, होगी वह सदैव गंध ही, न कि स्वाद । गंधबोधक शब्द गंधो पर लागू होते हैं और स्वादबोधक शब्द स्वादो पर । यह सच है कि हम चीजों को सूँघते हैं—जैसे गुलाब को और अमोनिया को—परंतु घ्राणेंद्रिय से जिसका बोध हमें होता है वह उसकी गंध है, न कि उसका स्वाद या रूप या स्पर्श । तदनुसार हमारी प्रत्येक ज्ञानेंद्रिय एक विशिष्ट कोटि को बनाती है, और प्रत्येक कोटि का प्रत्येक अन्य कोटि के लिए यह नियम है कि “प्रवेश निषिद्ध है ।” कोई शायद यह सोचे कि इस नियम के अपवाद भी होंगे : जैसे, लोग कहते है कि जब वे दोलनदर्शी (ओसिलोस्कोप) में से देखते हैं तब वे ध्वनियों को देखते है तथा जब कुछ ध्वनियाँ सुनाई देती है और साथ-साथ उस मशीन में भरी जाती हैं तब वे विविध प्रकार की तरंगें देखते हैं । परंतु यह निश्चित है कि यहाँ या कहीं भी हम ध्वनियों को नहीं देखते : हम किसी भी ध्वनि के बारे में यह पूछ सकते हैं कि वह कैसी सुनाई देती है ; परंतु यह नहीं हो सकता कि हम यही उन तरंगों के बारे में भी पूछें जिन्हें

हम देखते हैं और हमारा पूछना सायंक हो । होता यह है कि जब हम कोई ध्वनि सुनते हैं तब हम साय-साय मशीन पर दृश्य वक्त्रों का एक समुच्चय भी देखते हैं । परंतु इससे हमारा यह कहना बिल्कुल उचित नहीं हो जाता कि हम स्वयं ध्वनि को ही देखते हैं । ध्वनि तो सुनने की चीज है, और ध्वनि के साथ जो दृश्य चलता है वही हमें दिखाई देता है ।

ब. “संख्या ७ नीली है” । ऐसा कहना भी एक कोटि-दोष है । संख्याएँ भौतिक वस्तुएँ नहीं हैं और उनकी भौतिक वस्तुओं की विशेषताएँ नहीं होती । संख्याएँ कालनिरपेक्ष चीजें हैं । उनका कोई इतिवृत्त, कोई पहले और पीछे नहीं होता । यह कहना निरर्थक होगा कि संख्या ७ कल पैदा हुई या आज उसे दिल का दौरा पड़ा । कालिक विशेषण—वे जो काल में अस्तित्व रखने-वाली चीजों पर लागू होते हैं—कालनिरपेक्ष चीजों पर आरोपित नहीं किए जा सकते । ये दो बहुत ही सामान्य और बहुत ही महत्वपूर्ण कोटियाँ हैं जिन्हें कि एक-दूसरी से नहीं मिलाना चाहिए । इनको मिलाने से अनेक निरर्थकताएँ पैदा होती हैं । इस प्रकार “चौगुनापन दीर्घसूत्रता को पीता है” न सत्य होगा और न असत्य, बल्कि निरर्थक होगा । चौगुनापन एक विशेषता या, जैसा कि दार्शनिक प्रायः कहते हैं, एक गुणधर्म है, और किसी चीज का गुणधर्म पीना-जैसा कोई काम नहीं कर सकता । इसी तरह, दीर्घसूत्रता भी, जो कि व्यक्तियों का एक गुणधर्म है, न कोई काम कर सकती है और न उसके साथ ही कोई काम (जैसे पीना) किया जा सकता है । यह एक और कोटि-दोष होगा ।

स. “द्विधात-समीकरण घुड़दौड़ में जाते हैं ।” यह सत्य है या असत्य या निरर्थक ? यहाँ भी एक कोटि-दोष है : समीकरण ऐसी चीजें नहीं हैं जो काल के अंदर कोई काम कर सके, जैसे घुड़दौड़ में जाना । द्विधात-समीकरण गणितीय पदार्थ है जिनका कोई इतिवृत्त नहीं होता । आप शायद सोचें : “मैं कागज के ऊपर एक द्विधात-समीकरण को लिख सकता हूँ, उस कागज को अपनी जेब में डाल सकता हूँ और घुड़दौड़ में जा सकता हूँ, इस प्रकार वह समीकरण भी मेरे साथ जाएगा ।” परंतु आप जेब में समीकरण को नहीं बल्कि एक कागज के टुकड़े को रखते हैं जिसके ऊपर कुछ निशान बने हैं, ऐसे निशान जो समीकरण के बोधक हैं । अन्य लोग भी कागज के अन्य टुकड़ों पर अन्य निशान बना सकते हैं जो उसी समीकरण के बोधक होंगे । कागज के

टुकड़े को जलाकर आप उस समीकरण को नहीं-नष्ट करेंगे, बल्कि उसकी केवल एक प्रस्तुति को नष्ट करेंगे। यदि ऐसी सभी प्रस्तुतियाँ नष्ट हो जाएँ, तो इससे गणित का एक भाग नष्ट नहीं हो जाएगा, (भले ही इसमें कुछ विद्यार्थियों को अत्यधिक निराशा हो)। आप कुछ निशान (अंक, बराबर का चिह्न इत्यादि) ही मिटाएँगे, उसे नहीं जिसके लिए वे निशान हैं।

परंतु शायद "द्विघात-समीकरण घुड़दौड़ में जाते हैं" असत्य ही हो। उस दशा में "द्विघात-समीकरण घुड़दौड़ में नहीं जाते" सत्य होगा। क्या वह सत्य नहीं है ? वे जाते-नहीं-न ? क्या हमने अभी यह सिद्ध नहीं कर दिया ? परंतु यहाँ असत्य का निरर्थक से भेद करने में हमें बहुत ही सावधानी रखनी चाहिए। "मैं कल लन्दन गया" असत्य है पर है-अवश्य-ही-सार्थक। लेकिन क्या "द्विघात-समीकरण घुड़दौड़ में जाते हैं" सार्थक है ? किसी द्विघात-समीकरण का (एक कागज के टुकड़े पर बने निशानों का नहीं) घुड़दौड़ में जाना कैसा होगा ? "वह कैसा होगा"-वाली कसौटी पर हम पहले ही "क्या आप इसकी कल्पना कर सकते हैं ?" -और "आप, किन परिस्थितियों में इसे सत्य कहेंगे ?"-वाली कसौटियों के साथ विचार कर चुके हैं। इन सभी कसौटियों में किसी-न-किसी बात में कमी पाई गई थी, पर हमें यह याद रखना चाहिए कि "द्विघात-समीकरण घुड़दौड़ में जाते हैं" किसी भी कसौटी पर ठीक नहीं बैठता, जबकि "मैं कल लन्दन गया" सभी कसौटियों पर ठीक बैठता है। दोनों में अवश्य ही कोई अंतर है। द्विघात-समीकरण इस तरह की चीजें बिल्कुल हैं ही नहीं जो घुड़दौड़ में जाएँ या न जाएँ। यदि "द्विघात-समीकरण घुड़दौड़ में जाते हैं" निरर्थक है, तो इसका निषेधक "द्विघात-समीकरण घुड़दौड़ में नहीं जाते" भी निरर्थक है। क्या नहीं ? यदि कथन के विध्यात्मक रूप में कोई कोटि-दोष है तो उसके निषेधात्मक रूप में भी वह दोष उतना ही है।

परंतु अब एक कठिनाई पैदा होती है : कोटि-दोष ठीक-ठीक-क्या होता है ? हम कैसे जानते हैं कि हम यह दोष कर रहे हैं ? -मान-लीजिए कि मैं कहता हूँ, "उसकी एड़ी में मोच आ गई है।" यह चाहे सत्य हो या असत्य, पर चलेगा। फिर "उसके मस्तिष्क में मोच आ गई।" पहले तो आप यह वाक्य सुनकर कुछ समझेंगे ही नहीं, पर तब शायद आप मुस्कराएँगे और मेरे कथन को एक अन्य घात को कहने का एक विचित्र तरीका समझेंगे—जैसे इस घात को कहने का कि उसने बहुत-ज्यादा दिमागी काम करके अपने को थका

दिया है और अब वह सोच नहीं सकता, अथवा इसी तरह की कुछ और बात। पर अब मान लीजिए कि मैं यह कहता हूँ, “उसके यकृत में मोच आ गई है”। इसका क्या अर्थ होगा ? मैं किस वस्तुस्थिति को बता रहा हूँ ? क्या यकृत ऐसी चीज है जिसमें मोच आ सके ? “मोच” का इस संदर्भ में क्या अर्थ होगा ? शायद यह कह देना काफी होगा कि यहाँ एक कोटि-दोष है। पर अब हम दायरा घटाकर और भी छोटी कोटियों में पहुँच रहे हैं। “उसने कुछ लेमन पिया”, “उसने एक रोटी खाई”। मान लीजिए हम कुछ अदल-बदल करके इन्हें ऐसा कर देते हैं “उसने एक रोटी पी”, “उसने कुछ लेमन खाया”। इनका क्या अर्थ होगा ? क्या ये निरर्थक हैं ? प्रत्येक किस बात का कथन करता है ? क्या यह कोटि-कोष है ? क्या लेमन और रोटी अलग-अलग कोटियों से संबंधित हैं ? यदि ऐसा है, तो वे उन बड़ी कोटियों से बहुत भिन्न हैं जिनसे हमने शुरुआत की थी। ऐसी कौन सी दो चीजे होगी जो दो भिन्न कोटियों से संबंधित न हो ? क्या “वह स्त्री सोफे पर लेटी थी” सार्थक है, पर “वह स्त्री मोमबत्ती पर लेटी थी” कोटि दोष के कारण निरर्थक है ? ऐसा नहीं लगता कि हमारे पास यह निर्णय करने की कोई स्पष्ट वसूली है कि कोटि दोष कब होता है।

“कोटि दोष तब होता है—जब कथन का विधान करना और उसका निषेध करना दोनों ही अर्थहीन होता है।” शायद, पर यह ध्यान देने की बात है कि (अ) यहाँ हम “अर्थहीन” शब्द का प्रयोग “कोटि दोष” की परिभाषा में कर रहे हैं, जबकि कोशिश हमने इस बात की शुरू की थी कि “अर्थहीन” की परिभाषा “कोटि दोष” के द्वारा दें। इसके अलावा यह भी ध्यान देने योग्य है कि (ब) यदि कोटि-दोष का परिणाम अर्थहीनता होता है तो ऐसा प्रतीत नहीं होता कि अर्थहीनता का कारण केवल कोटि दोष ही होता है। “वनमा लीगो ताखा” अर्थहीन है, पर इसलिए नहीं कि इसमें कोई कोटि-दोष है।

७ स्वतोष्णाघातकता—मान लीजिए कि हम कहते हैं, “उसने एक बग़ार वृक्ष खींचा”, “वह नगी थी पर एक लाल पोशाक पहने थी”, “कमरा खाली था पर किताबों से भरा था”। यदि हम अभिधा में बोल रहे हैं और शब्दों का किसी नए और भिन्न अर्थ में प्रयोग नहीं कर रहे हैं, तो हम अपनी ही बात को काटने के-दोषी हैं, क्योंकि हम किसी चीज का ये बारे में यह कह रहे

हैं कि उसमें एक विशेषता अ है और उसी साँस में यह भी कि उसमें अ से संगति न रखनेवाली न-अ विशेषता भी है। वर्ग होना वृत्त न होना है; नंगा होना कपड़े (लाल या भिन्न रंग के) पहने न होना है ; इत्यादि । कोई भी चीज एक ही समय इन दोनों विशेषताओं से युक्त नहीं हो सकती । बात सिर्फ इतनी ही नहीं है कि हम इन विसंगत गुणधर्मों से युक्त किसी चीज की कल्पना नहीं कर सकते । यह काफी सच है कि आप एक वर्गाकार वृत्त की कल्पना नहीं कर सकते । (यदि आप सोचते हैं कि कल्पना की जा सकती है, तो शायद आप एक वर्ग की कल्पना करते हैं, फिर एक वृत्त की, फिर दुबारा एक वर्ग की और इसी तरह आगे भी बारो-बारी से एक के बाद दूसरे धिय की । पर, आप एक ऐसे वृत्त की कल्पना नहीं कर सकते जो साय ही एक वर्ग भी हो—एक आकृति हो जो गोल हो पर गोल न हो, चार भुजाओंवाली हो पर चार भुजाओंवाली न हो । यदि आप सोचते हैं कि आप कल्पना कर सकते हैं, तो ऐसी एक आकृति खींचकर दिखाइए ।) परंतु, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, ऐसी आकृति की कल्पना करने में आपका असफल होना स्वतः यह सिद्ध नहीं करता कि वह अर्थहीन है । यदि वह अर्थहीन है तो एक भिन्न कारण से, जो यह है कि इस तथाकथित वस्तुस्थिति को बतानेवाला वाक्य स्वतोव्याघाती है ।

क्या सभी स्वातोव्याघाती कथन निरर्थक होते हैं ? शायद कोई कहे कि नहीं होते : एक कहेगा, "मैं जानता हूँ कि 'वह एक वर्गाकार वृत्त है' का क्या अर्थ है, और मैं इसका अर्थ जानने के कारण ही यह जानता हूँ कि यह स्वतोव्याघाती है । मैं आपकी यह बात मानता हूँ कि वर्गाकार वृत्त होते ही नहीं हैं—कि ऐसा कथन असत्य है ; बल्कि वह अनिवार्यतः असत्य है, क्योंकि वर्गाकार वृत्तों का होना ही असंभव है ; परंतु निरर्थक वह नहीं है ।"

लेकिन, हम इसका यह उत्तर दे सकते हैं : "आप जानते हैं कि 'वर्ग' शब्द का क्या अर्थ है और यह भी कि 'वृत्त' शब्द का क्या अर्थ है । पर, मेरा निवेदन यह है कि आप 'वर्गाकार वृत्त' का, जिस किसी वाक्य में यह अर्थ आता है उसका, अर्थ नहीं जानते । इसका क्या अर्थ संभव है ? यह सच है कि अलग से इन शब्दों का अर्थ है, पर इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि संयुक्त रूप से भी इनका कोई अर्थ है । हम जानते हैं कि "गिरना" का क्या अर्थ है (इसका अर्थ कम-से-कम नीचे की ओर जाना तो है ही, हालांकि नीचे की ओर जाने के तरीके को बतानेवाली

एक ओर परिभाषक विशेषता का उल्लेख भी अवश्य होना चाहिए, क्योंकि आप कूद सकते हैं या गोता लगा सकते हैं जो कि नीचे की ओर जाने के तरोके हैं पर गिरना नहीं कहलाते) । आप यह भी जानते हैं कि “ऊपर की ओर” का क्या अर्थ है । पर, क्या आप जानते हैं कि “ऊपर की ओर गिरना” का क्या अर्थ है ? “ऊपर की ओर गिरना” स्वतोव्याघात है । कोई गिर सकता है और कोई ऊपर की ओर जा सकता है ; परंतु कोई ऊपर की ओर नहीं गिर सकता । “यह निश्चय ही स्वतोव्याघाती है, परंतु इसका अर्थ भी अवश्य है, अन्यथा मैं यह तक न कह सका होता कि यह स्वतोव्याघाती है ।” पर क्या अर्थ इसका है ? क्या दोनों शब्दों के समुच्चय का कोई अर्थ है ? “मैं ऊपर की ओर गिरा” किस संभव वस्तुस्थिति का निर्देश करता है ? किसीका भी नहीं, क्योंकि कोई ऐसी वस्तुस्थिति संभव नहीं है । फिर भी, कोई कह सकता है, “पर यह बात वाक्य को सार्थक होने से नहीं रोकती । जैसे ‘एकपृंग’ शब्द किसी भी प्राणी का निर्देश किए बिना सार्थक है, ठीक वैसे ही एक वाक्य किसी भी संभव वस्तुस्थिति का निर्देश किये बिना सार्थक हो सकता है । ‘ऊपर की ओर गिरना’ किसी बात का निर्देश नहीं करता, क्योंकि इसका कोई दृष्टांत नहीं है । हम यह भी कह सकते हैं कि इसका कोई दृष्टांत संभव ही नहीं है—और इसके बावजूद इसकी परिभाषक विशेषताएँ हैं । क्या नहीं है ? परिभाषक विशेषताएँ ये हैं कि (अ) कोई नीचे की ओर जाता है, (ब) एक विशेष तरीके से जाता है (कूदते हुए या गोता लगाते हुए नहीं), तथा (स) वह ऊपर की ओर जाता है ।” परंतु ये परिभाषक विशेषताएँ परस्पर असंगत हैं । “ठीक है, पर मुख्य बात यही तो है : वाक्य स्वतोव्याघाती है, पर है फिर भी सार्थक ।”

यह सब मानते हैं कि स्वतोव्याघाती कथन विचित्र होते हैं । वे निरर्थकता के ऐसे उदाहरणों की तरह नहीं होते जैसे “जाना बहुत खाना अहा” या “घड़ी ब्रह्मांड के ऊपर रखी है ।” “यह एक वर्गकार वृत्त है” और “मैं ऊपर की ओर गिरा” निरर्थक हैं : इनके अलग-अलग शब्द तो सार्थक हैं पर पूरा वाक्य सार्थक नहीं है । परंतु यह सिद्ध कैसे किया जाए ? उसके निरर्थक होने का आप्रह्व क्यों किया जाए ? क्या इतना कहना काफी नहीं है कि वह स्वतोव्याघाती है—क्या इतना आक्षेप पर्याप्त नहीं है ?

आगे के पृष्ठों में स्वतोव्याघातकता की बहुत अधिक चर्चा होगी ; पर

अधिकांश-थोड़े से अन्य महत्वपूर्ण अंतरों को स्पष्ट कर देने के बाद होगी। लेकिन, अनेक बातों को पहले ही साफ-साफ बताया जा सकता है। यद्यपि स्वतोव्याघाती कथन निरर्थक होते हैं, तथापि केवल वे ही निरर्थक हों, ऐसा नहीं है, क्योंकि “चोगुनापन दीर्घसूत्रता को पीता है” जैसे अनेक अन्य वाक्य भी विल्कुल निरर्थक लगते हैं और जिन कारणों से होते हैं उनका स्वतो-व्याघातकता से कोई संबंध नहीं होता। हम कह सकते हैं कि ऐसे वाक्य इतने भी स्पष्ट नहीं होते कि हम उनके स्वतोव्याघाती होने या न होने का निश्चय कर सकें—हम इस बारे में कोई धारणा ही नहीं बना सकते कि उनका क्या अर्थ संभव है। इसके अलावा, अधिकतर निरर्थक वाक्य ऐसे होते हैं कि आप उनका विधान करें या निषेध, दोनों तरह से वे समान रूप से निरर्थक होते हैं : यदि “शनिवार बिस्तर पर लेटा है” निरर्थक है तो “शनिवार बिस्तर पर नहीं लेटा है” भी उतना ही निरर्थक है। यदि आप नहीं जानते कि पहले में किस बात का विधान किया गया है तो आप यह भी नहीं जानते कि दूसरे में किस बात का निषेध किया गया है। परंतु यदि आप कहें कि “वर्ग चार भुजाओंवाले होते हैं” तो यह स्पष्टतः सत्य है, जबकि इसका निषेध—“वर्ग चार भुजाओंवाले नहीं होते”—स्वतोव्याघाती है। यह एक विचित्र प्रकार का वाक्य है जो विधानात्मक रूप में तो सार्थक है, पर निषेधात्मक रूप में निरर्थक है। ऐसा लगेगा कि स्वतोव्याघातकता अन्य निरर्थक वाक्यों से भिन्न होती है। जब हमारा सामना ऐसे वाक्यों से होगा तब हम उन्हें केवल “स्वतो-व्याघाती” कहेंगे, न कि उन्हें ‘निरर्थक’ कहते रहेंगे, क्योंकि ऐसा कहते रहने से उनका उन वाक्यों से उलझाए जाने का खतरा हो जाएगा जो निरर्थक हैं या अन्य कारणों से निरर्थक हैं।

८ ऐसे रूपक जिनका अनुवाद नहीं हो सकता—सार्थक और निरर्थक के भेद के संबंध में एक और टेढ़ी समस्या तब पैदा होती है जब हम शब्दों के रूपात्मक प्रयोग पर विचार करते हैं। “रूपक” की सही-सही परिभाषा बताने में कई पृष्ठ रग जाएंगे, और इस विषय पर लिखनेवाले बहुत-से लेखक

१ तीसरे अध्याय की भाषा में हम बात को अधिक स्पष्ट रूप से इस तरह कहेंगे : “वर्ग चार भुजाओंवाले होते हैं” विश्लेष्य है और इसका निषेध, “वर्ग चार भुजाओंवाले नहीं होते”, स्वतोव्याघाती है। परंतु “शनिवार बिस्तर पर लेटा है” न विश्लेष्य है और न स्वतोव्याघाती।

ने इस बात की परस्पर-मूलतः भिन्न व्याख्याएँ दी-हैं कि रूपक क्या होता है।^१ हम एक उदाहरण उस बात का देकर शुरू करेंगे जिसे प्रत्येक रूपक बताएगा (क्योंकि यहाँ भी लोग शब्द के गुणार्थ के बजाय उसके वस्तुत्व के बारे में अधिक सहमत है), और देखेंगे कि अर्थ के बारे में क्या समस्याएँ पैदा होती हैं । महाकवि निराला ने लिखा है -

विजन-वन-वत्सली पर
सोती थी सुहागभरी—
स्नेह-स्वप्न-मग्न-अमल-कोमल-तनु तरुणी
जूही की कली
दृग्वद किए, शिथिल, पत्राक में ।

कोई अभिधावादी कहेगा कि यह तो अर्थहीन है । “एक-कली सोएगी कैसे ? तरुणी कैसे है ? स्वप्न-मग्न कैसे होगी ? उसके-दृग्वद क्या होंगे ? ”—यदि कविता सुनकर यही प्रतिक्रिया हमारे अंदर हो, तो वह अधिकांशतः निरर्थक सिद्ध होगी । परंतु ऐसी पक्तियों का अर्थ अवश्य होता है । अथवा कम-से-कम साहित्य का प्रत्येक अध्यापक ऐसा आप्रह्व अवश्य करेगा । और उनका सीधे अर्थवाले वाक्यों में भावानुवाद किया जा सकता है, जैसे, ऊपर की पक्तियों का इस वाक्य में - “निर्जन वन में लता पर जूही की अनखिली कली ढीली-ढाली लटक रही थी ।” ठीक है, यदि यही उसका अर्थ है तो क्यों न केवल इतना ही कहा जाए ? इसलिए कि यह तो एक सीधी-सी बात—को कहने का एक सीधा-सादा और नीरस-सा तरीका लगेगा । निराला की पक्तियाँ इस शुष्क बात को एक निराले तरीके से प्रस्तुत करके पाठक के मन में सुंदर भावनाएँ और कल्पनाएँ जगा देती हैं तथा एक निराले रस का संचार कर देती हैं । कवि ने एक सुंदर तरुणी स्त्री का रूपक बांधकर जैसे बि मानो कली में जान और चेतना डाल दी है । “सुहागभरी”, “स्वप्न” इत्यादि शब्दों के जो “गौण अर्थ” (लक्षणा) हैं वे पाठक के मन में जो रसात्मक प्रभाव उत्पन्न

१. उदाहरणार्थ : पॉल हेन्ले, मेटाफर (मिशिगन विश्वविद्यालय प्रेस में १९५८ में प्रकाशित लैंग्वेज, थॉट ऐंड कल्चर में), मैक्स ब्लैक, मेटाफर (प्रोसोडिजिन ऑफ दि अरिस्टोटेलियन सोसाइटी, १९५४-५५); मॉनरो सी० बियर्डली, एस्थेटिज्म, पृ० ६३-१०६;—आइसाबेल इग्नार्लैड, पोयटिक डिस्कोर्स (कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय प्रेस, १९५८)—अध्याय ४ ।

कर देते हैं वह सीधे अभिधायक वाले वाक्य वदार्थ न कर पाते ।

यह ध्यान देने की बात है कि रूपक सादृश्य पर आधारित होता है । कली और युवती में जो सादृश्य का सवध है उसकी ओर शायद हमारा ध्यान कभी गया ही न होता । जो कवि रूपक का व्यापक रूप से अपनी वविता में प्रयोग करता है वह ऊपर से असदृश दिखाई देनेवाली वस्तुओं के मध्य सादृश्य ढूँढने में हमारी सहायता करता है और ऐसा करके वह अपने चारों ओर की दुनिया के हमारे अनुभव को तीव्र करता है । रूपक भाषा का “भावात्मक अलंकरण” मात्र न होकर कही बड़ी चीज है । वह थोड़े-से ही शब्दों में दो भिन्न दिखाई देनेवाली चीजों में आश्चर्यजनक सादृश्य का बोध करा सकता है ।

हमें यह भी जान लेना चाहिए कि रूपक शब्द के सर्वमान्य प्रयोग से आगे निकल जाता है । “हँसती हुई रात” कोई सर्वमान्य प्रयोग नहीं है, और कोई “हँसना” तथा “रात” का अर्थ कोश में देखकर भी इसके अर्थ को नहीं समझ पाएगा । किसी रूपक को हम तब समझते हैं जब हम रूपक वाले प्रयोग के अर्थ का अभिधावाले प्रयोग के अर्थ से सादृश्य देख लेते हैं । पर रूपक इस प्रयोग का विस्तार होता है । और विस्तार का विदु निर्धारित करना प्रायः बहुत ही कठिन होता है । इस प्रकार भाषा का रूपकपरक प्रयोग लाक्षणिक प्रयोग (जिसकी परिच्छेद १ के अंत में पर चर्चा की जा चुकी है) में शामिल है, पर उससे कुछ कम व्याप्तिवाला होता है । “मेज की टाँग”, “मन के कोने में”, “दिल के टुकड़े टुकड़े हो जाना” इत्यादि सब लाक्षणिक प्रयोग हैं, पर भाषा में ये खूब जन्म गए हैं और किसी भी बड़े कोश में पाए जा सकते हैं । इनमें से कुछ को “मृत रूपक” कहा जा सकता है किसी समय वे सर्वमान्य प्रयोग नहीं थे, पर बाद में हो गये ।

“मेज की टाँग”, “सुराही की गर्दन”, “पुस्तक का पन्ना (पण)” इत्यादि पर विचार कीजिए । भाषा की वर्तमान अवस्था में “टाँग” का मेज के एक भाग के अर्थ में प्रयोग उसी तरह सर्वमान्य है जिस तरह “आदमी की टाँग” में । परंतु हम इस बात की अच्छी तरह कल्पना कर सकते हैं कि पहले कभी जब इस शब्द का केवल आदमी या जानवर के अंग-विशेष के लिए ही नियमित रूप से प्रयोग होता था, लोग मेज के उन भागों के लिए जिनपर वह खड़ा था टिका रहता है और जो कार्य के साथ शकल में भी कुछ-कुछ आदमी के

इन अंगों से मिलते-जुलते हैं, इस शब्द का रूपकपरक प्रयोग करते होंगे । तब यह प्रयोग चल पड़ा होगा और चूँकि नई पीढ़ियाँ सीधे ही मेज के उन भागों के लिए इस शब्द का प्रयोग करना सीख सकती थी तथा उन्हें इसके लिए पुराने प्रयोग का सहारा लेने की आवश्यकता नहीं पड़ी, इसलिए जिस अर्थ में इस शब्द का प्रयोग मेज के भाग-विशेष के लिए होता है वह इसका एक सर्वमान्य अर्थ हो गया । यह इस बात का एक उदाहरण है कि रूपक की शब्दों का ऐसा प्रयोग शुरू करने में कितनी अधिक महत्त्वपूर्ण भूमिका होती है जो कालांतर में नए अर्थों में विकसित हो जाता है ।^१

“वह लोमड़ी है”, इस वाक्य पर विचार कीजिए । शाब्दिक अर्थ में लिए जाने पर यह (आदमी के सदस्य में) स्वतोव्याघाती होगा, क्योंकि यह आदमी (दो पैरवाला) को लोमड़ी (चार पैरवाला) कहना है, जो कि वदतोव्याघात है । परंतु, यह कथन स्वतोव्याघाती है नहीं, क्योंकि कहा यह जा रहा है कि उस आदमी में लोमड़ियों की (कुछ) विशेषताएँ हैं—कम-से-कम वे जो परंपरा से लोमड़ियों की मानी जाती हैं—जैसे घूर्तता, चतुरता, अविश्वासपात्रता । (यह ध्यान देने की बात है कि यह भाषा का सवेगात्मक प्रयोग नहीं है, विशेषताओं का उसके ऊपर आरोप किया जा रहा है, और वे उसके अंदर हैं, यह कहना या तो सत्य है या असत्य । यहाँ वाक्य एक स्पष्ट अर्थ रखता है, हालाँकि यह मानना होगा कि उतना स्पष्ट वह नहीं है, क्योंकि यह नहीं बताया गया है कि लोमड़ियों की कौन-सी विशेषताएँ अभिप्रेत हैं । परंतु, इस वाक्य में इतनी खूबी अवश्य है कि केवल एक शब्द “लोमड़ी” के द्वारा आदमी के बारे में इतना अधिक बता दिया गया है जितने को बताने के लिए कई वाक्य बोलने पड़ते ।) परंतु “मेज की टांग” की तरह “लोमड़ी” शब्द का यह प्रयोग भी सर्वमान्य हो गया है, और कोशों में इस शब्द का यह अर्थ प्राणिविज्ञानीय अभिधार्थ के साथ-साथ दिया रहता है । फिर भी, यह एक साक्षणिक प्रयोग ही है, क्योंकि प्राणिविज्ञानीय अभिधार्थ (“मैंने जंगल में एक लोमड़ी देखी”) की तुलना में

१. साधारण बोलचाल में “लाक्षणिक” और “रूपकपरक” में अंतर इतना सुस्पष्ट नहीं होता । यहाँ दो हुई परिभाषाओं को यहाँ तक लेखक के द्वारा स्वनिर्मित ही मानना चाहिए । सर्वमान्य और अमर्यमान्य में भी विभाजक रेखा बहुत स्पष्ट नहीं है ।

--“वह (आदमी) लोमड़ी है ’ लाक्षणिक है । परतु लाक्षणिक होने के बावजूद यह एक सर्वमान्य प्रयोग है और इसलिए रूपक में इसकी गिनती नहीं है ।

रूपको के बारे में और भी अधिक कहा जा सकता है ; लेकिन यहाँ मुख्य सार्थक और निरर्थक का प्रश्न है । क्या रूपक में अर्थ का जो विस्तार पाया जाता है वह इतना मामूली हो सकता है कि उसका भान ही न हो, या असल में वह नहीं के बराबर हो ? और, यदि ऐसा होता है तो क्या कथन निरर्थक नहीं हो जाता ? “रबड़-छद” (नई कविता के प्रसंग में प्रयुक्त) का उदाहरण लीजिए । है यह काफी सार्थक : रबड़-छद वे छद हैं जो रबड़ की तरह कवि की इच्छानुसार लुके किए जा सकते हैं । पर अब “रबड़-घन-मूल”, “रबड़-राग”, “रबड़-हृष”, “रबड़-आशा” के बारे में क्या कहेंगे ? क्या इनका और जिन वाक्यों में ये आते हैं उनका कोई अर्थ है ? हम इनका क्या मतलब निकाल सकते हैं ? निश्चय ही, शब्दों के किसी भी समुच्चय को रूपक कहकर सार्थक नहीं मान लिया जा सकता । रेखा कहाँ खींचनी है ? कहाँ सार्थकता समाप्त होती है और कहाँ निरर्थकता शुरू होती है ? यह सच है कि ऊपर के किसी भी शब्द-समुच्चय का कोई सर्वमान्य प्रयोग नहीं है ; “रबड़-छद” और “हँसती हुई रात” का भी नहीं, जो कि इसके बावजूद भी सार्थक हैं । तब फिर अंतर कहाँ है ?

शायद तब हम इस सवाल का जवाब दे पाएँगे जब हम रूपक के ऊपर एक शर्त लगा दें : कथित-रूपक को अनुवाद-योग्य होना चाहिए । हम देख चुके हैं कि “रबड़-छद” का क्या अनुवाद है और इसी प्रकार कविता के अधिकतर रूपकात्मक अंशों का अनुवाद किया जा सकता है । अनुवाद में उतनी अधिक व्यजना (गीण अर्थ) नहीं होगी जितनी मूल में, और इसलिए पाठक पर पड़नेवाला उसका प्रभाव (और यदि “गीण” अर्थ को अर्थ में शामिल किया जाए तो उसका अर्थ भी) कुछ घट जाएगा, पर अनुवाद फिर भी किया ही जा सकेगा । जो पाठक किसी एक रूपक को नहीं समझता उसके लिए अनुवाद कम-से-कम सही स्थल पर ध्यान केंद्रित करने में, कवि की विचार-धारा जिस दिशा में वह रही है उसे पकड़ने में और इस प्रकार रूपक के अर्थ को समझने में सहायक होगा । जब कोई अनुवाद बिल्कुल किया ही नहीं

जा सकता, तब वाक्य को रूपक नहीं (क्योंकि रूपक सार्थक होते हैं) बल्कि शब्दों का एक निरर्थक समुच्चय समझना चाहिए ।

अनुवाद-योग्य होना चाहिए—पर किस वाक्य में अनुवाद के योग्य ? मान लीजिए कि कोई कविता की एक अर्थहीन लगनेवाली पंक्ति का अनुवाद “शनिवार बिस्तर पर लेटा है” करता है—तब ? क्या हम यह कहेंगे कि वह सार्थक है, क्योंकि उसका अनुवाद किया जा सकता है ? क्या यह विचारणीय नहीं है कि किसमें उसका अनुवाद होता है ? अवश्य ही उसका अनुवाद किसी ऐसे वाक्य में होना चाहिए जिसे हम पहले ही सार्थक जानते हैं । फिर तो अर्थ की एक कसौटी पहले ही अपना ली गई है ।

६. साधारण-बोली में अनुवाद होने की योग्यता—यह कहा गया है कि अर्थहीन वाक्यों की पहचान जिस बात से होती है वह यह है कि वे हमारी भाषा की साधारण बोली के अनुसार नहीं होने और उस बोली में उनका अनुवाद करने के सारे प्रयत्न असफल से लगते हैं । हम प्रतिदिन “मैं कुछ खरीदने बाजार जा रहा हूँ”, “कृते प्राय बिल्लियों से अधिक स्नेही होते हैं”, “जो आपको पसंद है वह शायद मुझे पसंद न हो”, “गजे अमरीकी गिद्ध का धीरे-धीरे लोप होता जा रहा है” इत्यादि अनगिनत ऐसे वाक्यों को बोलते हैं जो अस्पष्ट भले ही हो पर होते बिल्कुल सार्थक हैं तथा जिनके अर्थ को हम उन्हें समझ सकते हैं जो उन्हें समझने में असमर्थ रहते हैं । तो फिर ऐसा क्यों न कहा जाए कि

यदि वाक्य सार्थक है तो शर्त यह है कि उसका अनुवाद साधारण बोली में हो सके । साधारण बोली की विशेषता यह बताई जा सकती है (यहाँ मानना होगा कि बात कुछ अस्पष्ट थी है) कि उसका प्रयोग हम एक दूसरे से बातचीत करने में करते हैं । यह वह बोली होती है जिसमें अधिकांश वार्तालाप किए जाते हैं तथा जिसमें लगभग सभी किताबें लिखी जाती हैं । इस बोली में अनुवाद किए जा सकने की योग्यता सार्थकता की एक आवश्यक शर्त है, क्योंकि इस बोली के अनुसार जो वाक्य नहीं होता उसके अर्थ को स्पष्ट करने के लिए जब कहा जाता है तब हमारे पास यही एकमात्र उपाय होता है । वाक्य का उसी बोली के एक अन्य वाक्य में अनुवाद करने उसने । अर्थ को स्पष्ट करने का प्रयास करने से काम नहीं चलेगा, क्योंकि यदि उसका

कोई अर्थ है तो वह ऐसा करने से पहले की अपेक्षा अधिक स्पष्ट नहीं होगा। समस्या यदि हल हो सकती है तो केवल वाक्य का साधारण बोली में अनुवाद करके ही हो सकती है।^१

रूपकपरक वाक्य इस शर्त को पूरा करेंगे, क्योंकि उनका साधारण बोली में अनुवाद किया जा सकता है (हालांकि इसमें उनके गौण अर्थ की कुछ हानि हो सकती है)। परंतु अनेक वाक्य ऐसे होते हैं जिनका इस तरह अनुवाद नहीं हो सकता। यहाँ हम दो उदाहरणों की परीक्षा करेंगे।

इससे कोई इन्कार नहीं करेगा कि हेगेल का प्रसिद्ध कथन "सत् बीइंग और कुछ नहीं नाथिन विल्कुल एक हैं" स्पष्टीकरण की अपेक्षा रखता है, जैसा कि स्वयं हेगेल ने भी माना था। परंतु स्वयं उसने जो ध्याख्या दी है वह साधारण बोली के अनुसार नहीं है, क्योंकि हेगेल ने "सत्" और "कुछ नहीं" का नामों के रूप में प्रयोग किया है कि जबकि साधारण बोली इन शब्दों के नामों के रूप में प्रयोग का समर्थन नहीं करती। अकेली इस बात के आधार पर यह निष्कर्ष निकाल लेना कि हेगेल का यह कथन निरर्थक है, उचित न होगा। परंतु यदि वह निरर्थक नहीं है तो जब तक उसका साधारण बोली में अनुवाद न कर दिया जाए तब तक यह निर्धारित नहीं किया जा सकता कि वह क्या कहता है।^२

अब एक और उदाहरण जर्मन दार्शनिक हाइडेगर से लिया जाता है।

कुछ-नहीं के बारे में हम चिंतित क्यों है? विज्ञान कुछ-नहीं को नहीं मानता और उसे अवास्तविक बताता है। विज्ञान कुछ-नहीं से कोई सबध नहीं रखना चाहता। कुछ-नहीं क्या है? क्या कुछ नहीं का केवल इसलिए अस्तित्व है कि नहीं अर्थात् निषेध का अस्तित्व है? अथवा नहीं और निषेध का इसलिए अस्तित्व है कि कुछ-नहीं का अस्तित्व है? हम यह मानते हैं: कुछ-नहीं, नहीं और निषेध की अपेक्षा अधिक पहले का है। हम कुछ-नहीं को जानते हैं। कुछ-नहीं संपूर्ण सत् का सीधा-मा

१. पॉल माहेंजे "दो काइरीरिअन आफ सिग्निफिकेन्स" (लियोनार्ड लिन्स्की द्वारा संपादित सीमेन्टिक्स ऐंड दि फिलॉसफी ऑफ लैंग्वेज, पृष्ठ १४२ पर)।

२. वही, पृ० १४३-४४।

निषेध है। दुश्चिन्ता कुछ-नहीं को प्रकट करती है। कुछ-नही स्वयं नहीं-कता^१ है।

इस उद्धरण में से शायद ही कोई वाक्य साधारण बोली में अनुवाद करने के योग्य हो। यह सिद्ध करने के लिए प्रत्येक वाक्य का अलग से विश्लेषण करना होगा, परंतु नीचे लिखी बातों से शायद काम चल जाएगा : साधारण बोली में “कुछ-नही” का नाम के रूप में प्रयोग नहीं किया जाता। “ईमान-दारी से बड़ा कुछ नहीं है” इत्यादि प्रयोग चलते हैं, पर “कुछ नहीं” यहाँ किसीका नाम नहीं है। हम यही बात “कुछ नहीं” का प्रयोग किए बिना भी आसानी से कह सकते हैं, जैसे, “ईमानदारी सबसे बड़ी चीज है।” इस प्रकार “कुछ नहीं” के अर्थ का हमें कोई सुराग नहीं मिलता। अतः शायद इसका कोई अर्थ है ही नहीं। हाँ, तब बात अलग है जब इसका कोई अनुवाद किया जा सके, जो कि किया नहीं जा सकता। (यहाँ भी हमे जल्दबाजी नहीं करनी चाहिए : पूरे संदर्भ की परीक्षा कर लेने के बाद—अर्थात् उस पूरी पुस्तक को पढ़कर जिसका यह एक अंश है—शायद हम इस विचित्र प्रयोग के अर्थ का पता लगा सकें। कभी हमे पता लग जाता है, कभी नहीं लगता। यह सर्वविदित है कि टीकाकार प्रायः मूल वाक्य जिस बोली में है उसी बोली में उनका और अधिक वाक्यों में अनुवाद कर देते हैं, जिससे हमें कोई सहायता नहीं मिलती।) फिर, अंतिम वाक्य भी बड़ा अटपटा है और साधारण बोली के बिल्कुल विरुद्ध है। ऐसी कोई कुंजी नहीं मिलती जिससे इसका किसी समझ में आनेवाली बात के रूप में अनुवाद किया जा सके। फलतः, जब तक कोई समुचित अनुवाद नहीं मिलता तब तक इसे निरर्थक मानना होगा।

परंतु यदि इस बात पर हम सहमत हो भी जाएँ कि जिन वाक्यों की आलोचना की गई है वे वास्तव में निरर्थक हैं, तो भी जो कसौटी सुझाई गई है, यानी यह कि विचाराधीन वाक्य को साधारण बोली में अनुवाद के योग्य होना चाहिए, उसे लेकर हमारे मन में नई शंकाएँ उठने लगती हैं। साधारण बोली ठीक क्या होती है ? संदिग्ध प्रसंगों में यह हम कैसे बताएँ कि एक दिए हुए वाक्य को साधारण बोली के अनुरूप समझना है या नहीं ? “कुत्ते पानी

१. घडी, पृ० १५८ पर उद्धृत (टिप्पणी—“नहीं-कता” मूल “nots” के लिए है—अनु०)।

पीते है" अवश्य ही साधारण बोली के अनुरूप है; पर "चोगुनापन दीर्घसूत्रता को पीता है" के बारे में क्या कहेंगे ? निश्चय ही हमारा मन इस दूसरे वाक्य को निरर्थक कहने का होता है, पर कम-से-कम दो बातों में यह पहले के समान है : इसमें सभी शब्द हैं (निरर्थक अक्षर इसमें बिल्कुल नहीं है) और वाक्य के व्याकरण की दृष्टि से सही होने की जो शर्तें हैं उन्हें यह पूरी करता है । वास्तव में इसका आसानी से अंग्रेजी, फ्रेंच इत्यादि दूसरी भाषाओं में अनुवाद किया जा सकता है । फिर भी यह निरर्थक लगता है । यह साधारण बोली के अनुरूप है या नहीं ? १ यदि नहीं है तो क्यों ?

निश्चय ही, ऊपर के दो उदाहरणों की जो आलोचना की गई है उस तरह की आलोचना इसकी नहीं की जा सकती । परंतु यदि यह साधारण बोली के अनुरूप है और इसके बावजूद निरर्थक है तो इस बात को वाक्यों की सार्थकता की कसौटी मानने का क्या लाभ हुआ कि उन्हें साधारण बोली में अनुवाद किए जाने के योग्य होना चाहिए ?

बात को हमें इसी उलझी हुई हालत में छोड़ देना होगा । अब हम कुछ और अंतरों की चर्चा करेंगे और यह आशा करेंगे कि आगे आनेवाले प्रश्नों के विवेचन से इस विवादग्रस्त विषय पर अवश्य कुछ प्रकाश पड़ेगा ।

१. माईन्के कहता है (पूर्वोद्धृत ग्रंथ, पृ० १४२) कि अनुरूप है; पर यह भी कहता है कि साधारण बोली में अनुवाद किए जा सकने की योग्यता सार्थकता की एक आवश्यक शर्त है, पर्याप्त शर्त नहीं । उसने कहा है कि पर्याप्त शर्त (या शर्तों का समूह) जो संतोषजनक हो, कभी बताई ही नहीं गई है ।

अध्याय २

ज्ञान

५. सप्रत्यय

इस अध्याय में हमारा मुख्य प्रयोजन मानवीय ज्ञान की—उसके स्रोतों की, उसकी प्रकृति की, तथा उसके जितने भी विभिन्न प्रकार हों उनकी—जाँच करना है। यह दर्शन की उस शाखा का मुख्य काम है जिसे “ज्ञानमीमासा” कहते हैं। परंतु इस काम को करने से पहले हमें तैयारी के बतौर एक और चीज की संक्षिप्त जाँच कर लेनी होगी, और यह चीज है सप्रत्ययों की प्रकृति।

ज्ञान प्रतिज्ञप्तियों में प्रकट होता है “मैं जानता हूँ कि मैं इस समय किताब पढ़ रहा हूँ”, “मैं जानता हूँ कि २ घन २ बराबर ४ होता है”, इत्यादि। परंतु इसके पहले कि हम किसी प्रतिज्ञप्ति को समझ सकें, भले ही वह असत्य हो, सप्रत्ययों का मन में होना जरूरी है। “वर्फ पिघलती है” के अर्थ को समझने के लिए पहले वर्फ और पिघलना के सप्रत्ययों का हमारे मन में होना आवश्यक है। इसी बात को प्रकारांतर से यह कहकर प्रकट किया जा सकता है कि “वर्फ पिघलती है” का अर्थ समझने के लिए हमें “वर्फ” और “पिघलना”, इन शब्दों का अर्थ समझना होगा। परंतु, शब्दों का अर्थ समझने के लिए हमारे मन में सप्रत्यय होने चाहिए।

हम सप्रत्ययों को कैसे प्राप्त करते हैं? कभी यह समझा जाता था कि हमारे कम-से-कम कुछ सप्रत्यय सहज होते हैं। मान लीजिए कि लाल का सप्रत्यय सहज होता। तब किसी लाल चीज को देखे बिना ही हमारे मन में यह सप्रत्यय होता। एक जन्माद्य व्यक्ति के अंदर भी यह सप्रत्यय उसी तरह वर्तमान होता जिस तरह उस आदमी के अंदर जो देख सकता है। परंतु, जन्माद्य व्यक्ति के अंदर लाल या किसी भी रंग का सप्रत्यय नहीं होता, और यह बात इतनी स्पष्ट लगती है कि किसीने भी इस सप्रत्यय को या किसी भी अन्य इन्द्रियगम्य गुणधर्म के सप्रत्यय को सहज नहीं माना है। परंतु कुछ सप्रत्ययों को सहज माना गया है, जैसे कारण के तथा ईश्वर के सप्रत्यय को।

यदि कारण का संप्रत्यय सहज होता, तो हम कभी भी कारणों को काम करते देखे बिना जान लेते कि इस शब्द का क्या अर्थ है, और यह संप्रत्यय पूरा हमारे मन में होता। यह भी हमें अविश्वसनीय लगता है, परंतु कारण के संप्रत्यय की विस्तार से जांच हम पाँचवें अध्याय में करेंगे। शायद ईश्वर का उदाहरण अधिक विश्वसनीय लगता है, क्योंकि ईश्वर, यदि वह है तो, दिखाई नहीं देता और प्रत्यक्षगम्य नहीं है और इसके बावजूद उसका संप्रत्यय हमारे मन में है (हालांकि इसका भी निषेध किया गया है)। पूछा जा सकता है कि जब ईश्वर दिखाई नहीं देता और फिर भी उसका संप्रत्यय हमारे मन में है तब वह आया कहाँ से? क्या यह सहज नहीं हो सकता? हम इस प्रश्न का उत्तर देने का उस समय प्रयत्न करेंगे जब हम इस वैकल्पिक सिद्धांत पर विचार करेंगे कि संप्रत्यय अनुभव से प्राप्त होते हैं। फिलहाल यह ध्यान देने की बात है कि सहज संप्रत्ययों का सिद्धांत अब नहीं माना जाता। आधुनिक मनोविज्ञान के उदय से वह बिल्कुल समाप्त हो गया है। इस बात का कोई भी प्रमाण अब तक नहीं मिला कि लोगों का कोई भी संप्रत्यय सहज है। शायद ऐसे कुछ संप्रत्यय जिनके अपने अंदर होने का लोग दावा करते हैं उनके अंदर हैं ही नहीं, परंतु यदि कोई संप्रत्यय उनके मन में है तो वह अनुभव से ही प्राप्त होता है—अर्थात् यदि उन्हें कुछ अनुभव हुए ही न होते तो वह संप्रत्यय भी उनके अंदर न हुआ होता।

तो फिर अब स्पष्टतः यह कहना होगा कि सभी संप्रत्यय अनुभव के द्वारा प्राप्त होते हैं। (इस मत को कभी-कभी “संप्रत्यय-विषयक इन्द्रियानुभववाद” कहते हैं और इस मत को कि कुछ संप्रत्यय सहज होते हैं, “संप्रत्यय-विषयक तर्कबुद्धिवाद” कहते हैं। परंतु ये नाम भ्रामक हो सकते हैं; क्योंकि ये “तर्कबुद्धिवाद” और “इन्द्रियानुभववाद” के इनसे कहीं अधिक महत्वपूर्ण अर्थों को ग्रहण करने में बाधक है। उनकी चर्चा तीसरे अध्याय में की जाएगी और उनका संबंध संप्रत्ययों से न होकर प्रतिज्ञप्तिओं से है।) ब्रिटेन के तीन दार्शनिकों, जॉन लॉक (१६३२-१७०४), और जॉर्ज बर्कली (१६८५-१७५३) तथा डेविड ह्यूम (१७११-१७७६) ने इस मत का समर्थन किया था और उन्होंने इसे प्रसिद्धि मिली।

इन दार्शनिकों की शब्दावली थोड़ी भिन्न थी और जिस समस्या को हल करने का इनका प्रयत्न था वह यह थी : हमारे जो प्रत्यय हैं वे हमें कहाँ से

मिले ? उन्होंने बताया कि जो भी प्रत्यय या विचार हमारे अंदर हैं और कभी भी होंगे वे अनुभव से आते हैं : (१) कुछ दृष्टि, श्रवण और स्पर्श की "बाह्य" इंद्रियों से प्राप्त होते हैं और भौतिक जगत् से संबंधित सभी प्रत्यय इनसे मिलते हैं ; तथा (२) कुछ "आंतरिक" इंद्रियों से, जैसे सुख और दुःख के अनुभवों से, प्रेम और घृणा, अभिमान और पश्चात्ताप की अनुभूतियों से, सोचने और संकल्प के अनुभवों से प्राप्त होते हैं—अपने आंतरिक जीवन के बारे में सभी प्रत्यय हम इनसे प्राप्त करते हैं। यही दो प्रकार के अनुभव हैं जिनसे हमारे सभी प्रत्यय आते हैं। (लॉक के मतानुसार पहले "संवेदनमूलक प्रत्यय" हैं और दूसरे "अनुचितनमूलक प्रत्यय" ।)

मूल अंग्रेजी शब्द "आइडिया" है जिसका प्रयोग सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दी के अंग्रेजीभाषाजगत् में इतना व्यापक था कि सारे अनुभव, प्रकार उनका चाहे जो भी हो, इसमें समाविष्ट थे। परंतु ह्यूम ने अनुभवों में एक स्पष्ट भेद "इंप्रेशन" और "आइडिया" शब्दों के द्वारा किया। इनमें से कोई भी शब्द बीसवीं शताब्दी में प्रचलित अर्थ में प्रयुक्त नहीं था। ह्यूम ने इन शब्दों का जिन अर्थों में प्रयोग किया उन्हें इस प्रकार समझाया जा सकता है : यदि मैं एक हरे पेड़ को देखूँ तो मेरे अंदर एक हरा इंप्रेशन (छाप, संस्कार, ऐंद्रिय संस्कार) होता है और जब मैं आँख बंद कर लेता हूँ और किसी हरी चीज की कल्पना करता हूँ तब मेरे अंदर हरे रंग का एक आइडिया (प्रत्यय) आता है—आइडिया इंप्रेशन की एक हल्की-सी प्रतिलिपि है। इंप्रेशन तब होता है जब आँखें खुली होती हैं, पर आइडिया तब होता है जब आप किसी चीज की कल्पना करते हैं। ह्यूम का मुख्य सिद्धांत यह था कि ऐंद्रिय संस्कारों के बिना प्रत्यय हो ही नहीं सकते। यदि आपने कभी कोई हरी चीज नहीं देखी—अर्थात् यदि आपने कभी कोई हरा ऐंद्रिय संस्कार ग्रहण नहीं किया—तो आपके मन में कभी भी हरे का प्रत्यय आना असंभव है। इस प्रत्यय को प्राप्त करने के लिए आवश्यक है कि पहले आपको वह ऐंद्रिय संस्कार मिले। जो आदमी जन्म से अंधा है उसके अंदर हरे या किसी भी रंग का प्रत्यय कभी नहीं आ सकता, क्योंकि उसे रंगों का कोई ऐंद्रिय संस्कार कदापि नहीं मिल सकता। इसी प्रकार, जो आदमी जन्म से बहरा है उसे स्वरो का कोई प्रत्यय नहीं हो सकता, और जो जन्म से सूँघने की शक्ति से हीन है उसे गंधों का कोई प्रत्यय नहीं हो सकता। प्रत्येक प्रत्यय का अनु रूप एक ऐंद्रिय संस्कार ही होता है ; और ऐंद्रिय संस्कार ही के हुए बिना

हमारे अंदर तदनुरूप प्रत्यय क्ष' नहीं आ सकता । यही बातें "आंतरिक" इंद्रियों से प्राप्त प्रत्ययों पर भी लागू होती हैं । जिस आदमी को कभी पीड़ा का अनुभव नहीं हुआ उसमें पीड़ा का प्रत्यय कहाँ से आएगा ? जिसे 'कभी-भय का अनुभव नहीं हुआ उसके अंदर भय का प्रत्यय हो ही नहीं सकता और जिस बच्चे ने अभी काम का अनुभव नहीं किया है उसमें काम का प्रत्यय हो ही नहीं सकता : वह देखेगा कि इसका जो अनुभव करते हैं वे कैसे व्यवहार करते हैं, परंतु उन्हें वैसे व्यवहार करने के लिए जो भाव प्रेरित करता है वह किस तरह का है, इसका कोई प्रत्यय अभी उसके अंदर नहीं आया ।

यहाँ तक ह्यूम के सिद्धांत की रूपरेखा बताई गई है । परंतु इस रूप में यह पर्याप्त नहीं है, जैसा कि लॉक और ह्यूम को भली भाँति पता था । क्या हमारे मन में ऐसी अनेक चीजों के प्रत्यय नहीं हो सकते जिनका हमें कभी अनुभव नहीं हुआ ? हमने कभी सोने का पहाड़ नहीं देखा, पर फिर भी हम उसकी कल्पना कर सकते हैं । और हम एक ऐसे जंतु की कल्पना कर सकते हैं जो आधा मनुष्य हो और आधा घोड़ा । यह सच है कि हमने मराध्वों की, ऐसे काल्पनिक जंतुओं की जो आधे मनुष्य और आधे घोड़े होते हैं, तस्वीरें देखी हैं, परंतु कभी तस्वीरें न देखी होने पर भी हम इनकी कल्पना कर सकते हैं, और जिन लोगों ने पहले-पहल ऐसी तस्वीरें बनाई थीं वे उन्हें बनाने से पहले अवश्य ही उनकी कल्पना कर सके थे । और, हम काले गुलाब की कल्पना कर सकते हैं (उसका प्रत्यय बना सकते हैं), हालाँकि अब तक हमने केवल लाल, पीले, गुलाबी रंग के और सफेद गुलाब ही देखे हैं । इन सबका इंद्रियों से अनुभव करने से पहले ही, यहाँ तक कि कभी भी इनका अनुभव न हो तब भी, हममें इनके प्रत्यय हो सकते हैं ।

इस प्रकार की बातें सोचते-सोचते लॉक को सरल और मिश्रित प्रत्ययों में अंतर करना पड़ा । हम सुनहरे पहाड़ और काले गुलाब को देखे बिना, ही इनकी कल्पना इसलिए कर सकते हैं कि आखिर हम सुनहरे और काले रंग को अन्य चीजों में तो देख ही चुके हैं । सुनहरे पहाड़ और काले गुलाब के प्रत्यय मिश्रित हैं : अन्य अनुभवों से जो प्रत्यय हम पहले ही प्राप्त कर चुके हैं उन्हें ही ज्यों-के-त्यों लेकर हम अपनी कल्पना में नए संयोगों में मिलाकर रख देते हैं । मनुष्य का मन अनुभव से पहले से प्राप्त सरल प्रत्ययों से तरह-तरह के मिश्रित प्रत्ययों का निर्माण कर सकता है ; परंतु मनुष्य का मन एक भी

सरल प्रत्यय का निर्माण नहीं कर सकता । यदि हमने कभी लाल नहीं देखा है तो लाल की हम कल्पना नहीं कर सकते, और यदि हमें कभी पीड़ा की अनुभूति नहीं हुई है तो हम पीड़ा की कल्पना नहीं कर सकते । लाल और पीड़ा सरल प्रत्यय है । यह सच है कि हम पर्वत या गुलाब को देखे बिना ही शायद उसकी कल्पना कर सकते हों, पर ऐसा केवल इसलिए कि पर्वत और गुलाब के प्रत्यय स्वयं ही मिश्रित प्रत्यय है । यदि हमने एक टीला देखा है और कुछ चीजों को अन्य चीजों से ऊँची देखकर हमें ऊँचाई का प्रत्यय भी प्राप्त है, तो हम टीले से अधिक ऊँची और अधिक ढालवाली किसी चीज का प्रत्यय बना सकते हैं, और यही चीज पर्वत है, भले ही हमने कभी उसे न देखा हो । इसी प्रकार, हम ईश्वर का प्रत्यय बना सकते हैं, क्योंकि मनुष्यों का जो अनुभव हमें हुआ है उससे प्राप्त कुछ प्रत्ययों, जैसे शक्ति, बुद्धि, दयालुता इत्यादि के प्रत्ययों, को हम एकसाथ मिला सकते हैं और जिस मात्रा में हमने इन्हें कभी भी देखे हुए किसी व्यक्ति में पाया है उससे अधिक मात्रा में इनके होने की हम कल्पना कर सकते हैं । यहाँ कुछ समस्याएँ हैं जिनपर विस्तार से विचार सातवें अध्याय में किया जाएगा । यहाँ इतना जान लेना काफी होगा कि ईश्वर का प्रत्यय, जो भी वह हो, एक मिश्रित प्रत्यय है । (जैसे, सुनहरे पहाड़ या एकशृंग के प्रसंग में है वैसे ही यहाँ भी, ईश्वर के प्रत्यय के होने से निश्चय ही यह सिद्ध नहीं होता कि उसके अनुरूप किसी चीज का अस्तित्व है ।)

सरल प्रत्ययों का मिश्रित प्रत्ययों से संबंध कुछ उस संबंध की तरह है जो परमाणुओं का अणुओं से है । परमाणुओं के बिना अणु नहीं हो सकते ; और परमाणुओं को विभिन्न तरह से संयुक्त करके विभिन्न अणुओं का निर्माण किया जा सकता है । सरल प्रत्ययों के बिना आप मिश्रित प्रत्यय नहीं बना सकते । परंतु यदि आपके पास काफी संख्या में सरल प्रत्यय हो जाते हैं तो आप कल्पना में उन्हें विभिन्न तरीकों से मिलाकर असंख्य वस्तुओं के प्रत्यय बना सकते हैं जिनका कभी भूमि या सागर में अस्तित्व ही नहीं था ।

प्रथम दृष्टि में मनुष्य की विचार-शक्ति से अधिक असौम कोई भी चीज नहीं दिखाई देती । वह न केवल मनुष्य के वश और अधिकार से बाहर है अपितु प्रकृति और वास्तविकता की सीमाओं तक के अंदर बँधी नहीं रहती । अप्राकृतिक आकृतियाँ बनाने में, और असंगत घबलियों को एकसाथ

मिलाने में कल्पना को उससे अधिक प्रयास नहीं करना पड़ता जितना प्राकृतिक और जानी-पहचानी चीजों का निर्माण करने में करना पड़ता है। और, शरीर तो एक ही ग्रह के अंदर सीमित रहता तथा उसमें कष्ट और कठिनाई से चल-फिर पाता है, जबकि विचार क्षणभर में हमें ग्रहाण्ड के सर्वाधिक दूरस्थ भागों में पहुँचा देता है।.....

परंतु, यद्यपि हमारी विचार-शक्ति असीम स्वतंत्रता का उपभोग करती लगती है, तथापि सूक्ष्म परीक्षा से हमें ज्ञात होगा कि वह वास्तव में बहुत ही तग सीमाओं के अंदर बँधी हुई है तथा मन की यह सारी सर्जन-शक्ति ज्ञानेंद्रियों तथा अनुभव से प्राप्त सामग्री के अंशों के संयोजन, स्थान-परिवर्तन, आवर्धन या ह्रासन की शक्ति के बराबर ही है, उससे अधिक नहीं। जब हम एक सुनहरे पहाड़ की कल्पना करते हैं तब सोना और पहाड़, केवल इन दो संगत प्रत्ययों को मिला देते हैं और ये दो ऐसी चीजें हैं जिनसे हम पहले से ही परिचित हैं। " " संक्षेप में, विचार की सारी सामग्री हमें अपने बाह्य या आंतरिक अनुभवों से प्राप्त होती है; केवल इनका मिश्रण और संयोजन ही मन और सकल्प का काम है।^१

यह बात कभी बिल्कुल स्पष्ट नहीं की गई है कि हमारे कौन-से प्रत्यय सरल हैं और कौन मिश्रित हैं। उनकी कोई पूरी सूची कभी नहीं बनाई गई; केवल छिटपुट उदाहरण ही दिए गए हैं। सामान्य रूप में, इंद्रियों से ज्ञात गुण सरल प्रत्ययों के धिसे-पिटे उदाहरण रहे, जैसे—लाल, मीठा, तीखा, पीड़ा, सुख, भय, क्रोध, सोचना, कुतूहल, सदेह, विश्वास। प्रत्येक अलग प्रसंग में यह निश्चित करना कि कौन-से प्रत्यय सरल हैं, शायद अधिक महत्व न रखता हो; परंतु फिर भी उनको लेकर एक समस्या पैदा होती है। कभी-कभी यह बताया गया है कि सरल प्रत्यय वे हैं जिन्हें तोड़कर या जिनका विश्लेषण करके अन्य प्रत्यय नहीं प्राप्त किए जा सकते। परंतु, इससे यह निर्धारित करने में सदैव सहायता नहीं मिलती कि किन प्रत्ययों का आगे विश्लेषण हो सकता है और किनका नहीं।

लाल इत्यादि रंगों के प्रत्ययों को लेकर, जिन्हें कि प्रायः सरल प्रत्ययों

^१ डेविड ह्यूम, ऐन इन्क्वायरी कन्सर्निंग ह्यूमन अहर्स्टैंडिंग, अनुच्छेद २, पैरा ४ और ५।

का आदर्श माना गया है, एक समस्या भी पंदा होती है : यह तो निस्संदेह सत्य है कि यदि आपने लाल की कोई भी छटा (शेड) कभी नहीं देखी तो आप किसीकी भी कल्पना नहीं कर सकते। परंतु तब क्या होगा जब आपने लाल की दो या तीन छटाएँ देखी हों ? तब क्या आप केवल उन्हीं छटाओं की कल्पना कर सकेंगे और दूसरों की नहीं ? अथवा क्या लाल के थोड़े-से नमूनों का अनुभव (= का संस्कार ग्रहण) कर चुकने के बाद लाल की किसी छटा की आप कल्पना कर सकते हैं (उसका प्रत्यय प्राप्त कर सकते हैं) ? ह्यूम ने एक ऐसे मामले की चर्चा की है : मान लीजिए कि आप नीले की एक को छोड़कर शेष जितनी भी छटाएँ हैं उन्हें देख चुके हैं, और आपसे पूछा जाता है कि उस अज्ञात छटा की स्थिति सबसे हल्की और सबसे गहरी छटा के बीच की अन्य छटाओं की तुलना में कहाँ है। क्या आपके लिए उस छटा की, उसे पहले कभी देखे बगैर, कल्पना करना वस्तुतः असंभव है ? अनेक व्यक्ति कहेंगे कि आप उसकी कल्पना कर सकते हैं ; अथवा यह कि (यह वही बात नहीं है) देखने से पहले आप उसकी कल्पना चाहे कर सकते हों या न कर सकते हों, देखने के बाद आप अवश्य ही उसे अज्ञात छटा के रूप में पहचान सकते हैं। परंतु यदि उसका संस्कार ग्रहण करने के पहले ही आप उसका प्रत्यय प्राप्त कर सकते हैं, तो यह सिद्धांत कहाँ गया कि "प्रत्येक (सरल) प्रत्यय के अनुरूप एक (ऐंद्रिय) संस्कार अवश्य होता है ?" तो क्या उसका प्रत्यय एक सरल प्रत्यय नहीं है ? अथवा यदि वह एक सरल प्रत्यय है, तो क्या नीले की एक लाख या अधिक विशिष्ट छटाओं में से प्रत्येक के अनुरूप एक-एक सरल प्रत्यय होना चाहिए ? यदि इन लाखों छटाओं में से प्रत्येक का प्रत्यय एक सरल प्रत्यय है, तो अज्ञात छटा की कल्पना उसे पहले देख लिए बिना करना असंभव है। इसके विपरीत, यदि सरल प्रत्यय केवल सामान्य नीला है (उसकी कोई विशिष्ट छटा नहीं), तो संभावना यह है कि आप अज्ञात छटा की कल्पना कर सकेंगे। पर, तब आपको यह कहना पड़ेगा कि उस अज्ञात छटा का प्रत्यय एक मिश्रित प्रत्यय है जो (१) सामान्य नीले के प्रत्यय और (२) किसी अन्य छटा से गहरी या हल्की होने के प्रत्यय के मेल से निर्मित है।

यहाँ समस्याएँ बढ़ जाती है : यदि आपने केवल प्राथमिक लाल रंग देखा है तो क्या आप सिद्धरी, किरमिची, या बैंगनी की कल्पना कर सकते हैं ? इनके प्रत्यय सरल हैं या मिश्रित ? यदि आप पीले की अनेक छटाएँ देख चुके

हैं, पर नारंगी रंग की कोई छत्र आपने नहीं देखी है, तो क्या उसे देख बिना ही आप उसकी कल्पना कर सकते हैं ? (क्या कुछ लोग कल्पना कर सकेंगे और कुछ नहीं ? तब क्या एक प्रत्यय कुछ लोगों के लिए सरल और अन्यो के लिए मिश्रित हो सकता है ?) और यदि आप पहले प्रश्न का हाँ में उत्तर देते हैं, तो इसका उत्तर दीजिए : यदि आपने नीला और पीला देखा है पर हरा नहीं, तो क्या आप हरे की कल्पना कर सकते हैं ? (सबसे अधिक महत्व यहाँ इस बात का है कि आप भौतिक तथ्य और मनोवैज्ञानिक वांछ को एक-दूसरे से न उलझाएँ । हम कहते हैं कि नारंगी रंग लाल और पीले का मिश्रण है और हरा पीले और नीले का मिश्रण । परंतु, जिस प्रकार नारंगी रंग लाल और पीले का मिश्रण लगता है उस प्रकार हरा पीले और नीले का मिश्रण—जैसा नहीं लगता । जब आप अलग-अलग रंगों को मिश्रित करते हैं या विभिन्न प्रकाशों को मिलते हैं, तब जो रंग मिलता है उसका इस प्रश्न से कोई संबंध नहीं है कि आप बिना पहले देखे कितने रंगों की कल्पना दूसरों के आधार पर कर सकते हैं ।)

इन अटकलबाजियों का जो भी परिणाम हो, यह बिल्कुल स्पष्ट लगता है कि कुछ संस्कारों के बिना हमें कुछ प्रत्यय हो नहीं सकते । जन्म से अंधे व्यक्ति को रंगों का प्रत्यय नहीं हो सकता । और यदि हमने किसी भी प्रकार की शकल का अनुभव नहीं किया है तो हमें शकल का प्रत्यय नहीं हो सकता—त्रिभुजाकार, आयताकार, वृत्ताकार या किसी भी अन्य प्रकार की शकल का नहीं—हालाँकि ऐसा हो सकता है कि यदि हमें किसी शकल, जैसे एक त्रिभुज या एक पंचभुज, के अनुभव हुए हों (उनके संस्कार हमारी इंद्रियों पर पड़े हों) तो हम अन्य शकल, जैसे एक आयत या एक षट्भुज, का प्रत्यय उन्हें देखे बिना ही बना सकते हैं । स्पष्ट है कि कुछ प्रत्ययों के होने से पहले कुछ संस्कारों को प्राप्त कर लेना हमारे लिए आवश्यक है, हालाँकि इस बात को लेकर विवाद उचित लगेगा कि वे संस्कार ठीक कौन-से हैं ।

२ आकृति के प्रत्यय रंग के प्रत्ययों से इस बात में भिन्न है कि आकृति का बोध स्पर्श और दृष्टि दोनों से हो सकता है जबकि रंगों का बोध केवल दृष्टि से ही हो सकता है । इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि जन्मांध व्यक्ति को आकृति का प्रत्यय हो सकता है—स्पर्श की इंद्रिय से संस्कार प्राप्त करके—परंतु रंग का प्रत्यय नहीं हो सकता ।

पर, इस बारे में हमें एक सावधानी रखनी होगी । दृष्टिमूलक आकृति के प्रत्यय

सामान्य रूप से लॉक के सरल प्रत्यय वे हैं जिनके नामों की केवल निदर्शन से परिभाषा दी जा सकती है। इसका कारण कि “लाल”, “मीठा”, “पीडा” तथा अनेक ऐंद्रिय गुणों के बोधक शब्दों की केवल निदर्शन से—ये शब्द जिस प्रकार की चीजों के बोधक हैं उन्हें सीखनेवाले के सामने करके—परिभाषा दी जा सकती है, यह है कि इनका अर्थ दूसरों को बताने का कोई और तरीका है ही नहीं। ये प्रत्यय सरल हैं—अर्थात् अन्य प्रत्ययों में इनका विश्लेषण नहीं किया जा सकता। इसलिए लोगों को इन शब्दों के अर्थ से परिचित कराने का इसके अलावा अन्य कोई उपाय नहीं है कि उन्हें सबधित ऐंद्रिय अनुभव करा दिए जाएँ। इसके विपरीत, किसीको इस प्रकार की हिदायतें दे देना संभव है कि यदि उसने कभी एक घोड़ा, एक कुर्सी या एक मेजपोश न भी देखा हो तो भी वह उसे पहचान लेगा, बशर्ते उसे पहले से इन्द्रियानुभव से कुछ अन्य प्रत्यय (आकृति, लंबाई, चौड़ाई, ठोसपन इत्यादि के) प्राप्त हो चुके हों। कहने का मतलब यह है कि घोड़ा, कुर्सी और मेजपोश मिश्रित प्रत्यय हैं।^१ परंतु शक्ल, रंग या ठोसपन के बारे में अथवा लाल इत्यादि कुछ प्रकार के रंगों या गोल इत्यादि कुछ प्रकार की शक्तों के बारे में कोई हिदायतें ऐसी नहीं हो सकती जिनके आधार पर हम इन्द्रियों से इन चीजों का अनुभव करने से पहले ही इनका प्रत्यय बना सके। तो यही है शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य शब्दों और सरल प्रत्ययों के मध्य संबंध।

सप्रत्यय बनाम बिंब—लेकिन, यहाँ एक सबसे अधिक महत्त्व की बात की ओर ध्यान खींच देना उचित होगा, और वह है ‘आइडिया’ शब्द की व्यर्थ्यकता जिसके प्रति वे दार्शनिक जितनी हम अभी चर्चा कर रहे थे

स्पर्शमूलक आकृति के प्रत्ययों से भिन्न होते हैं। (“आकृति” शब्द का प्रयोग हम दोनों ही के लिए करते हैं और यह भूल जाते हैं कि यहाँ प्रत्यय दो बहुत ही भिन्न प्रकार के शामिल हैं।) जन्म से अपे व्यक्ति को स्पर्शेंद्रिय के माध्यम से स्पर्शमूलक आकृति के प्रत्यय हो सकते हैं, लेकिन जेमे उसे रंग के प्रत्यय नहीं हो सकते वैसे ही उसे दृष्टिमूलक आकृति के भी प्रत्यय नहीं हो सकते।

१. हमने शायद इन सारे शब्दों के अर्थ निदर्शन से ही सीखे हैं, यानी जिन चीजों के लिए इनका प्रयोग होता है उनके लक्षणों सामने देवकर उन्हें सीखा है—पर यह जरूरी नहीं था। एक घोड़ा कैसा दिवाई देता है, हम बारे में सावधानों से दो हुई कुछ हिदायतों से हम छोड़े की देखने में पहने ही उसकी कल्पना कर सकते हैं और देखने पर उसे पहचान भी सकते हैं।

असावधान लगते हैं। “आइडिया” शब्द का प्रयोग संप्रत्यय की बात करने में भी हो सकता है और बिंब या प्रतिमा की भी। ऐसा प्रतीत होता है कि अधिकांश समय ये दार्शनिक बिंबों की बात करते रहे, परंतु कभी-कभी उनकी चर्चा ने ऐसा मोड़ लिया कि वह संप्रत्ययों के संदर्भ में अधिक उपयुक्त हुई होती। लाल को देखे बिना हम अपने मन में लाल बिंब नहीं बना सकते ; परंतु इससे हम यह निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि हम लाल का संप्रत्यय भी नहीं बना सकते। इस बात को समझाने के लिए हम परावैगनी (ultra-violet) का उदाहरण लेते हैं। किसी भी आदमी के मन में परावैगनी बिंब नहीं हो सकते, क्योंकि आदमी की आँख स्पेक्ट्रम के उस अंश के प्रति संवेदन-शील नहीं है, मधुमक्खियाँ और कुछ अन्य जीव उसे देख सकते हैं, पर हम नहीं। चूँकि हम परावैगनी सस्कार नहीं ग्रहण कर सकते, इसलिए हमारे मन में परावैगनी बिंब आ ही नहीं सकते। परंतु ऐसा लगता है कि परावैगनी का संप्रत्यय हमारे मन में अवश्य है। भौतिकीविद् परावैगनी प्रकाश की बातें करते हैं तथा उसे पहचान सकते और स्पेक्ट्रम के अन्य भागों से उसे संबंधित कर सकते हैं। असल में वे जिस आसानी से लाल के बारे में बात करते हैं उसी आसानी से परावैगनी के बारे में भी बात कर सकते हैं। एक और इसी प्रकार का उदाहरण लीजिए : जिस तरह आदमियों के अंदर दृष्टि, श्रवण और स्पर्श की इंद्रियाँ हैं, जो उन्हें भौतिक वस्तुओं के संवेद्य गुणों से परिचित कराती हैं, उस तरह कोई इंद्रिय उनमें ऐसी नहीं होती जो उन्हें रेडियोऐक्टिविटी की उपस्थिति से परिचित कराए। (“संवेद्य” का अर्थ है “वह, जिसका संवेदन यानी इंद्रियों से बोध हो सके।”) रेडियोऐक्टिविटी को हम न देख सकते हैं, न सुन सकते हैं और न छू सकते हैं। उसकी उपस्थिति का आभास पाने के लिए हमें उपकरणों पर, जैसे गाइगैर-गणित्र पर, निर्भर रहना पड़ता है। यदि कोई जीव ऐसा हो जिसकी कोई इंद्रिय उसे रेडियो ऐक्टिविटी की उपस्थिति का प्रत्यक्ष बोध करा सके, तो हमें थोड़ी भी कल्पना इस बात की नहीं होगी कि वह कैसी है। (याद रहे कि बिंबों का दृष्टिमूलक होना आवश्यक नहीं है। वे श्रवणमूलक, स्पर्शमूलक, घ्राणमूलक इत्यादि हो सकते हैं। जत्र आप अमोनिया की गंध की कल्पना करते हैं तब आपके बिंब घ्राणमूलक होते हैं और जब आप कढ़ाही में तले हुए आलुओं के स्वाद की कल्पना करते हैं तब आपके बिंब स्वादमूलक होते हैं।) फिर भी ऐसा लगता है कि हमारे मन में संप्रत्यय है—कम-से-कम भौतिक-

विज्ञानियों के मन में अवश्य हैं। और भौतिकविज्ञानी इस संप्रत्यय से उतनी ही आसानी से काम लेते हैं जितनी आसानी से उनसे जिनके उनके मन में ऐंद्रिय संस्कार होते हैं (और फलतः बिंब होते हैं) तथा यह उनके लिए जाना-पहचाना भी उतना ही होता है। “यदि इंप्रेशन नहीं है तो आइडिया भी नहीं है”, ह्यूम की यह अम्युक्ति बिंबों पर लागू होती है, संप्रत्ययों पर लागू होती यह नहीं लगती।

बात को और आगे ले जाया जा सकता है : जन्म से अंधा एक आदमी भौतिकविज्ञानी बन सकता है और रंगभौतिकी में विशेषज्ञता प्राप्त कर सकता है। उसका यह चुनाव कुछ विचित्र अवश्य होगा पर असंभव नहीं होगा। ऐसे आदमी ने रंग कभी देखे ही न होंगे और इसलिए रंगों के बिंब उसके मन में नहीं होंगे। परंतु वह रंगों के बारे में आपसे या मुझसे शायद अधिक जानकारी रखेगा। वह उन भौतिक स्थितियों के बारे में जिनमें रंग दिखाई देते हैं तथा प्रकाश-तरंगों के बारे में और रंगीन चीजों के अन्य भौतिक गुणधर्मों के बारे में अधिकतर लोगों की अपेक्षा बहुत अधिक बातें बता सकेगा। वास्तव में वह हमें बता सकेगा कि कोई भी वस्तु किस रंग की है—जैसे हम देखकर बताते हैं वैसे नहीं बल्कि वस्तुओं से निकलनेवाले प्रकाश की तरंगों की लंबाइयों को रिकार्ड करनेवाले उपकरणों के सूचकांकों को ग्रेल-लिपि में पढ़कर। वह रंग और रंगीन वस्तुओं के बारे में हमें अत्यधिक जानकारी दे सकेगा। यदि उसे रंग का संप्रत्यय नहीं है तो यह सय वह कैसे कर सकेगा ? यदि उसे रंग का संप्रत्यय नहीं है तो वह यह कैसे जान सकेगा कि वह किसके बारे में बात कर रहा है ? वह अवश्य ही रंगों को सही-सही पहचान सकेगा, पर केवल तब तक जब तक देखे हुए रंगों तथा प्रकाश के तरंग-दैर्घ्यों के बीच सहसंबंध बना रहता है। यदि यह संबंध न रहे तो वह रंगों को पहचानने में भूलें करने लगेगा, क्योंकि वह रंगों को देख तो सकता नहीं, बल्कि केवल प्रकाश-तरंगों को रिकार्ड करनेवाले उपकरणों से प्राप्त परोक्ष साक्ष्य के आधार पर ही उन्हें पहचानता है। इसके बावजूद क्या हमें यह नहीं मानना पड़ेगा कि उसे रंग का संप्रत्यय है, हालांकि रंग-बिंबों का अनुभव उसे नहीं होता ? जब तक उसे यह संप्रत्यय न हो तब तक वह इस शब्द का प्रयोग ही कैसे कर सकेगा और ऐसी नई जानकारी भी हमें कैसे दे सकेगा जो इस शब्द के अर्थ के ज्ञान के बाद ही संभव है ?

संप्रत्यय क्या है ?—इस प्रकार हम इस सर्वाधिक महत्त्व के प्रश्न पर पहुँच जाते हैं : संप्रत्यय क्या है ? अब यह बात काफी स्पष्ट हो गई है कि बिंदों से भिन्न कोई चीज है जिसे हमने संप्रत्यय कहा है। पर, संप्रत्यय है क्या ? संप्रत्यय के होने पर हम कैसे बता पाते हैं कि हमें संप्रत्यय है ?

इन प्रश्नों का हम एक संभव उत्तर देने की कोशिश करते हैं : (१) हमें 'क' का संप्रत्यय है, यदि हम "क" शब्द की परिभाषा जानते हो। पर, इस उत्तर में अव्याप्ति है : हम अनगिनत शब्दों—"बिल्ली", "दीड़ना", "ऊपर"—के अर्थ जानते हैं और उनकी परिभाषा बता पाए बिना ही प्रतिदिन उनका प्रयोग करते हैं। पृष्ठ ९७-११३ में इसका कारण बताया गया था। किसी चीज का संप्रत्यय होने में जो भी बात होती हो, परिभाषा बता पाना उसकी शर्त नहीं है—परिभाषा बताने का काम एक ऐसी चीज है जिसमें प्रायः कोश बनानेवालों तक को बहुत कठिनाई होती है। कुछ शब्दों, जैसे "लाल", की तो अन्य शब्दों के द्वारा परिभाषा ही नहीं दी जा सकती, और इसलिए प्रस्तुत मत के अनुसार यह निष्कर्ष निकाला जाएगा कि हमें लाल का कदापि कोई संप्रत्यय नहीं हो सकता।^१

इसलिए हम फिर प्रयत्न करते हैं : (२) हमें 'क' का संप्रत्यय तब होता है जब हम "क" शब्द का सही-सही प्रयोग कर सकते हैं। हमें लालिमा और संतरापन के संप्रत्यय है, यदि हम "लाल" और "संतरा" शब्दों का प्रत्येक प्रसंग में सही प्रयोग कर सकते हों। यह कसौटी हमारे लिए परिभाषा को बताना जरूरी नहीं बनाता बल्कि केवल इस बात को जरूरी बनाती है कि हम संबंधित शब्द का सदैव सही प्रयोग करें। "संप्रत्यय" शब्द का व्यवहार में हम जैसा इस्तेमाल करते हैं उससे भी इसकी काफी अधिक संगति है। उदाहरणार्थ, हम कहते ही हैं कि "बिल्ली क्या होती है, इसका कोई संप्रत्यय उसे होना चाहिए, क्योंकि वह 'बिल्ली' शब्द का सही प्रयोग करता है—वह कुत्ते या किसी अन्य जंतु को कभी 'बिल्ली' नहीं कहता।"

१. असल में कहना लालिमा का संप्रत्यय चाहिए। लालिमा एक गुणधर्म है—वह जो सब लाल चीजों में समान होता है—और यह गुणधर्म लाल नहीं बल्कि लालिमा है। इसके विपरीत, हमारे लाल बिंब होते हैं ; लाल बिंब लालिमा के गुणधर्म का एक विशेष उदाहरण है।

फिर भी, एक बात है जिससे यह कसौटी बहुत ही संकीर्ण बन जाती है : इसमें यह मान लिया गया है कि हमें कोई संप्रत्यय हो, इसके पहले हमारा उसका बोध करानेवाले शब्द से परिचित होना आवश्यक है। निस्संदेह ऐसा प्रायः होता है, पर सदैव नहीं। यह हो सकता है कि एक आदमी के मन में कुछ हो जिसके लिए अभी तक कोई शब्द बना ही न हो, और इसलिए उसे उसके लिए एक नया शब्द बनाना पड़े, अथवा वह एक पुराने शब्द को ही नया अर्थ देकर, जो उसका पहले कभी नहीं था, इस्तेमाल करे। दोनों ही दशाओं में यह कहना सच-सा लगता है कि शब्द के (अथवा उसके नए प्रयोग के) अस्तित्व से पहले ही उसके मन में संप्रत्यय था। जब भौतिकविज्ञानियों ने अपने विशिष्ट प्रयोजन के लिए साधारण शब्द "ऊर्जा" के प्रयोग से ही पहले-पहल कुछ संशोधन कर दिया, तब उनके मन में एक बहुत ही सूक्ष्म संप्रत्यय रहा होगा, और संभवतः यह संप्रत्यय उसके मन में उसके बोधक शब्द से पहले से विद्यमान था। निस्संदेह अनेक संप्रत्यय ऐसे हैं जो भाषा से परिचित होने के पहले एक आदमी के मन में विद्यमान नहीं हो सकते। परंतु यह नहीं हो सकता कि सभी संप्रत्यय ऐसे हो। अन्यथा भाषा शुरू ही कैसे हुई होती? ऐसा लगता है कि शब्द का सही प्रयोग करना संप्रत्यय के पहले से मौजूद होने का परिणाम है, उसका पूर्ववर्ती हेतु नहीं। अर्थात् यदि आपके मन में एक संप्रत्यय विद्यमान है और उसके लिए आप एक शब्द भी जानते हैं, तो आप उस शब्द का सही प्रयोग कर सकेंगे, परंतु संप्रत्यय का होना और उस शब्द का प्रयोग कर सकना एक ही बात नहीं है।

तो फिर एक बार और हम कोशिश करके देखते हैं ताकि संप्रत्यय का विद्यमान होना शब्द से परिचित होने की बात से अलग रहे। (३) हमें क (क-रक का) का संप्रत्यय तब होता है जब हम क-ओं को ख-ओं और ग-ओं से तथा वास्तव में ऐसी प्रत्येक चीज से जो क नहीं है, अलग पहचान सकते हों। क के लिए हमारे पास शब्द हो या न हो, हम ऐसा कर ही सकते हैं, हालांकि ऐसा करना उस दशा में अवश्य ही अत्यधिक सुविधापूर्ण होगा जब हमारे पास उसके लिए शब्द भी हो, और सामान्यतः होता ही है। इस प्रकार यदि एक बच्चा बिल्लियों को कुत्तों से और सुअरों से तथा सभी अन्य चीजों से अलग पहचान सकता है, तो उसे बिल्ली क्या है, इसका संप्रत्यय है, भले ही वह उसकी परिभाषा नहीं बता सकता और भले ही उसने कभी "बिल्ली" शब्द

नहीं सुना और निदर्शनात्मक परिभाषा के द्वारा इस शब्द को उस चीज से नहीं जोड़ा ।

अब हमने संप्रत्यय क्या है, इस बात को इस तरह निश्चित करके बता दिया है कि शब्दों की बिल्कुल भी जानकारी हुए बिना संप्रत्यय का होना संभव हो गया है । जो कुत्ता बिल्लियों को पक्षियों से अलग पहचान सकता है उसे इन संप्रत्ययों के होने की बात कही जा सकती है, हालांकि वह शब्द नहीं जानता । फिर भी, इस परिभाषा के ऊपर भी यह आक्षेप किया जा सकता है कि क-ओं को ख-ओं से अलग पहचान सकना क का संप्रत्यय पहले से मन में विद्यमान होने का परिणाम है, न कि उससे अभिन्न । कोई यह कह सकता है कि यदि आपको क का संप्रत्यय है तो उसके फलस्वरूप आप क-ओं को अन्य चीजों से अलग पहचान सकते हैं ; पर पहले यह जरूरी है कि आपको वह संप्रत्यय हो । लेकिन तब संप्रत्यय का होना क्या होगा ? इसके अलावा, हम ऐसी मशीनें बना सकते हैं जो सफलतापूर्वक कुछ चीजों को अन्य चीजों से अलग कर सकती हैं । क्या हम यह कहना चाहते हैं कि इन मशीनों को संप्रत्यय है ?

ऐसी आपत्तियों के उत्तर में हम कह सकते हैं कि (४) क के संप्रत्यय का होना किसी कसौटी का मन में होना है । वह मनमें किसी बात के होने के बराबर है जो शब्दों के ऊपर बिल्कुल भी निर्भर नहीं है और क-ओं को ख-ओं से तथा ग-ओं से अलग पहचानने की बात से भी बिल्कुल अलग है । परंतु यह कहना आसान नहीं है कि मन में स्थित ऐसी कसौटी किस तरह की होगी, अथवा अंतर्निरीक्षण मात्र से कोई कैसे जानेगा कि उसके पास ऐसी कसौटी है या नहीं । निश्चय ही, यह जानने का तरीका कि एक आदमी के पास क की कोई कसौटी है, यह है कि क्या उसकी मदद से वह क-ओं को ख-ओं से और ग-ओं से अलग पहचान सकता है । क-ओं को पहचानने की कसौटी अपने आप ही (ऐसा प्रतीत होगा) क-ओं का जो क नहीं है उनसे भेद करने की कसौटी भी होगी । और इस प्रकार अंत में हम अपनी तीसरी कसौटी में वापस पहुँच जाते हैं ।

निश्चय ही, मुझे क का संप्रत्यय हो सकता है, भले ही दुनिया में क-ओं का बिल्कुल अस्तित्व न हो । मुझे किसी चीज का संप्रत्यय हो सकता है जो साँप की तरह हो, हाथी से बड़ी हो और हवा में उड़ती हो । यदि ऐसे किसी

जंतु का अस्तित्व होता तो मैं आसानी से उसे पहचान लेता, और यह तथ्य कि उसका अस्तित्व है नहीं, मुझे ऐसे जंतु के संप्रत्यय को मन में रखने से नहीं रोकता। तो फिर, मुझे ऐसा संप्रत्यय है, हालांकि ऐसे किसी जंतु का अस्तित्व है नहीं और विशेषताओं के इस अटपटे समूह के लिए कोई शब्द नहीं है। (हमें विशेष रूप से यह बात ध्यान में रखना चाहिए कि मुझे संप्रत्यय हो सकता है, भले ही मैं कोई विशेषताएँ न बता सकूँ, क्योंकि शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य शब्दों के प्रसंग में कोई भी विशेषताएँ नहीं बताई जा सकतीं। मैं शब्दों में यह प्रकट नहीं कर सकता कि लाल का नारंगी रंग से क्या अंतर है, हालांकि व्यवहार में मैं इनमें अंतर करना जानता हूँ, और इसलिए इन दो रंगों का संप्रत्यय मुझे है।)

तो, यह स्पष्ट हो चुका है कि किसी बिंब या प्रतिमा के बिना ही मेरे मन में एक संप्रत्यय हो सकता है। यदि वैज्ञानिकों को परावैगनी को आँखों से देखे बिना ही उसका संप्रत्यय हो सकता है, तो अवश्य ही एक अंधे आदमी को लाल को न देख सकने के बावजूद लाल का संप्रत्यय हो सकता है। यह इसलिए सत्य है कि वैज्ञानिक और अंधा आदमी दोनों के मन में क (परावैगनी, लाल) को क से भिन्न वस्तुओं से अलग पहचानने के लिए कोई कसीटी है। परंतु अब हम कह सकते हैं कि अंधे आदमी का, इसके बावजूद कि उसके पास क को क से भिन्न चीजों से अलग पहचानने के लिए एक कसीटी है, संप्रत्यय हू-ब-हू वह नहीं है जो देखने की शक्ति रखनेवालों का होता है, क्योंकि उसकी लाल को उससे भिन्न रंग से अलग पहचानने की कसीटी वही नहीं है जो दृष्टि रखनेवालों की होती है। अंधे आदमी को तरंग-दैर्घ्य को कसीटी के रूप में अपनाना होगा, जबकि हम लाल जिस तरह आसानी से देखने से ही अलग पहचाना जाता है (जिसे कि शब्दों में नहीं बताया जा सकता) उसे कसीटी बनाते हैं (जैसा कि अनंत काल से लोग करते चले जा रहे हैं)। दोनों ही के संप्रत्यय हैं और इन संप्रत्ययों में ऊँची मात्रा में सहसंबंध है। परंतु ये संप्रत्यय एक नहीं हैं, क्योंकि लाल को इतर रंग से अलग पहचानने का उपाय दोनों में एक नहीं है। (हम निस्संदेह लाल का लालेतर से भेद करने के लिए दोनों का प्रयोग कर सकते हैं जबकि अंधा केवल एक का ही कर सकता है।) इसी प्रकार, यदि कोई व्यक्ति परावैगनी को देख पाता तो जो संप्रत्यय हमारा है उसके साथ-साथ उसका परावैगनी का एक अतिरिक्त संप्रत्यय भी होता,

क्योंकि उसे उस रंग को पहचानने के लिए (हमारी तरह) उपकरणों पर आश्रित न रहना पड़ता, बल्कि वह सीधे निरीक्षण से भी ऐसा कर सका होता ।

क्या सब संप्रत्यय अनुभव पर आधारित होते हैं ? अब हम अंत में अपने मुख्य प्रश्न पर आते हैं : इस मत के बारे में हम क्या कहना है कि सभी संप्रत्यय अनुभव पर आधारित होते हैं ? इस मत के अनुसार, यदि क का संप्रत्यय सरल है तो क का पहले अनुभव होने पर ही उसका अस्तित्व संभव है, और यदि वह मिश्रित है तो जिन सरल अंशों से वह बना है उनके साक्षात् अनुभव के बिना वह असंभव है । यह मत न केवल सच्चा-जैसा लगता है बल्कि अपरिहार्य भी है, क्योंकि फिर विकल्प ही क्या है ? हम संप्रत्ययों को लेकर तो पैदा हुए नहीं, और न हमें पूर्वजन्म के अनुभवों का ही अब स्मरण है (जैसा कि प्लेटो का मत था) । तो, फिर अनुभव के अलावा कैसे हम उन्हें प्राप्त करते ?

कठिनाई अलग-अलग उदाहरणों को लेकर यह दिखाने की है कि प्रत्येक में संप्रत्यय ठीक किस तरह अनुभव से प्राप्त हुआ । लालिमा इत्यादि संवेदनाश्रित संप्रत्ययों के प्रसंग में तो बात कुछ आसान है : जब हम छोटे बच्चे थे तब हमें इशारे से अनेक लाल चीजें दिखाई गई थी और क्रमिक अपाहार की क्रिया से (जैसी पृ० ८८-९० पर बताई गई थी) इशारे से दिखाई हुई सब चीजों की समान विशेषता, लालिमा, को हम पहचान गए थे । परन्तु, हमने अनुभव से स्वतंत्रता, ईमानदारी, अल्पतम उपयोगिता, चार, तार्किक आपादन इत्यादि के संप्रत्ययों को कैसे प्राप्त किया होगा ? हमारे मन में अवश्य ही ये संप्रत्यय हैं और यह भी हम तत्काल जान ले कि इनके अनुरूप बिंबों के बिना ही ये हैं । जब हम स्वतंत्रता की बात सोचते हैं तब शायद हम (न्यूयार्क में स्थापित) स्वतंत्रता की मूर्ति की कल्पना करें, और जब हम गुलामी की बात सोचते हैं तब शायद हम कोड़े से मारे जाते अफ्रीकी गुलामों की कल्पना करें; पर इनमें से कोई भी बिंब “स्वतंत्रता” और “गुलामी” शब्दों का अर्थ नहीं है—स्वतंत्रता और गुलामी की बात सोचते समय कुछ लोगों की कल्पना बहुत ही भिन्न होगी, और कोई ऐसे भी हो सकते हैं जिन्हें किसी भी प्रकार की कल्पना न हो । लाल या मोठे का तो एक बिंब होता है, पर स्वतंत्रता या गुलामी का वैसा कोई बिंब नहीं है । ये सूक्ष्म संप्रत्यय हैं जिनके अनुरूप कोई प्रतिमाएँ या बिंब

नहीं हैं। यदि कोई बिंब है तो वे स्वतंत्रता के नहीं बल्कि विशेष चीजों या परिस्थितियों के हैं जो स्वतंत्रता के उदाहरण हो भी सकते हैं और नहीं भी। हम सब स्वतंत्रता के संप्रत्यय को समान रूप से समझते हैं, भले ही हम उसकी बात सोचते समय अलग-अलग बिंबों का अनुभव करें (या किसीका भी नहीं)। जब हम स्वतंत्रता के बारे में सोचते हैं तब हम जो कुछ सोचते हैं वह उससे बहुत भिन्न होता है जिसकी हम उसके बारे में सोचते समय कल्पना करते हैं। यदि हम कोई कल्पना करते हैं, तो जो भी वह है केवल अनुषंगी चीज है।

इसका मतलब यह नहीं है कि यदि हमें कभी कोई ऐंद्रिय अनुभव न हुआ हो तो भी हमें स्वतंत्रता का संप्रत्यय होगा। उसका हमें संप्रत्यय होना किसी-न-किसी-प्रकार से अनुभव के ऊपर आश्रित है। परंतु यह बताना बिल्कुल आसान भी नहीं है कि कैसे। शायद हम तब स्वतंत्रता का संप्रत्यय न बना सके होते जब हमें सदैव किसी तानाशाही शासन में रहना पड़ा होता और कभी हमने ऐसे लोगों को देखा-सुना न होता जो अपने विचार दंड के भय के बिना प्रकट कर सकत हैं—हालांकि यह भी संदिग्ध है, क्योंकि यदि हमें अपने व्यवहार के ऊपर प्रतिबंधों के होने का बोध रहा होता तो हमें ऐसी वस्तुस्थितियों का संप्रत्यय भी हो सकता था जिनमें ये प्रतिबंध नहीं लगे होते। वास्तव में, यह जानना बहुत ही कठिन है कि किन अनुभवों पर स्वतंत्रता का हमारा संप्रत्यय आश्रित है। जो भी हो, इस संप्रत्यय का ऐंद्रिय अनुभव से संबंध बहुत ही परोक्ष है। ऐसा कोई विशेष ऐंद्रिय अनुभव नहीं है, बल्कि ऐंद्रिय अनुभव का कोई एक विशेष प्रकार तक ऐसा नहीं है, जिसका हमें इस संप्रत्यय के बनने से पहले हो चुका होना आवश्यक हो। इस संप्रत्यय और अनुभव के बीच जो भी संबंध हो, है वह इतना अधिक दूर का कि किसीने भी उसका ठीक-ठीक स्वरूप स्पष्ट शब्दों में नहीं बताया है।

एक और प्रकार के संप्रत्ययों पर विचार कर लें। ये हैं अंकगणित के संप्रत्यय। चूंकि हम दो चीजों और तीन चीजों को अलग पहचान सकते हैं, इसलिए यह पृच्छा जा सकता है कि हमें दो और तीन के संप्रत्यय कहाँ से प्राप्त हुए? ह्यूम कहता है कि "अनुभव से"। पर, पूरी बात तो मालूम हो कि कैसे? हम कह सकते हैं कि अंकगणित चीजों के परिमाणात्मक पक्ष का अध्ययन करता है। जब हम दो और तीन के योग पर विचार करते

हैं तब हमें यह चिन्ता नहीं होती कि तीन सेव हैं या नावें हैं या घास के गट्टर हैं। तीन (या त्रित्व) का संप्रत्यय अनेक उदाहरणों से अपाहार के द्वारा बनता है। तीन सेव, तीन नाव और घास के तीन गट्टरों में समानता है उनकी संख्या; गणित के लिए मतलब की बात केवल उनका तीन होना है, न कि यह कि वे तीन क्या हैं। अंकगणित के संप्रत्यय सब परिमाणात्मक होते हैं—यही उनके अंकगणितीयत्व की परिभाषा है। और, वे अनुभव से, दुनिया की वस्तुओं का हमें जो अनुभव होता है उससे, निकाले गए होते हैं। वस्तुओं के परिमाणों के किसी भी अनुभव के बिना अंकगणित के संप्रत्यय हमें प्राप्त ही न हो सके होते। यहाँ तक तो सब ठीक है। समस्या तब आती है जब हम समझते हैं कि ३ का हमें जितना संप्रत्यय है उतना ही १२,०८३,४६८ का भी संप्रत्यय है। पर शायद हमने कभी चीजों की ठीक इतनी संख्या नहीं देखी, और यदि देखी भी हो तो बिना यह जाने कि वे कितनी हैं। तो फिर यह पूछा जा सकता है कि इस संख्या और हमारे ऐंद्रिय अनुभवों में क्या संबंध है ?

अथवा इस तरह के शब्दों के अर्थों पर विचार कीजिए जैसे “समता”, “अनंतता”, “आपादन” और “निगमन”। हमें इन सब के संप्रत्यय हैं, क्योंकि गिन प्रसंगों में ये शब्द लागू होते हैं उन्हें हम उन प्रसंगों से अलग पहचान सकते हैं जिनमें ये लागू नहीं होते। फिर भी, अनुभव में हमारे सम्मुख आनेवाली किसी भी चीज के अनुरूप ये नहीं लगते। यदि वे अनुभव से किसी बहुत ही परोक्ष तरीके से प्राप्त होते हैं, तो हमें पता नहीं कि कैसे या ठीक कौन-कौन चरण उस प्रक्रिया में है।

शायद सांख्यिक समता के और १२,०८३,४६८ के अपने संप्रत्ययों को प्राप्त करने के लिए जिस अनुभव में से होकर हमें गुजरना पड़ा वह केवल हमारा गणित सीखने का अनुभव था, या इन शब्दों के प्रयोग को सीखने का अनुभव था; परंतु यदि यह बात है तो यह “अनुभव” शब्द का उसकी अपेक्षा अधिक विस्तृत अर्थ है जिसमें हम यहाँ तक इसका प्रयोग करते आए हैं, अर्थात् ऐंद्रिय अनुभववाला (या ऐंद्रिय संस्कारवाला) अर्थ।

और भी अधिक उलझनवाली बात यह है कि कुछ शब्द ऐसे हैं जिनका हम नियमित रूप से सही प्रयोग कर सकते हैं, पर जो अनुभव से, अपाहार तक के द्वारा, संबद्ध प्रतीत ही नहीं होते। “और” तथा “आसपास” जैसे

शब्दों को लीजिए जिनका वाक्य में कोई कार्य होता है, पर जो दुनिया की किसी भी विशेष चीज के अनुरूप नहीं है :

न केवल सज्ञाओं, क्रियाओं और विशेषणों के अर्थों का ही ज्ञान हर किसी के लिए आवश्यक है, बल्कि वाक्य के व्याकरण-सम्मत रूप के अर्थ को समझना भी आवश्यक है तथा अनेक वाक्यों के लिए उन विविध प्रकार के शब्दों को समझ लेना जरूरी है जो सज्ञाओं, क्रियाओं और विशेषणों को वाक्यों के रूप में इस तरह जोड़ने का काम करते हैं कि पूरा वाक्य किसी अर्थ को प्रकट करनेवाला बन जाता है। "राम ने श्याम को मारा", "श्याम ने राम को मारा", "क्या राम ने श्याम को मारा?", "राम, श्याम को मारो" और "राम, मैं प्रार्थना करता हूँ कि श्याम को न मारिए", इन वाक्यों के अर्थ-भेद को पहचानने में हमें समर्थ होना चाहिए। इसका मतलब यह हुआ कि कोई बातचीत तभी कर सकता है जब पहले वह इस तरह के तत्त्वों के बोध और प्रयोग में समर्थ हो जैसे, शब्द-क्रम, सहायक क्रियाएँ ("रहा", "हूँ" इत्यादि) तथा सयोजक शब्द ("और", "कि" इत्यादि)। ये तत्त्व न तो अनुभव के विशेष अंशों के साहचर्य से अर्थ प्राप्त कर सकते हैं और न ऐसे तत्त्वों के द्वारा इनकी परिभाषा ही दी जा सकती है जो उस तरह अर्थ प्राप्त करते हैं। शब्द क्रम के नमूनों, विरामों या "हूँ" और "कि" जैसे शब्दों के अनुरूप वस्तुएँ हमें ऐंद्रिय प्रत्यक्ष में कहाँ मिल सकेंगी? और, जहाँ तक इन तत्त्वों की "नीला" और "मेज" इत्यादि शब्दों के द्वारा परिभाषा देने का सबंध है, बात इतनी दूर की लगती है कि किसीने ऐसी कोशिश तक नहीं की है।

इस प्रकार के सप्रत्ययों की प्राप्ति के लिए एक अलग ही प्रकार के अनुभव आवश्यक लगते हैं, जैसे, भाषा को सीखना, वाक्यों तथा वाक्य-समुच्चयों को समझना, तथा ऐसे प्रतीकों से भाषाविषयक नियमों के अनुसार व्यवहार।

इस प्रकार की कठिनाइयों को देखते हुए ह्यूम का यह कथन कि "यदि ऐंद्रिय संस्कार न हों तो प्रत्यय भी नहीं हो सकते" यहाँ तक थोड़े विश्वास से थोड़ा सा ही अधिक लगता है।

अर्थ की यह कसौटी कि शब्द का मूल किसी संस्कार में खोजा जा सकता

हो—जो भी हो, इस चर्चा ने हमारे आगे अर्थ की एक और कसौटी लाकर खड़ी कर दी है (हालाँकि इसका संबंध वाक्यों के अर्थों से कम है और शब्दों तथा शब्द-समुच्चयों के अर्थों से अधिक) । इस कसौटी के अनुसार हमारे द्वारा प्रयुक्त प्रत्येक शब्द या शब्द-समुच्चय का मूल पीछे किसी रूप में किसी इन्द्रियानुभव में मिलना चाहिए, भले ही वहाँ तक का रास्ता छोटा हो (जैसे, "लाल" के प्रसंग में) या लंबा हो (जैसे "स्वतंत्रता" के प्रसंग में) । अथवा इसी बात को प्रकारांतर से इस तरह कहेंगे : प्रत्येक शब्द को सार्थक होने के लिए या तो स्वयं ही इस योग्य होना चाहिए कि उसकी निदर्शनात्मक परिभाषा दी जा सके या ऐसा होना चाहिए कि उसकी परिभाषा अन्य शब्दों के द्वारा और इन अन्य शब्दों की भी शायद और अन्य शब्दों के द्वारा भले ही दी जाए पर अंत में निदर्शनात्मक परिभाषा ही आधार हो । यदि ऐसा न किया जा सके तो शब्द या शब्द-समुच्चय अर्थहीन है । ह्यूम ने कहा है कि यदि कोई दावा करे कि उसे कोई संप्रत्यय है तो जरूरत उससे केवल यह पूछने की है कि "किस संस्कार से वह प्राप्त हुआ है । यदि कोई संस्कार बता पाना असंभव हो तो इससे हमारा संदेह ही पुष्ट होगा..... । तब उसे आग में शौंक दीजिए, क्योंकि उसमें छल और भ्रम के अलावा कुछ नहीं है ।" १

क्या यह कसौटी संतोषजनक है ? यह इस बात पर निर्भर है कि क्या ह्यूम का कथन "यदि संस्कार नहीं है तो प्रत्यय भी नहीं है" स्वीकार किया जा सकता है । इसका निर्णय करने के लिए हमें कुछ प्रतीक्षा करनी होगी । यदि हम किसी संप्रत्यय का मूल पीछे किसी ऐंद्रिय संस्कार में नहीं खोज सकते, तो इसका कारण यह हो सकता है कि पर्याप्त प्रयत्न नहीं किया गया है । ऐसा हो सकता है कि संबंध बहुत ही सूक्ष्म हो और उसे ढूँढ पाना कठिन हो । परंतु इसके विपरीत, यह भी हो सकता है कि कोई संबंध हो ही नहीं, और यदि यह बात है तो यह ह्यूम की कसौटी के लिए घातक होगा । आगे के अध्यायों में हमें कुछ ऐसे संप्रत्यय—अथवा कम-से-कम तथाकथित संप्रत्यय—मिलेंगे जिनका मूल किसी भी प्रकार के ऐंद्रिय अनुभव में पाना असंभव लगता है । इसके बावजूद, यदि हमें उन्हें सच्चे संप्रत्यय मानने में संतोष है और वे

१. डेविड ह्यूम, ऐन एमे कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग, अनुच्छेद २ तथा ११ के अंतिम वाक्य ।

हमें अर्थहीन नहीं लगते, तो तब और केवल तभी हम स्वयं को आश्चस्त कर पाएँगे कि ह्यूम की कसौटी अपर्याप्त है।

६. सत्यता

अब हम अपने मुख्य विषय, ज्ञान, की दिशा में काफी आगे बढ़ चुके हैं, परंतु हमें सभी सत्यता पर विचार करने के लिए थोड़ा-सा और रुकना होगा। किसी प्रतिज्ञप्ति के ज्ञान की एक विशेषता यह है कि उसे सत्य होना चाहिए। क्या “प्रतिज्ञप्ति प को जानना” और “प्रतिज्ञप्ति प को सत्य जानना” एक ही बात नहीं है? यदि वह सत्य नहीं है तो यह नहीं कहा जा सकता कि हम उसे जानते हैं। अतः, ज्ञान में सत्यता समाविष्ट है। और इस प्रकार आगे यह सवाल आ जाता है कि सत्यता क्या है? अथवा अधिक सही यह पूछना होगा कि किसी प्रतिज्ञप्ति का सत्य होना क्या होता है? (एक प्रतिज्ञप्ति सत्य हो सकती है और साथ ही यह हो सकता है कि हमें उसके सत्य होने का ज्ञान न हो; परंतु यह नहीं हो सकता कि हमें उसके सत्य होने का ज्ञान हो पर वह सत्य न हो।)

समस्या शायद अवास्तविक लगेगी। हम रहस्य का-सा दिखावा करते हुए पूछ सकते हैं कि “सत्यता क्या है?” पर, दैनिक व्यवहार में हमें इस सप्रत्यय में कभी कोई कठिनाई नहीं लगती। यदि कोई कहता है कि बर्फ सफेद है, तो हम कहेंगे कि यह सत्य है। यदि वह कहता है कि बर्फ हरी है तो हम कहेंगे कि यह असत्य है। यह बात कि हमने सत्यता की परिभाषा के बारे में कभी विचार नहीं किया, हमारे लिए कभी बाधक नहीं बनती। लगता है कि हम पहले से ही जानते हैं कि सत्यता क्या है, क्योंकि असह्य प्रसंगों में हम सत्य प्रतिज्ञप्ति को असत्य प्रतिज्ञप्ति से अलग पहचान सकते हैं।

फिर भी, दर्शन के विद्यार्थी होने के नाते हमारे लिए इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है। दर्शन का काफी अंश अस्पष्ट को सुस्पष्ट करने में लग जाता है। हमने जिंदगी-भर “बिल्ली” और “बुत्ता” शब्दों का प्रयोग किया है, हालांकि हम इनमें से किसी भी शब्द की परिभाषा न बता सकें। इसी प्रकार हम जीवन-भर “सत्यता” शब्द का प्रयोग करते रहे, पर शायद हम इसकी परिभाषा न बता सकें। लेकिन, “सत्यता” “बिल्ली” और “बुत्ता” से इस बात में भिन्न है कि यह दर्शन में अत्यधिक महत्व रखनेवाला एक सामान्य शब्द है।

“सत्य” (बोलचाल में, “सच्चा”) शब्द का अनेक अर्थों में प्रयोग होता है। “यह सच्चा (= सत्य) मोती है” का अर्थ यह है कि “यह मोती असली है, नकली नहीं”। इसका प्रयोग कथन पर जोर देने के लिए भी हो सकता है। “वह एक सच्चा मित्र है” का अर्थ केवल यह है कि वह वास्तव में एक मित्र है। परन्तु, यहाँ हमें “सत्य” का केवल वह अर्थ इष्ट है जिसमें सत्यता (या सचाई) प्रतिज्ञप्ति की एक विशेषता है।

तो फिर सत्य प्रतिज्ञप्ति क्या होती है ? सत्य प्रतिज्ञप्ति का असत्य प्रतिज्ञप्ति से क्या भेद है ? (यहाँ यह याद रखना चाहिए कि निरर्थक प्रतिज्ञप्ति नाम की कोई चीज नहीं होती। यदि कोई वाक्य निरर्थक है तो वह किसी सत्य या असत्य प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त नहीं करता (देखिए पृ० १२०)। हम दिन में हजार बार यह अंतर करते होंगे, पर इस अंतर को शब्दों में कैसे प्रकट किया जाए ?

पहले हम वस्तुस्थिति के सप्रत्यय को प्रस्तुत करते हैं। दुनिया में असंख्य वस्तुस्थितियाँ होती हैं। उदाहरणार्थ, यदि शिमला में बर्फ पड़ी थी, तो यह एक वस्तुस्थिति है, यदि आपकी बिल्ली काली है तो यह एक और वस्तुस्थिति है, यदि आपके पाँच भाई और छह बहिनें हैं तो यह एक तीसरी वस्तुस्थिति है। यदि कोई शब्दों के द्वारा इनके होने की सूचना न भी दे तो भी ये वस्तुस्थितियाँ दुनिया में हैं। इनका अस्तित्व तो भाषानिरपेक्ष है, पर भाषा में इनका वर्णन किया जा सकता है।

ऐसा प्रतीत होगा कि अब हम बड़ी आसानी से “सत्यता” की परिभाषा दे सकते हैं। सत्य प्रतिज्ञप्ति उस वस्तुस्थिति को बताती है जिसका अस्तित्व है, अथवा, यदि प्रतिज्ञप्ति अतीत के विषय में है, तो वह उसे बताती है जिसका अस्तित्व था, और यदि वह भविष्यविषयक है, तो उसे बताती है जिसका अस्तित्व होगा। यदि “इस कमरे में पाँच कुर्सियाँ हैं” एक वास्तव में अस्तित्व रखनेवाली वस्तुस्थिति को बताती है—अर्थात् यदि वस्तुस्थिति पाँच कुर्सियों का वस्तुतः इस कमरे में होना है—तो यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है, अन्यथा नहीं। इसके विपरीत, असत्य प्रतिज्ञप्ति ऐसी वस्तुस्थिति को बताती है जिसका अस्तित्व ही नहीं है (अथवा, भूतकाल के प्रसंग में, नहीं था, या, भविष्य में, नहीं होगा)। “मैं आठ फुट लंबा हूँ” एक असत्य प्रतिज्ञप्ति है, क्योंकि यदि मैं इसका कथन करूँ तो यह एक ऐसी वस्तुस्थिति का अस्तित्व

चताना होगा जिसका वस्तुतः अस्तित्व है ही नहीं। सत्य प्रतिज्ञप्ति एक ऐसी वस्तुस्थिति को बताती है जो वास्तविक होती है—अर्थात् जो वस्तुतः अस्तित्व रखती है—और मिथ्या प्रतिज्ञप्ति ऐसी वस्तुस्थिति को बताती है जिसका वास्तव में अस्तित्व नहीं है (या नहीं था, या नहीं होगा)। वह एक ऐसी वस्तुस्थिति को बताती है जो संभव होती है, वास्तविक नहीं। जब एक वाक्य का प्रयोग एक वस्तुस्थिति को बताने के लिए किया जाता है और वह वस्तुस्थिति वास्तविक होती है, तब उस वाक्य के द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति सत्य होती है—और इसमें यह भी जोड़ दें कि उसी वस्तुस्थिति को बताने के लिए जिस किसी अन्य वाक्य का प्रयोग किया जाता है वह भी एक सत्य प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करेगा।

ऐसा हो सकता है कि सत्यता के विभिन्न प्रकार हों और हम विभिन्न प्रतिज्ञप्तिओं की सत्यता को अनेक भिन्न तरीकों से जान सकते हों। इस संबंध में अधिक हम अल्दी ही बतानेवाले हैं। परंतु, उनके सत्य होने की जानकारी चाहे जिस तरीके से हो, सत्य वे तब होंगी जब वे वास्तविक वस्तुस्थितियों को बताएँ। इस बात को छोड़कर सत्यता के बारे में कहने को बाकी ही क्या रह जाता है? क्या हमने उसकी संनोपप्रद परिभाषा नहीं बता दी है? और क्या अब हम आराम की सांस ले सकते तथा तुरंत किसी अन्य विषय में नहीं जा सकते? शायद।

सत्यता संवाद के रूप में—पर, थोड़ा रुककर हम “सत्यता के स्वरूप” के कुछ परंपरागत वर्णनों पर विचार कर लें। इनमें से सबसे अधिक लोकप्रिय वह है जो सत्यता को संवाद कहता है। “प्रतिज्ञप्ति सत्य है यदि वह किसी तथ्य से संवाद रखती है।” उदाहरणार्थ, यदि यह एक तथ्य है कि आपके पास एक पालतू तेंदुआ है, और यदि आप कहते हैं कि आपके पास एक पालतू तेंदुआ है, तो आपका कथन सत्य है, क्योंकि वह उस तथ्य से संवाद रखता है। सत्यता तथ्य से संवाद है।

१. संभव के पहले “तर्कतः” और जोड़ना चाहिए (देखिए भागे अध्याय ३ के अंतर्गत “संभवता”)। “चन्द्रलेखा मध्य रात्रि में कद् बन गई” मिथ्या है, परंतु यह वस्तुस्थिति तर्कतः संभव है (मोटे अर्थ में, बुद्धिगम्य है)। लेकिन “नीगुनापन शोधमूर्तता को पीता है,” यह वाक्य न वास्तविक वस्तुस्थिति को बताता है और एक संभव वस्तुस्थिति को ही : यह एक अर्थहीन वाक्य है।

पर, तथ्य क्या है ? (१) 'तथ्य' शब्द का प्रयोग कभी-कभी उसी अर्थ में किया जाता है जिसमें "सत्य प्रतिज्ञप्ति" का : इस प्रकार हम कहते हैं, "यह एक तथ्य है कि मैं पिछले हफ्ते चला गया था"—अर्थात् "मैं पिछले हफ्ते चला गया था," यह वाक्य एक सत्य प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करता है। पर, "तथ्य" की यह परिभाषा यहाँ व्यर्थ होगी : एक प्रतिज्ञप्ति तब सत्य होती है जब वह एक सत्य प्रतिज्ञप्ति से सवाद रखती है। यह बात हमें एक भी कदम आगे नहीं ले जाती। (२) परंतु "तथ्य" शब्द का प्रयोग "वास्तविक वस्तुस्थिति" के अर्थ में भी किया जाता है। यह प्रयोग प्रतिज्ञप्ति के बजाय वस्तुस्थिति का निर्देश करता है। लेकिन यदि "तथ्य" का इस तरह प्रयोग किया जाए, तो हम वापस उस परिभाषा में पहुँच जाते हैं जो हमने ऊपर दी थी। प्रतिज्ञप्ति तब सत्य होती है जब वह एक ऐसी वस्तुस्थिति को बताती है जो वास्तविक हो—अर्थात् जब वह एक तथ्य को बताती है। यह एक आपत्तिजनक न लगनेवाली बात हो सकती है, पर जो पहले कहा जा चुका है उसकी यह आवृत्ति मात्र है।

कोई यह उत्तर दे सकता है : "पर एक अंतर अवश्य है। इस पिछली परिभाषा में सवाद का उल्लेख है : सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो एक तथ्य से सवाद रखती है—अर्थात् जो एक वास्तविक वस्तुस्थिति से सवाद रखती है। पहली परिभाषा में 'सवाद' शब्द नहीं आया था।" बात तो यह सही है, पर "सवाद" शब्द ही ऐसा है जो अनावश्यक रूप से बहुत कठिनाई पैदा कर सकता है। बताइए कि सत्य प्रतिज्ञप्ति एक तथ्य से कैसे संवाद रखती है ? यहाँ "संवाद" शब्द को उसके सामान्य सदर्भ से उखाड़ा जा रहा है। क्या एक सत्य प्रतिज्ञप्ति एक तथ्य से उसी तरह सवाद रखती है जिस तरह रंगों के चार्ट में दिया हुआ एक नमूना मेरे कमरे की दीवार पर पोते हुए रंग से सवाद रखता है ? नहीं, एक प्रतिज्ञप्ति और एक वस्तुस्थिति के बीच (एक वाक्य और एक वस्तुस्थिति के बीच भी) निश्चय ही कोई सादृश्य नहीं होता। क्या यहाँ सवाद वैसा ही है जैसा पुस्तकालय के कार्डों पर लिखे पुस्तकों के नामों का स्वयं पुस्तकों से होता है—अर्थात् क्या यहाँ एक-संवाद है ? प्रत्येक कार्ड के लिए एक पुस्तक और प्रत्येक पुस्तक के लिए एक कार्ड होता है ? हाँ, इस अर्थ में संवाद हो सकता है। यदि हम यह कहना चाहते हैं कि एक प्रतिज्ञप्ति और एक तथ्य में इस प्रकार का सवाद है तो कोई

हानि नहीं है। परंतु, इससे लाभ क्या हुआ? यह कहना भी 'कम-से-कम' उतना ही स्पष्ट है कि सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो एक वास्तविक वस्तुस्थिति को बताती है—जो कि हमारी मूल परिभाषा थी। और, बात को इस रूप में कहना उतना भ्रामक नहीं है जितना "संवाद" शब्द का प्रयोग हो सकता है।

"संवाद" शब्द से ऐसा लगता है कि जब हमारा निर्णय सत्य होता है तब हमारे मन में वास्तविक की एक तस्वीर-जैसी होती है और हमारा निर्णय सत्य इस कारण से होता है कि यह तस्वीर उस वास्तविकता के सदृश होती है जिसे वह प्रस्तुत करती है। परंतु, हमारे निर्णय उन भौतिक वस्तुओं के सदृश होने नहीं हैं जिनका वे निर्देश करते हैं। निर्णय करने में जिन बिंदुओं का हम उपयोग करते हैं वे शायद कुछ बातों में सचमुच ही भौतिक वस्तुओं की नकल हो या उनके समान हो, परंतु हम शब्दों के अलावा किसी भी तरह के बिंदुओं का उपयोग किए बिना भी निर्णय कर सकते हैं, और शब्द बिल्कुल भी उन चीजों के सदृश नहीं होते जिनके वे बोधक होते हैं। "संवाद" का मतलब नकल या सादृश्य भी समझना एक भूल है।^१

सत्यता संसक्तता के रूप में—कभी-कभी सत्यता के बारे में संवाद-सिद्धांत को अस्वीकार करके उसकी जगह यह माना जाता है कि सत्यता संसक्तता है। इस मत के अनुसार सत्यता प्रतिज्ञप्तियों का तथ्यों से रावाद रखना नहीं है, बल्कि प्रतिज्ञप्तियों का परस्पर संसक्तता रखना है। संसक्तता प्रतिज्ञप्तियों के बीच का एक संबंध है, एक प्रतिज्ञप्ति और प्रतिज्ञप्ति से भिन्न किसी चीज (वस्तुस्थिति) का नहीं।

परंतु, संसक्तता प्रतिज्ञप्तियों का किस प्रकार का संबंध है? क्या एक समूह की प्रतिज्ञप्तियाँ परस्पर संसक्त तब होती हैं जब उनकी एक-दूसरी से संगति होती है? नहीं, क्योंकि यह संबंध तो बहुत ही निर्बल होता है: "२ और २ बराबर ४", "सीजर ने रुबिकॉन को पार किया" और 'घोड़ा तेज दौड़नेवाला जानवर है', ये सब एक-दूसरी से संगति रखती हैं: अर्थात् इनमें से कोई भी किसी अन्य को नहीं काटती (उसकी व्यापाती नहीं है)। परंतु, प्रतिज्ञप्तियों का कोई समूह तब तक संसक्त नहीं होता जब तक प्रत्येक

दूसरों की समर्थक न हो—जब तक सब प्रतिज्ञप्तियाँ एक-दूसरी को पुष्ट करने-वाली न हों। यदि पाँच गवाह ऐसे हैं जो एक-दूसरे को नहीं जानते और प्रत्येक (दूसरों से प्रभावित हुए बिना) यह गवाही देता है कि उसने पिछले गुरुवार की संध्या को श्री क को रामनगर में घूमते देखा था, तो उनकी सूचनाएँ इस अर्थ में परस्पर संसक्त हैं। यदि गवाहों की सत्यवादिता के बारे में कुछ ज्ञात नहीं है, तो प्रत्येक गवाह की गवाही को स्वतः आसानी से अस्वीकार किया जा सकता है। परंतु, यदि वे सब एक-दूसरे से कोई पड़्यंत्र रचे बिना एक ही बात कहते हैं, तो प्रत्येक की गवाही दूसरों की गवाही को पुष्ट करेगी, उसे बल देगी। पर इस संबंध में थोड़ी-सी बातें जान लेनी चाहिए :

१—संबंधित प्रतिज्ञप्ति को (इस बात को कि पिछले गुरुवार की संध्या को श्री क रामनगर में घूम रहे थे) सत्य न एक गवाह की गवाही बनाती है और न सब गवाहों की गवाही मिलकर बनाती है। क्या प्रतिज्ञप्ति सत्य इस बात से नहीं है कि वह एक वस्तुस्थिति को बताती है, यानी इसको कि श्री क उस गुरुवार की संध्या को रामनगर में घूम रहे थे ? गवाहों की गवाही केवल इस कथन की सत्यता को प्रमाणित करती है, वह उसे सत्य नहीं बनाती। वह कथन की सत्यता को बताती है; उसे सत्य करती नहीं। असल में सब गवाहों की संयुक्त गवाही के बावजूद श्री क के बारे में जो बात कही गई है वह असत्य हो सकती है : हो सकता है कि सबने किसी और आदमी को गलती से श्री क समझ लिया हो।

२—यदि श्री क के बारे में किए गए कथन को सत्य बनानेवाली उन गवाहों की गवाही हो भी, तो उनके बयानों को सत्य बनानेवाली क्या चीज है ? वह भी यह बात है कि उन्होंने श्री क को देखा था। पर, यह तो संवाद हुआ। उन्हें सत्य बनानेवाली उनके कथनों की अन्य कथनों से ससक्तता नहीं है। यदि प्रतिज्ञप्ति प इसलिए सत्य है कि वह प्रतिज्ञप्ति फ, प्रतिज्ञप्ति व और प्रतिज्ञप्ति भ से ससक्तता रखती है (जैसा कि हम देख चुके हैं, यह सही नहीं लगता), तो फ, व और भ को कौन-सी बात सत्य बनाती है ? क्या इनकी कुछ और प्रतिज्ञप्तियों से संसक्तता ? और, उन और प्रतिज्ञप्तियों को सत्य क्या चीज बनाती है ? इस शृंखला में वहीं-न-कहीं हमें ससक्तता को त्यागना होगा और संवाद में आना होगा—यानी उस संबंध का आशय लेना होगा जो

विचाराधीन प्रतिज्ञप्ति तथा उस वस्तुस्थिति के बीच है जो उस प्रतिज्ञप्ति के या प्रतिज्ञप्तियों के किसी भी समूह के बाहर की दुनिया में अस्तित्व रखती है ।

३—प्रतिज्ञप्तियों का एक समूह ऐसा हो सकता है जो संसक्त होने पर भी सत्य न हो । ज्यामिति के अनेक तंत्र हैं, जिनमें से प्रत्येक संसक्ततापूर्ण प्रतिज्ञप्तियों की एक समष्टि है । पर ये सब समष्टियाँ दुनिया के संबंध में सत्य नहीं हो सकतीं । एक समूह की प्रतिज्ञप्तियों का परस्पर जो भी संबंध हो, सत्यता का प्रश्न तब तक नहीं उठता जब तक हम यह विचार नहीं करते कि क्या ये सब प्रतिज्ञप्तियाँ या उनमें से प्रत्येक दुनिया की किसी वास्तविक वस्तुस्थिति को बताती है—अथवा (यदि यह कहना आप अधिक पसंद करें) दुनिया की किसी वस्तुस्थिति से संवाद रखती है ।

सत्यता वह है जो “काम करती है” । सत्यता की एक और परिभाषा बताई गई है : यह कि सत्यता वह है जो काम करती है, और सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो काम करती है । पर यहाँ “काम करती है” के अर्थ पर बहुत सतर्कता के साथ ध्यान देने की जरूरत है । इसका भी उपयुक्त संदर्भ से बहुत दूर ले जाकर प्रयोग किया जा रहा है । यह कहने का क्या अर्थ है कि एक प्रतिज्ञप्ति (अथवा, जैसा कि इस संदर्भ में कहना अधिक आम बात है, एक विश्वास) काम करती है ? जब हम कहते हैं कि यह कार काम करती है तब मतलब क्या होता है, यह हम सब जानते हैं : पहले वह चालू ही नहीं होगी ; फिर आप उसमें कोई चीज ठीक करते हैं और वह काम करने लगती है अर्थात् वह फिर चल पड़ती है । यहाँ भी, क्या आपका यह विश्वास कि इंजन को चालू करनेवाला बटन अलग हो गया था, इस तथ्य से सत्य हुआ कि जब आपने एक विशेष चीज को ठीक किया तब कार काम करने लगी ? बिल्कुल नहीं : शायद आपने एक बात अ की जिसने आपके अनजाने में एक और बात ब को उत्पन्न किया, और ब के ही कारण कार दुबारा काम करने लगी, हालाँकि आपने सोचा कि ऐसा अ के कारण हुआ । आपका अ में विश्वास इस तथ्य से सत्य नहीं हुआ कि कार वाद में काम करने लगी । इस प्रकार यहाँ भी यह कहना गलत है कि “सच्चा विश्वास वह है जो काम करता है ।”

असली बात यह है कि “काम करना” केवल एक सीमित संदर्भ में ही अर्थ रखता है : यह है चीजों का उस प्रकार से काम करना जिसे हम कुछ विशेष

लक्ष्यों या प्रयोजनों को दृष्टि में रखते हुए सामान्य या संतोषप्रद मानते हैं। इन प्रयोजनों का कथन इस बात को स्पष्ट कर देता है कि दिए हुए संदर्भ में “काम करना” का क्या अर्थ है ? परंतु, इसका क्या अर्थ है कि एक विश्वास काम करता है ? मान लीजिए, मैं यह विश्वास करता हूँ कि मंगल ग्रह में जीव है। यह विश्वास किस अर्थ में काम करता है ? या किस तरह यह काम नहीं करता ? यदि मैं मंगल ग्रह में पहुँच जाऊँ और वहाँ जीवों को देखूँ, तो मेरा विश्वास सत्य निकलेगा। पर, वह सत्य इसलिए हुआ कि संबंधित प्रतिज्ञप्ति एक वास्तविक वस्तुस्थिति को बताती है। यदि “काम करना” का केवल इतना ही अर्थ है तो यह तो वही परिभाषा हुई जिसे हम पहले दे चुके हैं; पर यदि इससे अलग ही कोई मतलब है तो वह क्या है और किसी विश्वास की सत्यता उसके “काम करने” में कैसे निहित होती है ? यदि सत्य विश्वास किसी अर्थ में काम करते भी हैं, तो क्या ऐसा इसलिए नहीं कि पहले वे सत्य हैं ? अवश्य ही यह संभव है कि “सत्यता वह है जो काम करती है”, इस वाक्य में “काम करती है” का कोई मोटा अर्थ बताया जा सके ताकि प्रस्तुत सिद्धांत कुछ अधिक विश्वसनीय लगे। परंतु, ऐसा करने के बाद भी एक बिल्कुल ही भिन्न संदर्भ में मुख्य अर्थ रखनेवाले शब्द “काम करना” का प्रयोग इस बिल्कुल ही अलग संदर्भ में, जिसमें कि अन्य शब्द कहीं अधिक उपयुक्त होंगे, करना फलप्रद नहीं लगता।

सत्यता और विश्वास—नीचे की दो प्रतिज्ञप्तियाँ स्पष्टतः भिन्न अर्थ रखती हैं :

१—प सत्य है।

२—मैं विश्वास करता (या सोचता) हूँ कि प सत्य है।

एक आदमी एक प्रतिज्ञप्ति के सत्य न होने पर भी यह विश्वास कर सकता है कि वह सत्य है, और एक प्रतिज्ञप्ति तब भी सत्य हो सकती है जब वह या कोई भी आदमी उसके सत्य होने में विश्वास न करे। “पृथ्वी चिपटी है” को कभी सब लोग सत्य मानते थे, हालाँकि है यह असत्य। प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता या असत्यता के ऊपर हमारे विश्वासों का कोई असर नहीं होता। सत्य होने के लिए हमारे विश्वासों को दुनिया के तथ्यों के अनुसार होना चाहिए; दुनिया के तथ्यों को हमारे विश्वासों के अनुसार नहीं होना पड़ता।

ये बातें स्पष्ट लगेंगी, पर लोग कभी-कभी ऐसी चीजें कह देते हैं जिनसे प्रकट होता है कि ये बातें उन्हें स्पष्ट नहीं लगती हैं या वे इन्हे भूल गए हैं :

१. "प्रतिज्ञप्ति तब तक असत्य होती है जब तक वह सत्य सिद्ध नहीं होती" तथा "प्रतिज्ञप्ति तब तक सत्य है जब तक वह असत्य सिद्ध नहीं होती," ये कथन ऐसी भूलें प्रकट करते हैं जो स्पष्ट हैं। ऐसा हो सकता है कि कुछ लोग एक प्रतिज्ञप्ति पर तब तक विश्वास न करें जब तक वह सत्य सिद्ध न हो, अथवा कभी-कभी शायद उसके बाद भी न करें, और वे एक प्रतिज्ञप्ति पर तब तक अविश्वास न करें जब तक वह असत्य सिद्ध न हो। परंतु उसपर किसीका कितना विश्वास है, इस बात का उसकी सत्यता से कोई संबंध नहीं है। जो आदमी यह कहता है कि "यह तब तक असत्य है जब तक यह सत्य सिद्ध न हो जाए" उसका अभिप्राय यह हो सकता है (जिसे प्रकट करने का उसका तरीका बहुत ही भ्रामक है) कि "जब तक यह सत्य सिद्ध न हो जाए तब तक मैं यह विश्वास करूंगा कि यह असत्य है"।

हम यह मान लेते हैं कि अभिप्राय यही है। पर, ऐसे विश्वास के बारे में हम क्या कहेंगे ? जब तक वह सत्य सिद्ध न हो जाए तब तक यह विश्वास करना कि वह असत्य है उतना ही अयुक्तिक लगेगा जितना वह जब तक असत्य सिद्ध न हो जाए तब तक यह विश्वास करना कि वह सत्य है। यदि बात असत्य सिद्ध हो गई है तो उसपर अविश्वास करना चाहिए ; यदि वह सत्य सिद्ध हो गई है तो उसपर विश्वास करना चाहिए ; यदि वह सत्य या असत्य कुछ सिद्ध नहीं हुई है तो उसपर विश्वास या अविश्वास कुछ नहीं करना चाहिए। विश्वास प्रमाण के अनुपात में होना चाहिए : यदि बात के सत्य होने की बहुत संभावना है पर वह सत्य सिद्ध नहीं हुई है तो उचित यह रखा होगा : 'मुझे विश्वास है कि संभवतः यह सत्य है', (हमें इस बात का कब निश्चय होगा कि यह सत्य है ? इस प्रश्न पर हम इस अध्याय के शेष भाग में विचार करेंगे)।

२. वाद-विवाद में जब किसी प्रतिज्ञप्ति पर आक्षेप किया जाता है तब कभी-कभी ऐसा सुनने को मिलता है : "अच्छा, कम-से-कम जहाँ तक मैं समझता हूँ, यह सत्य है।" पर, इसका क्या अर्थ है ? जब आप ऐसा कहते हैं, तब क्या आप कह रहे हैं कि वह सत्य है या यह कि आपको विश्वास है कि वह सत्य है ? शायद वादवाली बात है। पर, जब आप कहते हैं कि आपको विश्वास है कि वह सत्य है, तब यह याद रखिए कि आपका यह विश्वास उसके सत्य न होने के साथ भी बिल्कुल चल सकता है, अर्थात् आपका विश्वास मिया

हो सकता है। “जहाँ तक मैं समझता हूँ, यह सत्य है” कहना बहुत भ्रामक है : इससे लगता है कि जैसे आप इससे अधिक कुछ कह रहे हैं कि आप (उचित या अनुचित रूप से) उसके सत्य होने में विश्वास करते हैं—कि न केवल आप उसके सत्य होने में विश्वास करते हैं अपितु वह है भी सत्य। परंतु, यदि आप कह रहे हैं कि वह सत्य है, तो “जहाँ तक मैं समझता हूँ” कहने का क्या मतलब है ? कहीं यह प्रतिज्ञा के असत्य होने की दशा में कठिनाई से छटकारा पाने के लिए तो नहीं कहा गया है ? पर, यह तो नहीं हो सकता कि आप अपना हिस्सा खा भी लें और उसे बचा भी लें। आप यह नहीं कर सकते कि उसे सत्य कहें, और जब वह असत्य सिद्ध हो जाए तब अपने को बचाने के लिए यह बहाना करें कि आपने केवल यह कहा था कि जहाँ तक आप समझते हैं वह सत्य है।

३. इस तरह की बातों में सबसे अधिक भ्रामक यह है : “मेरे लिए यह सत्य है, आपके लिए शायद न हो।” “मेरे लिए यह सत्य है” कहने का क्या अर्थ है ? शायद यही अर्थ है कि “मेरे अनुसार यह सत्य है” अर्थात् “मैं विश्वास करता हूँ कि यह सत्य है।” परंतु जैसा कि हम देख चुके हैं, यह प्रतिज्ञा के वस्तुतः असत्य होने के साथ बिल्कुल चल सकता है, यानी उसके अविरोध है। यदि आपका मतलब केवल इतना है कि आप उसके सत्य होने में विश्वास करते हैं तो क्यों नहीं आप केवल इतना ही कहते हैं ? “मेरे लिए यह सत्य है” कहकर आप भ्रम कशों पैदा करते हैं ? शायद इसका उत्तर यह है कि आपके उस तरह कहने से ऐसा लगता है जैसे की मानो वह सत्य है और आपके विश्वास करने से यह बात पक्की हो जाती है।

विवाद की समाप्ति प्रायः एक के “अच्छा, तो मेरे लिए यह सत्य है” कहते हुए और दूसरे के “और मेरे लिए यह सत्य नहीं है” कहते हुए होती है। पर, इन वाक्यों के क्या अर्थ है ? यदि केवल यह अर्थ है कि पहला व्यक्ति बात के सत्य होने में विश्वास करता है और दूसरा विश्वास नहीं करता, तो ये वाक्य उसी चीज को दुहराते हैं जो दोनों ही विवादियों को पहले से ज्ञात है। और यदि कुछ और अर्थ है तो वह क्या है ? विवाद की इस तरह से समाप्ति इस प्रश्न को बिल्कुल अनुत्तरित छोड़ देती है : “यह सत्य है या नहीं ?” “आपके लिए ईश्वर है, मेरे लिए ईश्वर नहीं है” कहने का क्या अर्थ है ? या तो ईश्वर है या ईश्वर नहीं है, और विवादियों में से एक गलती कर

रहा है। एक ही प्रतिज्ञप्ति सत्य और असत्य एकसाथ नहीं हो सकती। या तो इस कमरे में बिल्ली है या नहीं है ; या तो ईश्वर है या नहीं है। “आपके लिए है, मेरे लिए नहीं है” कहना यह कहने के एक आमक और शायद कपटपूर्ण तरीके के अलावा क्या है कि “आपके मत से है, मेरे मत से नहीं है”— अर्थात् “आपका विश्वास है कि है, मेरा विश्वास है कि नहीं है” ? पर इस प्रकार तो यह प्रश्न अनिर्णीत रह जाता है कि कौन-सा विश्वास सही है।

सत्यता व्यक्ति-सापेक्ष नहीं होती, हालांकि व्यक्तियों के बारे में कुछ सच्ची बातें हो सकती हैं। मान लीजिए कि राम के दाँत में दर्द है और श्याम के नहीं। क्या इससे यह प्रकट होता है कि “मेरे दाँत में दर्द है” राम के लिए सत्य है पर श्याम के लिए सत्य नहीं है ? बिल्कुल नहीं : इसका मतलब केवल यह है कि “राम के दाँत में दर्द है,” यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है और “श्याम के दाँत में दर्द है,” यह प्रतिज्ञप्ति असत्य है। हमें यह याद रखना चाहिए कि “मैं” शब्द का निर्देश वक्ता के बदलने पर बदल जाया करना है। जब राम “मैं” का प्रयोग करता है तब उसका अर्थ राम है और जब श्याम “मैं” कहता है तब उसका मतलब श्याम है। यह समझ में आ जाने पर यह बात स्पष्ट हो जाती है कि “मेरे दाँत में दर्द है” तब एक भिन्न प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करता है जब कहनेवाला राम न होकर श्याम होता है। और, चूंकि यह दो भिन्न प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करता है, इसलिए इसमें कोई आश्चर्य नहीं है कि उनमें से एक प्रतिज्ञप्ति सत्य है और दूसरी असत्य।

तो, इस तरह विश्वास के कथन सत्य के कथन से भिन्न होते हैं। यदि गोपाल कहता है कि “प सत्य है” और मनोहर कहता है कि “प सत्य नहीं है,” तो वे परस्पर व्याघाती बातें कह रहे हैं, और एक अवश्य ही गलती कर रहा है (ऐसा नहीं हो सकता कि प “आपके लिए सत्य हो और मेरे लिए नहीं”)। परंतु यदि गोपाल कहता है कि “मैं प के सत्य होने में विद्वान् करता हूँ” और मनोहर कहता है कि “मैं प के सत्य होने में विद्वान् नहीं करता” तो उनके कथन परस्पर व्याघाती नहीं हैं, और दोनों ही सत्य हो सकते हैं। यह सत्य हो सकता है कि गोपाल प में विद्वान् करता है और यह भी सत्य हो सकता है कि मनोहर विद्वान् नहीं करता। इसलिए प सत्य है या नहीं, यह एक अलग प्रश्न है तथा कोई प के सत्य होने में विद्वान् करता है या नहीं, यह एक बिल्कुल ही भिन्न प्रश्न है।

जितना भ्रामक यह कहना है कि एक प्रतिज्ञप्ति एक व्यक्ति के लिए सत्य पर दूसरे व्यक्ति के लिए असत्य है प्रायः उतना ही भ्रामक यह कहना भी है कि एक प्रतिज्ञप्ति एक समय सत्य और एक अन्य समय असत्य हो सकती है। पर, क्या हम यह नहीं कह सकते कि “दिल्ली की आबादी बीस लाख से ऊपर है” आज सत्य है, पर पचास वर्ष पहले असत्य था ? यदि ठीक-ठीक कहा जाए, तो नहीं। “दिल्ली की आबादी बीस लाख से ऊपर है,” यह वाक्य १९२२ में कहे जाने पर एक भिन्न प्रतिज्ञप्ति को प्रकट करता है और १९७२ में एक भिन्न प्रतिज्ञप्ति को। स्पष्टता बनाए रखने के लिए दोनों प्रतिज्ञप्तियों को भिन्न वाक्यों में प्रकट करना चाहिए : “दिल्ली की आबादी १९२२ में बीस लाख से ऊपर थी” (असत्य) और “दिल्ली की आबादी १९७२ में बीस लाख से ऊपर है” (सत्य)। जैसे “मैं” शब्द का राम के द्वारा बोले जाने पर अलग अर्थ होता है और श्याम के द्वारा बोले जाने पर अलग अर्थ, ठीक वैसे ही “यह” और “वह” इत्यादि शब्द भी जिस जगह और जिस समय बोले जाते हैं उन्हीं का निर्देश करते हैं, और फलतः एक ही वाक्य १९२२ में तथा १९७२ में बोले जाने पर भिन्न वस्तुस्थितियों का निर्देश करता है या भिन्न प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करता है। अर्थ को पूरी तरह व्यक्त न करने से दोष आता है। यदि सर्वनामों के स्थान पर सज्ञा शब्द रख दिए जाएँ तो फिर कोई भ्रम नहीं रहेगा।

दिल्ली के बारे में जो उदाहरण दिया गया है वह दो भिन्न समयों और एक ही स्थान का निर्देश करता है। इसका उल्टा भी होता है। यदि, जिस समय मैं कमरे में बैठा हूँ जहाँ कि मेज के ऊपर पेंसिल बनाने का चाकू रखा है, मैं कहूँ कि “मेरा पेंसिल बनाने का चाकू यहाँ है” तो मेरा कहना सत्य है, पर तब सत्य नहीं होगा यदि मैं नदी में तैरते हुए ऐसा कहूँ। यहाँ दोष “यहाँ” शब्द का है : “यहाँ” सामान्यतः उस स्थान का या उसके आस-पास के स्थान का निर्देश करता है जहाँ मैं हूँ और इसलिए यदि मैं अपना स्थान बदल दूँ तो उसका निर्देश बदल जाएगा। इस कठिनाई को पहले की तरह उस शब्द को हटाकर दूर किया जा सकता है जो वक्ता के स्थान-परिवर्तन के साथ अपना निर्देश (अर्थ नहीं) बदल देता है। “मेरा पेंसिल बनाने का चाकू (निश्चित समय बताते हुए) मेज पर है” सत्य है; “मेरा पेंसिल बनाने का चाकू नदी में है” असत्य है।

वाक्य के अर्थ के पूरी तरह स्पष्ट हो जाने पर यह प्रकट हो जाएगा कि प्रतिज्ञप्ति का अर्थ काल-सापेक्ष या स्थान-सापेक्ष नहीं होता, हालांकि वह किसी काल और किसी स्थान के विषय में हो सकती है (वैसे ही जैसे—यह हम पहले देख चुके हैं—वह वक्तृसापेक्ष नहीं होती, हालांकि किसी वक्ता के विषय में हो सकती है) । यदि यह सत्य था कि सीजर की ४४ ई० पू० में हत्या की गई थी, तो यह सत्य था, अब भी सत्य है और हमेशा सत्य रहेगा कि सीजर की ४४ ई० पू० में हत्या की गई थी—यह केवल ४४ ई० पू० में ही सत्य नहीं था ; यह अब या किसी अन्य समय भी ठीक उतना ही सत्य है । जो प्रतिज्ञप्ति सत्य है, समय बीतने पर उसका सत्य होना रुक नहीं जाता ; परंतु कथन को पूरा करने के लिए वह समय बता देना आवश्यक है जब संबंधित वस्तुस्थिति का अस्तित्व था । जब ऐसा कर दिया जाता है तब सत्यता समय और स्थान के परिवर्तनों से स्वतंत्र हो जाती है । जो सत्य है वह सदैव सत्य रहेगा : यदि १७वीं शताब्दी में जादूगरनियों को जला दिया जाता था, तो यह बात सदैव सत्य रहेगी कि १७वीं शताब्दी में जादूगरनियों को जला दिया जाता था । पर, इसे इस कथन के साथ नहीं उलझाना चाहिए कि जो वस्तु-स्थिति एक समय अस्तित्व रखती थी उसका सब अन्य समयों में भी अस्तित्व रहना चाहिए या किसी अन्य समय में भी अस्तित्व रहना चाहिए । सीजर की हत्या केवल एक स्थान और एक समय में की गई थी ; और जादूगरनियों को यद्यपि अनेक स्थानों और अनेक समयों में जलाया गया था, तथापि यह नहीं कहा जाएगा कि उन्हें सब स्थानों और सब समयों में जलाया जाता है । वस्तुस्थितियाँ आती हैं और जाती हैं, पर सत्य शाश्वत होते हैं ।

७. ज्ञान के स्रोत

अब हम ज्ञान के कुछ पक्षों पर विचार करने के लिए तैयार हैं । एक प्रति-ज्ञप्ति सत्य हो सकती है, भले ही कोई यह न जाने कि वह सत्य है । तो फिर, किन साधनों से हम ज्ञान प्राप्त करते हैं ? वे कौन-से उपाय हैं जिनके द्वारा हम प्रतिज्ञप्तियों को सत्य जानते हैं ? यहाँ हम ज्ञान के कुछ तयाकथित साधनों पर विचार करेंगे ।

१. इंद्रियानुभव—उन सबमें इंद्रियानुभव सबसे स्पष्ट साधन है । यदि आपने पूछा जाए कि आप कैसे जानते हैं कि आपके सामने एक बिताब है, तो

आप शायद उत्तर देंगे कि “क्योंकि मैं उसे देख और छू सकता हूँ”—इससे अधिक स्पष्ट और क्या हो सकता है ? निश्चय ही आप देखकर, सुनकर, छूकर, सूँघकर, चखकर दुनिया के बारे में बहुत-सी बातें जान सकते हैं—यह कि भौतिक चीजें अस्तित्व रखती हैं और उनकी अमूर्त विशेषताएँ हैं । मुख्यतः देखने और छूने से हम जानते हैं कि भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व है : हम कुर्सी को देखते हैं और तब उसके ऊपर बैठते हैं; परंतु, विभिन्न अवसरों पर हमारी सभी ज्ञानें-द्रियाँ हमें इस बात की सूचना देती हैं कि किसी वस्तु की क्या-क्या विशेषताएँ हैं : हम देख सकते हैं कि वह लाल है, हम उसकी तेज गंध को सूँघते हैं, उसके कड़वे स्वाद को चखते हैं, उसकी सख्ती का स्पर्श करते हैं, टकराने से जो आवाज उससे निकलती है उसे सुनते हैं ।

निश्चय ही यह सब इतना सरल नहीं है । कभी-कभी हमें तब भी इंद्रिया-नुभव होते हैं जब अनुभव करने के लिए होता कुछ भी नहीं : शायद हमें अपभ्रम हो रहा हो, जैसा मृगमरीचिका में होता है, जब हम प्यासे होते हैं और पानी तथा पेड़ों से शून्य रेगिस्तान में चलते हुए सोचते हैं कि हम पानी और पेड़ देख रहे हैं । अथवा कभी-कभी जो हम देखते हैं वह वस्तुतः होता तो है, पर हम सोचते हैं कि उसमें एक विशेषता है जो वास्तव में होती नहीं है । यदि कोई वर्णांध है तो हरे रंग को वह धूसर देखता है । ऐसा हो सकता है कि हम एक प्रकार की चीज देखें जो वस्तुतः वहाँ है, पर उसे गलती से दूसरी चीज समझ बैठे, जैसे अँधेरे में या कोहरे में हम कुत्ते को भेड़िया या गधे को घोड़ा समझ बैठते हैं ।

ये सब प्रत्यक्ष की भूलें हैं और इनकी विस्तार से चर्चा हम आठवें अध्याय में करेंगे । आम तौर पर यह माना जाता है कि प्रत्यक्ष की भूलें हमारी ज्ञानेंद्रियों की अविश्वसनीयता को प्रकट करती हैं, पर अधिक सही यह कहना होगा कि हमारी निर्णय-शक्ति दोषग्रस्त होती है । ज्ञानेंद्रिय वस्तुतः धोखा नहीं देती : हम (ऐंद्रिय प्रत्यक्षों के आधार पर) ऐसे निर्णय कर बैठते हैं जिन्हें हम बाद में गलत पाते हैं । यदि हम निर्णय स्थगित रखते—यदि हम गधे को घोड़ा न समझें होते—तो भूल हुई ही न होती । भूल सदैव निर्णय की होती है, संवेदन की नहीं । ज्ञानेंद्रियाँ केवल यह कर सकती हैं कि हमारे आगे कुछ अनुभवों को प्रस्तुत करती हैं, जिनका हम तत्पश्चात् वर्गीकरण करते हैं, जिसमें कभी-कभी भूल हो जाती है ।

यह भी ध्यान देने की बात है कि जब इन्द्रियानुभवों के अधूरे होने से हम प्रत्यक्ष की कोई भूल कर बैठते हैं तब सदैव आगे होनेवाले इन्द्रियानुभव ही हमें उस भूल की जानकारी करवाते हैं। यदि आपको पूरा यकीन नहीं है कि सेव असली है तो उसे दाँतो से काटकर या चाकू से काटकर देखिए कि कहीं वह मोम का तो नहीं है। यदि आपको पूरा विश्वास नहीं हो रहा है कि वहाँ दूर सड़क पर कोई आदमी आ रहा है तो कुछ प्रतीक्षा कीजिए और उसके निकट आ जाने पर निर्णय कीजिए अथवा दूरबीन से देखिए। यदि आपको विश्वास नहीं हो रहा है कि अगले कमरे में घड़ी की टिक-टिक हो रही है तो वहाँ जाकर टिक-टिक की आवाज को पैदा करनेवाली चीज को ढूँढ़िए और निर्णय कीजिए। इन्द्रियानुभवों पर आधारित गलत निर्णयों का इसके अलावा कोई हलाक नहीं है कि और अधिक इन्द्रियानुभवों के आधार पर अन्य निर्णय किए जाएँ। इस प्रकार इन्द्रियानुभव में गलतियों का होना यह प्रकट नहीं करता कि हमें इन्द्रियानुभव से श्रेष्ठ किसी चीज का आश्रय लेना है, बल्कि केवल यह प्रकट करता है कि हमें और अधिक इन्द्रियानुभव की जरूरत है और यह भी कि यदि हम उसके होने तक रुके होते तो हमसे वह गलत निर्णय हुआ ही न होता।

ज्ञान का अग बन सकने से पहले इन्द्रियानुभव को निर्णय की आवश्यकता होती है। जो इन्द्रियानुभव आपको इस समय हो रहे हैं वे ज्ञान नहीं हैं। पहले आपको निर्णय करना होगा कि यह कुर्सी है, यह किताब है इत्यादि। और सत्य या असत्य जिसे निर्णीत किया जाता है वह प्रतिज्ञप्ति होती है। इन्द्रियानुभव स्वयं न सत्य होता है और न असत्य। वह तो होता मात्र है या केवल अस्तित्व रखता है। वह होता है और प्रत्यक्षमूलक निर्णय का आधार बनता है, पर उस निर्णय के लिए वह अकेला पर्याप्त नहीं है। प्रत्यक्ष में निर्णय की भूमिका की उपेक्षा बड़ी आसानी से कर दी जाती है, क्योंकि अधिकतर प्रसंगों में हम केवल “कुर्सी”, “पेठ” इत्यादि सप्रत्ययों को इस्तेमाल करते हैं जो इतने अधिक सुपरिचित होते हैं कि लगता है जैसे हम कोई निर्णय नहीं कर रहे हैं बल्कि केवल इन्द्रियानुभव की सूचना दे रहे हैं जिसमें कोई सप्रत्यय शामिल नहीं।

। परन्तु, यह ध्यान रखना है और थोड़े अधिक जटिल उदाहरणों से आसानी न सिद्ध की जा सकती है : कोई बहेगा, “मैं राजधानी एक्सप्रेस का आना सुन रहा हूँ।” पर, एक अन्य आदमी, जिसे वही या उससे बहुत मिलती-जुलती आवाज उसे दायद राजधानी एक्सप्रेस की आवाज के रूप में मिलती

आप शायद उत्तर देंगे कि “क्योंकि मैं उसे देख और छू सकता हूँ”—इससे अधिक स्पष्ट और क्या हो सकता है ? निश्चय ही आप देखकर, सुनकर, छूकर, सूँघकर, चखकर दुनिया के बारे में बहुत-सी बातें जान सकते हैं—यह कि भौतिक चीजें अस्तित्व रखती हैं और उनकी अमुक विशेषताएँ हैं। मुख्यतः देखने और छूने से हम जानते हैं कि भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व है : हम कुर्सी को देखते हैं और तब उसके ऊपर बैठते हैं; परन्तु, विभिन्न अवसरों पर हमारी सभी ज्ञानेंद्रियाँ हमें इस बात की सूचना देती हैं कि किसी वस्तु की क्या-क्या विशेषताएँ हैं : हम देख सकते हैं कि वह लाल है, हम उसकी तेज गंध को सूँघते हैं, उसके कड़वे स्वाद को चखते हैं, उसकी सस्ती का स्पर्श करते हैं, टकराने से जो आवाज उससे निकलती है उसे सुनते हैं।

निश्चय ही यह सब इतना सरल नहीं है। कभी-कभी हमें तब भी इंद्रियानुभव होते हैं जब अनुभव करने के लिए होता कुछ भी नहीं : शायद हमें अपघ्नम हो रहा हो, जैसा भृगमरीचिका में होता है, जब हम प्यासे होते हैं और पानी तथा पेड़ों से शून्य रेगिस्तान में चलते हुए सोचते हैं कि हम पानी और पेड़ देख रहे हैं। अथवा कभी-कभी जो हम देखते हैं वह वस्तुतः होता तो है, पर हम सोचते हैं कि उसमें एक विशेषता है जो वास्तव में होती नहीं है। यदि कोई वर्णांध है तो हरे रंग को वह धूसर देखता है। ऐसा हो सकता है कि हम एक प्रकार की चीज देखें जो वस्तुतः वहाँ है, पर उसे गलती से दूसरी चीज समझ बैठे, जैसे अँधेरे में या कोहरे में हम कुत्ते को भेड़िया या गधे को घोड़ा समझ बैठते हैं।

ये सब प्रत्यक्ष की भूलें हैं और इनकी विस्तार से चर्चा हम आठवें अध्याय में करेंगे। आम तौर पर यह माना जाता है कि प्रत्यक्ष की भूलें हमारी ज्ञानेंद्रियों की अविश्वसनीयता को प्रकट करती हैं, पर अधिक सही यह कहना होगा कि हमारी निर्णय-शक्ति दोषग्रस्त होती है। ज्ञानेंद्रिय वस्तुतः बोखा नहीं देती : हम (ऐंद्रिय प्रत्यक्षों के आधार पर) ऐसे निर्णय कर बैठते हैं जिन्हें हम बाद में गलत पाते हैं। यदि हम निर्णय स्थगित रखते—यदि हम गधे को घोड़ा न समझें होते—तो भूल हुई ही न होती। भूल सदैव निर्णय की होती है, संवेदन प्रस्तुत करती है, जिनका हम तत्पश्चात् वर्गीकरण करते हैं, जिसमें कभी-कभी भूल हो जाती है।

यह भी ध्यान देने की बात है कि जब इंद्रियानुभवों के अधूरे होने से हम प्रत्यक्ष की कोई भूल कर बैठते हैं तब सदैव आगे होनेवाले इंद्रियानुभव ही हमें उस भूल की जानकारी करवाते हैं। यदि आपको पूरा यकीन नहीं है कि सेव असली है तो उसे दाँतो से काटकर या चाकू से काटकर देखिए कि कहीं वह मोम का तो नहीं है। यदि आपको पूरा विश्वास नहीं हो रहा है कि वहाँ दूर सड़क पर कोई आदमी आ रहा है तो कुछ प्रतीक्षा कीजिए और उसके निकट आ जाने पर निर्णय कीजिए अथवा दूरबीन से देखिए। यदि आपको विश्वास नहीं हो रहा है कि अगले कमरे में घड़ी की टिक-टिक हो रही है तो वहाँ जाकर टिक-टिक की आवाज को पैदा करनेवाली चीज को ढूँढ़िए और निर्णय कीजिए। इंद्रियानुभवों पर आधारित गलत निर्णयों का इसके अलावा कोई इलाज नहीं है कि और अधिक इंद्रियानुभवों के आधार पर अन्य निर्णय किए जाएँ। इस प्रकार इंद्रियानुभव में गलतियों का होना यह प्रकट नहीं करता कि हमें इंद्रियानुभव से श्रेष्ठ किसी चीज का आश्रय लेना है, बल्कि केवल यह प्रकट करता है कि हमें और अधिक इंद्रियानुभव की जरूरत है और यह भी कि यदि हम उसके होने तक रुके होते तो हमसे वह गलत निर्णय हुआ ही न होता।

ज्ञान का अंग बन सकने से पहले इंद्रियानुभव को निर्णय की आवश्यकता होती है। जो इंद्रियानुभव आपको इस समय हो रहे हैं वे ज्ञान नहीं हैं। पहले आपको निर्णय करना होगा कि यह कुर्सी है, यह किताब है इत्यादि। और सत्य या असत्य जिसे निर्णीत किया जाता है वह प्रतिज्ञप्ति होती है। इंद्रियानुभव स्वयं न सत्य होता है और न असत्य। वह तो होता मात्र है या केवल अस्तित्व रखता है। वह होता है और प्रत्यक्षमूलक निर्णय का आधार बनता है, पर उस निर्णय के लिए वह अकेला पर्याप्त नहीं है। प्रत्यक्ष में निर्णय की भूमिका की उपेक्षा बड़ी आसानी से कर दी जाती है, क्योंकि अधिकतर प्रसंगों में हम केवल "कुर्सी", "पेड़" इत्यादि संप्रत्ययों को इस्तेमाल करते हैं जो इतने अधिक सुपरिचित होते हैं कि लगता है जैसे हम कोई निर्णय नहीं कर रहे हैं बल्कि केवल इंद्रियानुभव की सूचना दे रहे हैं जिसमें कोई संप्रत्यय शामिल नहीं

। परंतु, यह बात गलत है और थोड़े अधिक जटिल उदाहरणों से आसानी से सिद्ध की जा सकती है : कोई कहेगा, "मैं राजधानी एक्सप्रेस का आना सुन रहा हूँ।" पर, एक अन्य आदमी, जिसे वही या उससे बहुत मिलती-जुलती आवाज उसे दायद राजधानी एक्सप्रेस की आवाज के रूप में बिल्कुल

न पहचाने वह अपने श्रवण-अनुभव का अर्थ राजधानी एक्सप्रेस समझने में असमर्थ है। इस प्रकार, प्रत्यक्षमूलक निर्णय करने के लिए हमें न केवल प्रत्यक्ष होना चाहिए अपितु शब्दों का अर्थ जानने तथा उन्हें प्रत्यक्षों पर लागू करने में भी समर्थ होना चाहिए।

यहाँ तक हमने केवल तथाकथित “बाह्य ज्ञानेंद्रियों” की ही बात की है। ये वे इंद्रियाँ हैं जिनमें हमें बाहरी दुनिया की जानकारी मिलती है। परन्तु, “आंतरिक ज्ञानेंद्रियाँ” भी होती हैं जिनमें हमें स्वयं अपनी आंतरिक अवस्थाओं (अनुभूतियों, अभिवृत्तियों, भावदशाओं, पीड़ाओं और सुखों) का तथा सोचना, विश्वास करना, जिज्ञासा करना इत्यादि अपनी मानसिक क्रियाओं का बोध होता है। इन बातों का ज्ञान करानेवाले कोई अंग हैं, ऐसी बात बिल्कुल भी नहीं है। फिर भी कुछ अनुभवों के आधार पर कुछ प्रतिज्ञप्तियों के कथन का अविचार मिल जाता है। परन्तु, केवल उन्हीं प्रतिज्ञप्तियों के कथन का अविचार मिलता है जो स्वयं हमारी ही आंतरिक अवस्थाओं के बारे में होती हैं उदाहरणार्थ, मुझे सिरदर्द है, मुझे नींद आ रही है, आज सुबह से मेरी तबियत ठीक नहीं है, मैं अगले ग्रीष्मावकाश की बात सोच रहा हूँ इत्यादि। इन सब उदाहरणों में सबधित प्रतिज्ञप्ति की सत्यता का एकमात्र प्रमाण जो हमारे पास है या जिसकी हमें जरूरत है यह तथ्य है कि हमें उसके अनुरूप अनुभव हो रहा है। यदि मुझे सिरदर्द है तो “मुझे सिरदर्द है”, इस प्रतिज्ञप्ति के सत्य होने के लिए केवल इतने की ही जरूरत है। ‘मेरे दाँत में दर्द है’, इस प्रतिज्ञप्ति का विषय मेरे इस समय के अनुभव के अलावा कुछ नहीं है, और इसलिए उस अनुभव का होना इस प्रतिज्ञप्ति के सत्य होने के लिए पर्याप्त है।

इस प्रकार के ज्ञान के बारे में बहुत सावधानी रखना आवश्यक है अनुचित दावे करने के लिए इसका बड़ी आसानी से उपयोग किया जा सकता है। विशेष रूप से दो बातें मन में रखनी चाहिए

१ इन अनुभवों के आधार पर हम जिस प्रकार की प्रतिज्ञप्तियों का कथन कर सकते हैं वे केवल वे प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जो स्वयं इन अनुभवों के बारे में ही होती हैं। यदि आपको सिरदर्द है तो आपके पास यह कहने का आधार है कि “मुझे सिरदर्द है”। और, यदि कोई पूछे कि आप कैसे जानते हैं कि आपको सिरदर्द है तो आप कह सकते हैं कि “क्योंकि वह मुझे महसूस हो रहा है, वस”। पर, ‘मुझे ऐसा महसूस होता है’, इस आसान वाक्य को अन्य चीजों

के संबंध में न इस्तेमाल कीजिए : "अगला जाड़ा बहुत सख्त पड़ेगा ।" "आप कैसे जानते हैं ?" "मुझे ऐसा महसूस होता है ।" यह नहीं माना जाएगा । आप जिस तरह अपने इस समय के सिरदर्द को या उनीचेपन को या सुख या दुःख को महसूस करते हैं उस तरह अगले जाड़े की सख्ती को नहीं कर सकते । पीड़ा इत्यादि को आप महसूस ही करते हैं ; पर जाड़े के प्रसंग में आप यह महसूस करने का दावा करते हैं कि बात ऐसी है या ऐसी होगी । और यह महसूस करना कि बात ऐसी है (जो कि ऐसा-ऐसा सिरदर्द, महसूस करने से भिन्न है) कभी इस बात का प्रमाण नहीं हो सकता कि जिस प्रतिज्ञप्ति को आप "महसूस" करते हैं वह सत्य है । असल में, "महसूस करना" शब्द का यहाँ अर्थ बदल गया है । जब आप सिरदर्द महसूस करते हैं तब एक अनुभूति की अवस्था से, जो कि आपको हो रही है, आपका सीधा परिचय हो रहा है । परंतु, जब आपको यह "महसूस होता है" कि अगला जाड़ा सख्त पड़ेगा, तब जो भी आंतरिक अनुभूति आपकी हो वह संबंधित प्रतिज्ञप्ति की सत्यता का प्रमाण नहीं है, क्योंकि यहाँ जिस बात की जानकारी का दावा आप करते हैं वह इतनी मात्र नहीं है कि आपको एक अनुभूति हो रही है बल्कि यह है कि बाह्य जगत् में एक वस्तुस्थिति होगी । अगला जाड़ा सख्त पड़ेगा, यह जानने का तरीका यह है कि आप अगले जाड़े के आने की प्रतीक्षा करें और तब देखें कि वह सख्त होता है या नहीं । आपकी वर्तमान मनोदशा अगले जाड़े की एक विशेषता का विश्वसनीय सूचक शायद हो या न हो, पर यदि हो भी, तो आपकी वर्तमान अनुभूति एक चीज है और अगले जाड़े की विशेषता एक अन्य चीज है, और आपकी वर्तमान अनुभूति का कथन अगले जाड़े की विशेषता के कथन से विलकुल अलग रखा जाना चाहिए : स्पष्ट है कि दोनों एक ही बात का कथन नहीं हैं ।

"महसूस करना" असल में एक भिन्नार्थक शब्द है : (१) "मुझे सिरदर्द है", अर्थात् "मैं उसे महसूस कर रहा हूँ"—यहाँ केवल यह बहना बही अधिक स्पष्ट हुआ होता कि मुझे सिरदर्द है, न कि उसके महसूस होने की बात करना । (२) "मैं इस चाकू की धार को महसूस कर रहा हूँ", यहाँ "महसूस करना" स्पर्श के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है और स्पर्श बाह्य इंद्रियो में से एक है । एक और भी भिन्नार्थकता है, जैसे कि मानो गड़बड़ी पैदा करने के लिए इतना काफी न हो । (३) "मैं महसूस करता हूँ कि....." (घाली जगह में कोई प्रतिज्ञप्ति है) ।

(कभी-कभी "मैं महसूस करता हूँ कि यह सत्य है" का अर्थ केवल यह होना है कि "मैं विश्वास करता हूँ कि यह सत्य है" (यह भी शायद बहुत दृढ़ता के साथ नहीं)। और यह "महसूस करना" कि प सत्य है, मुझे यह कहने का अधिकार देने के लिए पर्याप्त नहीं है कि मैं जानता हूँ कि प सत्य है। विश्वास करना और जानना एक ही बात नहीं है। विश्वास चाहे कच्चा हो या पका, अनेक ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ हो सकती हैं जिनमें हम विश्वास करते हैं, पर जो असत्य हैं। आप चाहे किनना ही अधिक यह महसूस करें (विश्वास करें) कि अगले साल राष्ट्रपति की हत्या हो जाएगी, आपका महसूस करना इस बात की गारंटी नहीं है कि ऐसा हो ही जाएगा। विश्वास ज्ञान की गारंटी नहीं है, जैसा कि अगले परिच्छेद में अधिक विस्तार से बताया जाएगा। इस प्रकार, विश्वास करने के अर्थ में "महसूस करना" भी ज्ञान की गारंटी नहीं है। अर्थ की स्पष्टता के लिए अधिक अच्छा यह होगा कि "महसूस करना" का इस अर्थ में प्रयोग बिल्कुल न किया जाय। यह कहने के बजाय कि "मैं महसूस करता हूँ कि लोग मुझे सता रहे हैं" यह कहिए कि "मैं विश्वास करता हूँ कि लोग मुझे सता रहे हैं", और तब अच्छे-से-अच्छे साक्ष्य के आधार पर यह निर्णय कीजिए कि यह विश्वास सत्य है या नहीं।

२. सभी स्थितियाँ जिनमें हम "मैं ऐसा महसूस करता हूँ" कहते हैं, साक्षात् अनुभव की नहीं होती। हम अभी-अभी "मैं महसूस करता हूँ कि ..." (इन शब्दों के अनंतर कोई प्रतिज्ञप्ति) कहने के खतरे बता चुके हैं। अब हम "मैं क को महसूस करता हूँ" कहने तथा यह निष्कर्ष निकालने का कि कयन "मैं अबस्था क में हूँ" सत्य है, एक खतरा बता देना जरूरी समझते हैं। बात को स्पष्ट करने के लिए हमें एक महत्वपूर्ण अंतर बताना होगा जो घटना-अवस्था और शील-अवस्था के बीच है।

पीड़ा की टीस, खुजली, खेद, नोद इत्यादि महसूस करना, सब व्यक्ति की चेतना की घटना-अवस्थाएँ हैं। जब चीनी की एक डली काफी के प्याले में घुल जाती है तब चीनी की घुली हुई अवस्था घटना-अवस्था है, क्योंकि वह उस क्षण घट रही है और निस्संदेह जब तक काफी का प्याला है तब तक घटती रहेगी। परंतु, यदि "चीनी की डली चीनी के बर्तन में पड़ी है" तो वह घुली नहीं है, बल्कि घुलनशील है। उसे घुलनशील कहना यह कहना है कि यदि उसे काफी (या किसी भी अन्य द्रव) में डाल दिया जाए तो वह घुल जाएगी। उसकी घुलन-

शीलता की अवस्था शील-अवस्था है : घुलना उसका शील है—अर्थात् उपयुक्त परिस्थितियों में वह घुल जाएगी—पर चूंकि अभी वह घुली नहीं है इसलिए घुलने की अवस्था अभी घटना-अवस्था नहीं बनी है। पर कटोरे में जो चीनी पड़ी है उसकी घटना-अवस्था है। जो भी घट रहा है वह घटना है : विजली की एक कौंच, मेज पर बैठे होना, भोजन करना इत्यादि। परंतु, चीजों के जितने गुणधर्म हम बताते हैं उनमें से अधिकतर शील-गुणधर्म होते हैं : हम बताते हैं कि यदि अमुक चीज के साथ अमुक बात की जाए, जोकि की नहीं जा रही है, तो वह क्या करेगी या उसका व्यवहार कैसा होगा। इस प्रकार, “दूध पोपक होता है”—अर्थात् यदि आप उसे पिएँ तो वह आपको पुष्ट करेगा; “सोना आघातवर्धनीय होता है”—अर्थात् यदि आप उसे पीटे तो उसका आकार बदल जाएगा; “पेट्रोल ज्वलनशील है”—अर्थात् यदि एक माबिस जलाई जाए तो वह जल उठेगा।

अब, यदि आपके दांत में दर्द है, या आपको नींद-सी आ रही है, या आप सोच रहे हैं कि अब क्या करना है, या आप चीन के बारे में विचार कर रहे हैं, तो ये सब आपकी चेतना की अवस्थाएँ हैं और सब घटना-अवस्थाएँ हैं। (यदि ये सब बातें कल हुईं तो कल ये घटना-अवस्थाएँ थीं।) सुख, खेद, खुजली, सोचना, कुतूहल जब भी होते हैं, घटना-अवस्थाएँ हैं। और जब चेतना की कोई अवस्था घटना-अवस्था होती है, तब उसका घटना आपको एक उप-युक्त वाक्य बोलने का अधिकार दे देता है, जैसे “मेरे दांत में दर्द है”, “मैं सोच रहा हूँ कि अब क्या करना है”। यदि आपको दर्द महसूस हो रहा है, तो दर्द के होने के लिए इतना ही काफी है : दर्द का होना दर्द का महसूस होना ही है; इससे अलग उसका कोई अस्तित्व नहीं है। “मुझे बहुत दर्द हो रहा है, पर मैं उसे महसूस नहीं कर सकता” कहना वदतोव्याघात होगा। (यह कहना कि “मेरे दांत में सख्त दर्द होना, पर बात यह है कि मेरा दांत निश्चेतन कर दिया गया है” निश्चय ही एक अलग बात है और सत्य हो सकती है। स्वच्छा-घाती है यह कहना कि दर्द है पर उसका अनुभव नहीं हो रहा है, क्योंकि दर्द का अस्तित्व ही इस बात में है कि उसकी अनुभूति हो।) सामान्य रूप से, अनुभूतियाँ घटना-अवस्थाएँ होती हैं और उनका घटना आपको यह कहने का आधार दे देना है कि आपको वे हो रही हैं।

परंतु, कुछ और शब्द भी हैं जिनका प्रयोग हम लोगों की “आंतरिक

अवस्थाओं" को बताने के लिए करते हैं। ये हैं शील-शब्द भावदशाओं और सवेगो के लिए जो शब्द होते हैं वे शील-शब्द हैं। "मेरा मिजाज इस समय चिड़चिड़ा हो रहा है" का अर्थ यह है कि यदि इस समय कोई मेरा विरोध करेगा या किसी और तरह से मुझे चिढ़ाएगा तो मैं कुछ अधिक जल्दी उत्तेजित हो जाऊंगा। "मैं चूजे का मांस नापसंद करता हूँ" का मतलब यह नहीं है कि मैं सदैव उससे घृणा महसूस करने की घटना-अवस्था में रहता हूँ, बल्कि यह है कि यदि कोई मेरे सामने उस चीज को खाने के लिए रख दे तो मुझे घृणा महसूस होगी। जब आप कहते हैं कि "मैं उससे प्रेम करता हूँ," तब आप यह मान नहीं कह रहे हैं कि आप इस क्षण चेतना की एक (शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य) अवस्था में हैं। प्रेम में कई प्रवृत्तियाँ होती हैं। यदि आप किसी नारी से प्रेम करते हैं तो आप उसके लिए कुछ करना चाहेंगे, उसके प्रसन्न होने पर आपको प्रसन्नता होगी इत्यादि। यदि आप प्रेम का दावा करते हैं, पर प्रेम जिससे करते हैं उसके लिए कुछ करने में आपको आनंद नहीं आता, तो किसीका आपके लिए यह कहना बिल्कुल ठीक होगा कि "आप वास्तव में कुमारी से प्रेम नहीं करते।" आप कह सकते हैं कि आप अवश्य उससे प्रेम करते हैं और शायद आप झूठ भी न बोल रहे हो (अर्थात् जानबूझकर झूठ न बोल रहे हो), परन्तु, फिर भी जो आप कहते हैं वह सत्य नहीं होगा। आपको सब तरह की अनुभूतियाँ (घटना-अवस्थाएँ) हो सकती हैं, परन्तु, यदि आपकी उसके प्रति कुछ विशेष रूपों में व्यवहार करने की प्रवृत्ति नहीं होती, तो आप प्रेम नहीं करते। प्रेम में न केवल कुछ घटना अवस्थाएँ (अनुभूतियाँ) होती हैं अपितु अनेक शील अवस्थाएँ (दूसरे के प्रति अ, ब, स, द इत्यादि कुछ तरीकों से व्यवहार करने की प्रवृत्ति) भी होती हैं, जो कि कहीं अधिक महत्त्व की हैं। और यदि आप उपयुक्त अवसरों पर भी उन तरीकों से व्यवहार नहीं करते तो, आपको चाहे जो अनुभूतियाँ हो, कोई आपके प्रेम में सदेह प्रकट कर ही सकता है। अतः, यह कहना पर्याप्त नहीं है कि "मैं जानता हूँ कि मुझे उससे प्रेम है क्योंकि मुझे ऐसा महसूस हो रहा है।" यदि कोई किशोरी ऐसा कहती है तो उसकी माँ कह सकती है, "जो तुम महसूस कर रही हो वह प्रेम नहीं बल्कि आसक्ति है। यदि सचमुच तुम्हें प्रेम होता तो तुम्हारा व्यवहार भिन्न होता।" माँ लड़की के व्यवहार पर नज़र रख सकती है और शायद लड़की की अपेक्षा अधिक सतर्क होकर, और, चूकि व्यवहार की प्रवृत्तियाँ 'प्रेम' के अर्थ के अंग हैं, इसलिए माँ इस बात की लड़की की अपेक्षा अधिक अच्छी निर्णायक है कि

लड़की वास्तव में प्रेम करती है या नहीं। यह बात नहीं है कि माँ उस चीज को महसूस करती है जिसे लड़की महसूस कर रही है (हम परिच्छेद २० में यह विवेचन करेंगे कि क्या यह संभव है), परंतु वह उसके व्यवहार को देखकर अनुमान कर सकती है। आदमी को चाहे जितनी हूकें या टीसों महसूस हो, प्रेम उसे तब तक नहीं है जब तक उसे प्रेमिका के प्रति कुछ विशेष तरीकों से व्यवहार करने की प्रवृत्ति नहीं होती : इस प्रकार, यदि कोई देखता है कि कहते तो आप यह है कि आपको प्रेम है, पर आप प्रकटतः उन तरीकों से व्यवहार नहीं कर रहे हैं तो उसका यह कहना उचित होगा, “आपको कुछ भी अनुभव क्यों न हो रहा हो अथवा आपके मन में कुछ भी क्यों न चल रहा हो, प्रेम आपको नहीं है, क्योंकि प्रेम में व्यवहार की कुछ विशिष्ट प्रवृत्तियाँ होती हैं और मैं देख चुका हूँ कि वे आपके अंदर बिल्कुल नहीं हैं।”

एक दूसरा उदाहरण : किसी आदमी को यह कहना कि वह अहंमन्य है, यह बताना है कि उसमें अपने हित को दूसरों के हित के ऊपर रखने की, इस प्रकार काम करने की कि जैसे एकमात्र वही दुनिया में हो तथा अन्य बातों की प्रवृत्ति है। परंतु अहंमन्य आदमी अहंमन्यता महसूस नहीं करता ; यदि करता तो उसकी भविष्य में अपना व्यवहार बदल देने की प्रवृत्ति होती। किसी को अहंमन्य कहना उसके अंदर कुछ प्रवृत्तियों का आरोप करना है, पर किसी घटना-अवस्था का नहीं। स्वयं वह आदमी इस बात का निष्पक्ष निर्णय करनेवाला कि वह अहंमन्य है या नहीं, शायद अंतिम व्यक्ति होगा। आप अहंमन्य हैं या प्रेम करते हैं या कर्तव्यनिष्ठ हैं या किसीसे ईर्ष्या करते हैं इत्यादि का पता अंतर्निरीक्षण मात्र से नहीं चल सकता बल्कि काफी समय तक आपके व्यवहार की निष्पक्ष जाँच करने से ही चल सकता है ; और, आपकी अपेक्षा कोई दूसरा व्यक्ति ऐसी जाँच करने के लिए कहीं अधिक योग्य होगा।

तो फिर यह निर्णय करने में कि केवल अपनी किसी घटना-अवस्था के आधार पर हम यह कहने का अधिकार पा जाते हैं या नहीं कि हम कुछ जानते हैं, ये कुछ मुख्य बातें हैं जिन्हें ध्यान में रखना होगा। इस बारे में बहुत अधिक भ्रम है : लोग कुछ महसूस करने के या अपने किसी “आंतरिक अनुभव” के आधार पर सदैव कुछ दावे करते रहते हैं, जबकि जिस प्रतिज्ञा के सत्य होने का वे दावा करते हैं वह उस अनुभव के दायरे से

एकदम बाहर होती है और उसकी सत्यता के निश्चय के लिए उस अनुभव से यही अधिक अनुभव की आवश्यकता होगी ।

यहाँ तक हमने चुपचाप यह मान लिया है कि किसी अनुभव के होने पर और उसे बताने के लिए आवश्यक शब्दों और वाक्यों के अर्थ की जानकारी होने पर हम उसकी सूचना दे सकते हैं । पर कभी-कभी इसमें भी मंदेह प्रकट किया गया है । यदि मैं कहूँ कि “अगला जाड़ा सख्त पड़ेगा” तो यह गलत हो सकता है—मुझे यह जानने के लिए प्रतीक्षा करनी होगी और, भले ही अगला जाड़ा सख्त हो क्यों न निकले, मेरी वर्तमान अनुभूति इस बात का निश्चय नहीं करा सकेगी । परंतु “मुझे नींद आ रही है” मेरी इस समय अनुभूत अवस्था की ही सूचना है, अधिक कुछ नहीं । इसका गलत होना कैसे संभव है ? अनुभव मुझे हुआ ही है और जो वाक्य मैंने कहा है उसका अर्थ मैं जानता ही हूँ । इसकी सत्यता जानने के लिए और क्या चाहिए ? यह वाक्य इस बात की भविष्यवाणी नहीं है कि मुझे बाद में क्या अनुभव होगा, और न यह यह बताता है कि इस समय या भविष्य में व्यवहार करने की कौन-सी प्रवृत्तियाँ मुझमें हैं ।

जब तक हम महत्त्व की कुछ बातों में अंतर न बता दें, जो कि अध्याय ८ में किया जाएगा, तब तक इस प्रश्न की अधिक चर्चा नहीं की जा सकती । फिलहाल, इन दो तरह के कथनों के बीच सावधानी के साथ अंतर समझ लेना हमारे लिए बहुत ही जरूरी है : एक वे कथन जो इसके अलावा कोई दावा नहीं करते कि मुझे एक विशेष अनुभव हो रहा है और दूसरे वे जो करते हैं । बहुधा पहले प्रकार के प्रतीत होनेवाले कथन असल में दूसरे प्रकार के होते हैं । उनमें से कुछ वस्तुतः भिन्नार्थक हो सकते हैं और उनका दोनों प्रकार से अर्थ लगाया जा सकता है । “मेरे दाँत में दर्द है” मात्र उसके बारे में एक कथन प्रतीत होता है जो मैं इस इस समय महसूस कर रहा हूँ । परंतु, यदि इसमें मेरे दाँत की हालत के बारे में कोई दावा (कि वह खोखला हो गया है इत्यादि) शामिल है, तो यह मैं इस क्षण जो कुछ महसूस कर रहा हूँ, केवल उसके बारे में एक कथन नहीं है बल्कि मेरे मुँह की हालत के बारे में एक कथन है जिसकी सच्चाई का पता शायद मुझसे अच्छा मेरे दंत-चिकित्सक को होगा । अनेक कथन ऊपर से शुद्ध अनुभव हो सकते हैं जबकि वास्तव में उनमें और भी दावे छिपे होते हैं जो उस क्षण अनुभवमात्र के कथन दिखाई देते हैं । यदि हम उनके धोखे में आ गए, तो हम उनके वक्ताओं के दावों को इस आधार पर सत्य मान लेने का

खतरा मोल लेंगे कि वे अनुभवों की सूचनाएँ मात्र हैं, हालांकि वास्तव में उनमें उनसे कहीं अधिक शामिल रहता है।

२. तर्क : परंतु इन्द्रियानुभव ज्ञान का एकमात्र साधन नहीं है। यदि कोई आपसे पूछता है कि “आप कैसे जानते हैं कि ७४+८९ बराबर १६३ होता है?”, तो आप यह उत्तर नहीं देते कि “मैंने यह देखा है” बल्कि यह उत्तर देते हैं कि “मैंने हिसाब लगाकर ऐसा पाया है।” आप गणना का सहारा लेते हैं, देखने, सुनने, या छूने का नहीं। आपको जोड़ की जानकारी तर्क से हुई है। तर्क ज्ञान का एक स्रोत है।

लोग जब कुछ कथनों को आधार मानकर एक या अधिक कथन करते हैं तब इसे तर्क कहते हैं। इसमें एक या अधिक कथन लिए जाते हैं जिन्हें “आधारिकाएँ” कहते हैं और इनका उपयोग एक कथन का अनुमान करने के लिए किया जाता है जिसे “निष्कर्ष” कहते हैं। इस प्रकार “मेरे पास एक पच्चीस का और एक दस का सिक्का है,” इस कथन को मैं यह अनुमान करने का आधार बनाता हूँ कि “मेरे पास पचास से कम पैसे हैं।”

अ—निगमनात्मक तर्क : तर्क का सबसे अधिक सुपरिचित रूप वह है जिसे निगमनात्मक तर्क कहते हैं और जिसे तर्क का आदर्श माना जाता है। निगमनात्मक तर्क में निष्कर्ष अनिवार्य रूप से आधारिकाओं से निकलता है, अर्थात् दूसरे शब्दों में, यदि आधारिकाएँ सत्य हैं तो निष्कर्ष अनिवार्यतः सत्य होता है। उदाहरणार्थ,

१. यदि वर्षा हो रही है तो सड़कें गीली होंगी।

वर्षा हो रही है।

इसलिए, सड़कें गीली होंगी।

यह एक वैध निगमनात्मक युक्ति है : यदि आप उक्त दो आधारिकाओं को मानते हैं तो आपको निष्कर्ष को भी मानना होगा—हम कह सकते हैं कि निष्कर्ष आधारिकाओं से निकलता है।

२. सब कुत्ते स्तनपायी हैं।

सब स्तनपायी पशु हैं।

इसलिए, सब कुत्ते पशु हैं।

भी इसीलिए एक वैध निगमनात्मक युक्ति है। लेकिन, नीचे दी हुई युक्ति वैध नहीं है :

३. सब कुत्ते स्तनपायी हैं ।

सब बिल्लियाँ स्तनपायी हैं ।

इसलिए, सब कुत्ते बिल्लियाँ हैं ।

हम यहाँ कुछ ठहरकर निगमनात्मक युक्तियों के विविध प्रकारों की जाँच नहीं कर सकते और यह नहीं देख सकते कि क्यों कुछ युक्तियाँ वैध होती हैं और कुछ अवैध । ऊपर के उदाहरण निस्संदेह इतने आसान हैं कि आपको यकीन हो जाएगा कि पहले दो वैध हैं और तीसरा अवैध । इस बात का विवेचन कि क्यों कुछ वैध होते हैं और कुछ नहीं, दर्शन की एक विशेष शाखा, तर्कशास्त्र, का काम है । तर्कशास्त्र वैध तर्कों का अध्ययन करता है, तथा वह यह दिखाने का प्रयत्न करता है कि क्यों कुछ युक्तियाँ वैध और कुछ अवैध होती हैं ।

यहाँ वैधता का सत्यता से अंतर बता देना जरूरी है । वैध युक्ति में आधारिकाओं का सत्य होना आवश्यक नहीं है : केवल इतना होना चाहिए कि निष्कर्ष तर्कतः आधारिकाओं से प्राप्त हो—अर्थात् यदि आधारिकाएँ सत्य हों तो निष्कर्ष भी अवश्य सत्य हो । ऊपर की युक्ति २ में आधारिकाएँ सत्य हैं । लेकिन नीचे की युक्ति में वे असत्य हैं :

४. सब गाएँ हरी होती हैं ।

मैं एक गाय हूँ ।

इसलिए, मैं हरी हूँ ।

लेकिन, युक्ति फिर भी वैध है । यद्यपि आधारिकाएँ सत्य नहीं हैं, तथापि निष्कर्ष तर्कतः उनसे निकलता है । यदि आधारिकाएँ सत्य होती तो निष्कर्ष भी अवश्य सत्य हुआ होता । वैधता के लिए इतना ही जरूरी है । इसके विपरीत, नीचे के सारे कथन सत्य हैं :

५. सीजर ने रुबिकान को पार किया ।

२ + २ बराबर ४ होते हैं ।

इसलिए, मैं इस समय एक पुस्तक पढ़ रहा हूँ ।

पर, युक्ति वैध नहीं है : निष्कर्ष आधारिकाओं से नहीं निकलता, हालाँकि वह और वे हैं सत्य ।

यह जरूरी है कि वैधता को सत्यता से अलग रखा जाए । प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य होती हैं या असत्य; तर्क या युक्ति वैध होती है या अवैध । वैध युक्ति में जो प्रतिज्ञप्तियाँ होती हैं वे असत्य हो सकती हैं, और अवैध युक्ति की प्रति-

शक्तियाँ सत्य हो सकती है । निगमनात्मक तर्कशास्त्र वैधता का अध्ययन करता है, सत्यता का नहीं ।

तो फिर, यह जानने के लिए कि कोई निष्कर्ष सत्य है (अ) यह जानना जरूरी है कि आधारिकाएँ सत्य हैं और (ब) युक्ति वैध है—अर्थात् यह कि निष्कर्ष आधारिकाओं से तर्कतः निकलता है । युक्ति ५ में आधारिकाएँ सत्य हैं, हालाँकि युक्ति वैध नहीं है, और युक्ति ४ में आधारिकाएँ असत्य हैं हालाँकि युक्ति वैध है । तर्कशास्त्र पढ़कर आप जान लेंगे कि कौन-सी युक्तियाँ वैध होती हैं । परंतु यह जानने के लिए कि किसी युक्ति का निष्कर्ष न केवल वैध रूप से प्राप्त किया गया है बल्कि सत्य भी है, आपको यह जानना होगा कि आधारिकाएँ सत्य हैं—यह एक ऐसी बात है जिसे तर्कशास्त्र स्वयं नहीं बता पाएगा बल्कि इन्द्रियानुभव (शायद अन्य चीजों के साथ) बताएगा । अन्य संभावनाओं की अभी हमें जाँच करनी है ।

इन दो जरूरी बातों को शायद हम अन्य सदस्यों में पहले से ही भली भाँति जान गए हैं । यदि आप जानना चाहते हैं कि महीने के अंत में दुकानदार से मिलना हुआ बिल सही है या नहीं तो अलग-अलग राशियों को जोड़कर देखना जरूरी है कि दुकानदार का योग सही है या नहीं । परंतु अकेला यह काफी नहीं है, क्योंकि हो सकता है कि बिल में ऐसी चीजें भी शामिल हों जिन्हें आपने खरीदा ही नहीं है : यह जाँच भी जरूरी है कि बिल में शामिल प्रत्येक चीज वही है जो आपने खरीदी है और उसके दाम भी ठीक लगाए गए हैं । जब तक ये दोनों बातें ठीक न पाई जाएँ तब तक आप को यह निश्चय नहीं होगा कि बिल सही है ।

परंतु अब शायद हमें लगेगा कि निगमनात्मक तर्क से हम वृद्धापी कोई नई चीज नहीं सीख सकते, क्योंकि युक्ति के निष्कर्ष में शामिल प्रत्येक बात पहले से ही आधारिकाओं में शामिल रहती है । इस युक्ति को देखिए :

६. सब मनुष्यों के सिर होते हैं ।

राम एक मनुष्य है ।

इसलिए, राम का सिर है ।

कोई कह सकता है कि इस युक्ति का निष्कर्ष पहले से इसकी आधारिकाओं में शामिल है, और इसलिए वह हमें कोई भी नई बात नहीं बताता । असल में साध्य-आधारिका—सब मनुष्यों के सिर होते हैं—के ज्ञान के लिए हमें पहले

ही यह जान लेना होगा कि राम का सिर है ! तो फिर निगमनात्मक तर्कों का तथा निगमनात्मक अनुमान के नियमों का क्या उपयोग है ?

जब यह कहा जाता है कि निष्कर्ष आधारिकाओं में पहले से ही शामिल रहता है, तब "शामिल" शब्द अनेकार्थक होता है। जैसे गोली थैले के अंदर शामिल (रखी) रहती है, वैसे निष्कर्ष आधारिकाओं के अंदर अश्रयः शामिल नहीं होता। और न वह इस अर्थ में शामिल रहता है कि वह आधारिकाओं में विद्यमान है, क्योंकि "राम का सिर है", यह कथन आधारिकाओं में विद्यमान नहीं है। फिर भी, निष्कर्ष आधारिकाओं में इस रूप में शामिल है कि वह उनसे निगमनीय है। परंतु यह कहना उस बात को दोहराना मात्र है जो शुरू में कही जा चुकी है। तो फिर प्रश्न अब भी हमारे सामने यह है (और हम अब उसे "शामिल" शब्द का प्रयोग न करते हुए दोहराएंगे) : जब निष्कर्ष आधारिकाओं से निगमनीय होता है तब क्या हम निष्कर्ष से कोई ऐसी बात सीखते हैं जो हम पहले ही आधारिकाओं को बताते समय नहीं जानते होते ?

इस प्रश्न का यह सीधा-सा उत्तर दिया जा सकता है : कभी हम सीखते हैं और कभी नहीं सीखते। बात सारी युक्ति की जटिलता और व्यक्ति की बुद्धि पर निर्भर करती है। "निगमनात्मक तर्कों से हम कोई ऐसी बात सीखते हैं या नहीं जिसे हम पहले से न जानते रहे हों ?" यह एक मनोवैज्ञानिक प्रश्न है। और इसका उत्तर प्रत्येक व्यक्ति के प्रसंग में भिन्न होगा। ऊपर के न्यायवाक्य के प्रसंग में निष्कर्ष शायद हमें कोई नई बात नहीं बताता ; निष्कर्ष में पहुँचने से पहले ही हम जान लेते हैं कि वह क्या है। परंतु, कभी-कभी सरल युक्तियों में भी हम अपेक्षित निष्कर्ष को तुरंत नहीं निकालते, जैसे यहाँ :

जहाज में सवार प्रत्येक व्यक्ति गायब है।

सुभद्रा जहाज में सवार थी।

और तब एकाएक हमारे मन में यह बात आती है कि यदि ये दोनों कथन सत्य हैं तो सुभद्रा गायब है। यहाँ हम कह सकते हैं कि हमने कुछ सीखा है। सुभद्रा के बारे में हमें इस बात के अलावा कुछ नहीं बताया गया कि वह जहाज में सवार थी ; यह भी हमने जाना कि जहाज में सवार प्रत्येक व्यक्ति गायब है ; और इस प्रकार किसीने हमें यह नहीं बताया कि सुभद्रा गायब है, फिर भी हम वैध निगमन से जान गए कि सुभद्रा गायब है। क्या उसके बारे में यह तथ्य जानकर हमने नया ज्ञान प्राप्त नहीं किया ?

ज्यो-ज्यो युक्ति अधिक जटिल होती जाती है, त्यो-यो यह बात भी अधिकाधिक स्पष्ट होती जाती है। निम्नलिखित युक्ति का निष्कर्ष शायद अधिकतर लोगो के लिए नई बात होगा -

७ यदि गाड़ उस समय सावधान नहीं था, तो

जब कार आई तब उसने उसे नहीं देखा।

यदि गवाह का बयान सही है, तो गाड़ उस समय

सावधान नहीं था।

या तो कार देखी गई थी या कन्हाई कुछ छिपा रहा है।

कन्हाई कुछ नहीं छिपा रहा है।

इसलिए, गवाह का बयान सही नहीं है।

पूर्ण तर्क-शक्ति रखनेवाले किसी व्यक्ति के लिए, जो कि प्रत्येक कथन या कथनों के प्रत्येक समुच्चय के निहितार्थ को तत्काल पकड़ लेता है, निस्संदेह कोई भी निष्कर्ष नई जानकारी के रूप में नहीं लगेगा। परंतु चूंकि कोई भी आदमी इस शक्ति से संपन्न नहीं है, इसलिए वैध निगमनात्मक युक्तियों के अनेक निष्कर्ष इस बात के बावजूद नई जानकारी लेकर आते हैं कि निष्कर्ष आधारिकाओं में शामिल (यानी उनसे निगमनीय) होता है।

ब आगमनात्मक तर्क पर, सब तर्क निगमनात्मक नहीं होता। वह आगमनात्मक भी होता है हम आधारिकाओं की सत्यता को जान सकते हैं, पर हम फिर भी यह नहीं जानते कि निष्कर्ष सत्य है—आधारिकाएँ निष्कर्ष के लिए साक्ष्य जुटाती हैं पर पूरा साक्ष्य नहीं। अथवा, दूसरे शब्दों में, यदि आधारिकाएँ सत्य हों भी, तो भी निष्कर्ष निश्चयात्मक नहीं होता बल्कि किसी अंश में प्रसंभाव्य मात्र होता है। उदाहरण के अन्तर्गत,

८ कौवा न० १ काला है।

कौवा न० २ काला है।

कौवा न० ३ काला है (और इसी प्रकार आगे भी १०,००० तक)।

इसलिए, सब कौवे काले हैं।

यहाँ यदि हमारी सब १०,००० आधारिकाएँ सत्य भी हों, तो भी इससे निष्कर्ष सिद्ध नहीं होता। इतनी बहुसंख्यक आधारिकाओं से भी वह नहीं निपलता। पर, प्रसंभाव्य वह अवश्य बन जाता है—बिना अंश तक, यह बात बियादास्पद है। परंतु एक के बजाय दस हजार कौवों की जाँच करने और उन सबको

काले पाने के बाद आपका यह कहना कि सब कौवे काले होते हैं, अपेक्षाकृत अधिक उचित तो कम से कम है ही। जब भी हम कुछ नमूने लेते हैं—चाहे वे प्रकृति में कौवों के हो या एक ठेले के गेहूँ के (यह देखने के लिए कि वे सड़े हुए तो नहीं हैं) हो—और यह निष्कर्ष निकालते हैं कि उस समूह की सब चीजें अथवा पूरी चीज उन नमूनों के सदृश है जिनकी हमने जाँच की है, तब हम सभी आगमनात्मक तर्क करते हैं। इस प्रकार का आगमन “केवल गणना-श्रित आगमन” कहलाता है।

मान लीजिए कि हमारा निष्कर्ष “सब कौवे काले होते हैं” न होकर “अब्र हम जो कौवा देखेंगे वह काला होगा” होता। यह सीधा-सादा निष्कर्ष तक हमारी युक्ति की आधारिकाओं से सिद्ध नहीं हो पाएगा। पर दोनों निष्कर्षों में एक मजेदार अंतर है : यदि अगला कौवा काला न निकले तो इस बात की प्रसभाव्यता कि सब कौवे काले होते हैं, घटकर शून्य हो जाएगी (चूँकि हमें एक कौवा ऐसा मिला होगा जो काला नहीं है, इसलिए वह असत्य सिद्ध होगा); परंतु उसके बाद अगला कौवा काला होगा, इस बात की प्रसभाव्यता तब भी बहुत ऊँची होगी। दुर्भाग्य यह है कि प्रसभाव्यता का सप्रत्यय बहुत ही जटिल है और उसमें अनेक बातें ऐसी हैं कि उन्हें समझने के लिए या उन्हें बताने तक के लिए गणित में अत्यधिक कुशलता आवश्यक है, जिसके कारण उनकी चर्चा के बिना ही यहाँ हमें काम चलाना होगा।

परंतु, सब आगमन इस प्रकार का नहीं होता। आगमनात्मक तर्क सदैव “एक, दो, तीन...” से “सब” के बारे में निष्कर्ष नहीं निकालता। कभी-कभी निष्कर्ष एक विशेष प्रकार की सब वस्तुओं के बारे में नहीं होता बल्कि एक ही चीज के बारे में होता है।

उदाहरणार्थ,

- ९ भीकू का खून नीकू के कपड़ों पर पाया गया।
नीकू को भीकू की मौत से कुछ मिनट पहले
भीकू के घर में घुसते देखा गया।
भीकू के दिल में चाकू का घाव पाया गया।
बाद में नीकू के चाकू पर भीकू का खून पाया गया।
नीकू को एक घंटे बाद पुलिस से बचने की

कोशिश करते देखा गया । इत्यादि ।

इसलिए, नीकू ने भीकू की हत्या की ।

आधारिकाओं में प्रस्तुत साक्ष्य के आधार पर इस निष्कर्ष में कुछ प्रसंभाव्यता है । पर अवश्य ही ऐसा हो सकता है कि यह सत्य न हो : साक्ष्य अभी तक पारिस्थितिक है, और हो सकता है कि सारे सुराग जाली हो । यदि नीकू ने अपराध कबूल भी कर लिया हो तो भी हम निश्चय के साथ यह नहीं कह सकते कि वह अपराधी है, क्योंकि हो सकता है कि उसने झूठे ही अपराध कबूल किया हो । जूरियों को प्रायः प्रसंभाव्यता के आधार पर निर्णय करना होता है ; वे केवल यह चाहते हैं कि प्रसंभाव्यता यथासंभव अधिक हो (फौजदारी के मामले में "तर्कोचित संदेह से परे" हो) । परंतु यहाँ प्रसंभाव्यता अभी निश्चयात्मकता नहीं हुई है, और ऐसे मामले में निश्चयात्मकता प्राप्त करना बहुत ही कठिन होता है । मामले को कोई दूसरे रूप में प्रस्तुत करके यह कह सकता है कि निश्चयात्मकता है ; परंतु जो प्रतिज्ञप्ति निश्चयात्मक है वह यह नहीं है कि नीकू ने भीकू की हत्या की बल्कि यह है कि साक्ष्य प, फ, ब के आधार पर यह प्रसंभाव्य है कि नीकू के द्वारा भीकू की हत्या की गई है । असंदिग्ध प्रसंभाव्यता साक्ष्य के बिल्कुल अभाव की अपेक्षा अच्छी है, और दैनिक जीवन में असंख्य परिस्थितियाँ ऐसी आती हैं जिनमें केवल वही उपलब्ध होती है ।

आधारिकाओं के रूप में जो प्रतिज्ञप्तियाँ यहाँ हैं उनमें वह क्या बात है जो निष्कर्ष को प्रसंभाव्य बनाती है ? यदि एक आधारिका "नीकू वाला सूट पहिने था" होती तो इसे तब तक एक या दूसरे रूप में एक साक्ष्य न गिना जाता जब तक हत्या के ठीक बाद भीकू के घर से निकलकर जानेवाला व्यक्ति काला सूट पहिने न देखा गया होता । आगमनात्मक तर्क में हम प्रकृति के कुछ नियमों पर निर्भर रहा करते हैं । प्रकृति के नियमों के बारे में चर्चा अध्याय ४ में की जाएगी । इस समय इतना बह देना काफी है कि प्रकृति के नियम उन एकरूपताओं के बयान हैं जो हमारे अनुभव के दौरान बार-बार दोहराई जाती हैं । हवा से भारी पिंड गिरते हैं; घर्षण से ताप उत्पन्न होता है ; समुद्र-तल पर पानी २१२° (फा०) पर घोलता है; इत्यादि । ये और अनगिनत अन्य एकरूपताएँ हमारे अनुभव में काफी जानी-पहचानी हैं, और इनके आधार पर हम आगमनात्मक तर्क करते हैं । जिन लोगों को घरा मोवा जाना है उनके शरीर

से खून निकलता है, वही खून उनके कपड़ों या शरीर पर लग सकता है जो ऐसे व्यक्ति के सपर्क में आते हैं, इत्यादि। ऊपर दी हुई आगमनात्मक युक्ति में ऐसी ही एकरूपताओं (इनमें से अधिकतर प्रवृत्ति के नियमों के परिणाम हैं) का आश्रय लिया गया है। जब हमें ऐसी एकरूपताएँ नहीं मिलती, तब हम युक्ति की आधारिकाओं में दी हुई बातों को निष्कर्ष का प्रमाण नहीं मानते।

मान लीजिए, कोई बीस वर्ष का लड़का यह तर्क करता है कि पिछले बीस वर्षों से वह जब भी सुबह नींद से उठा तब वह सध्या के समय जीवित था, और इसलिए यह बहुत प्रसभाव्य है कि वह आज सध्या समय जीवित रहेगा। अब मान लीजिए कि वही नब्बे वर्ष की आयु में यह तर्क करता है कि अब उस निष्कर्ष के पक्ष में जिसे उसने बीस वर्ष की आयु में निकाला था कहीं अधिक आगमनात्मक प्रमाण है, क्योंकि अब वह 20×365 दिनों मान के बजाय 90×365 दिनों तक जीवित रह चुका है। पर, हम इस आगमनात्मक तर्क से सहमत नहीं होंगे। हम कहेंगे कि २० की आयु में दिन के अंत में उसके जीवित रहने की जितनी प्रसभाव्यता थी उससे कहीं कम ९० की आयु में है। ऐसा क्यों है? यह उन अन्य बातों की वजह से है जो हमने जीवित प्राणियों के बारे में सीखी हैं (१) हम जानते हैं कि जितने लोग ९० की आयु के बाद जीवित रहते हैं उनकी अपेक्षा कहीं अधिक लोग २० की आयु के बाद जीवित रहते हैं। बीस की आयु में लड़के के अधिकतर सहपाठी जीवित होते हैं, पर ९० की आयु में नहीं। (२) जीवों के बारे में हम कुछ जैविक नियम भी जानते हैं वे केवल एक सीमित कालावधि तक ही जीवित रहते हैं, हृदय क्षीण हो जाता है और ऊतक रूग्ण हो जाते हैं—इत्यादि, तथा (मनुष्य के प्रसंग में) ९० की आयु औसत आयु से पहले ही काफी अधिक है।

तर्कबुद्धि यहाँ तक हमने तर्क के विभिन्न प्रकारों पर विचार किया है। तर्कमूलक ज्ञान का स्रोत असल में तर्कबुद्धि है। तर्क एक ऐसी बात है जिसे आप करते हैं, पर तर्कबुद्धि एक योग्यता है—तर्कबुद्धि सोचने की योग्यता है और तर्कबुद्धि वही जो शक्ति आपके अंदर है वह आपकी सोचने की योग्यता की माप है। यही अर्थ है जिसमें मनुष्य तर्कबुद्धिशील प्राणी कहलाता है। यदि हम सोच न सकते तो ज्ञान बिल्कुल भी प्राप्त न कर सकते। इस शक्ति का हाना किसी भी तरह के ज्ञान की प्राप्ति के लिए अपरिहार्य है, यहाँ तक कि द्रिष्टानुभव में होनेवाले ज्ञान के लिए भी अनिवार्य है। मेरे सामने जो चीजें

है वह एक पुस्तक है, इस प्रतिज्ञप्ति का कथन करने या इसे समझने के लिए शब्दों को समझने और संप्रत्यय-निर्माण की शक्ति चाहिए। यह ठीक है कि यदि आपको इंद्रियानुभव न हो तो आप ऐसा कह नहीं सकेंगे ; पर ऐसा आप तब भी नहीं कह सकेंगे यदि तर्कबुद्धि की शक्ति आपमें न हो।

“परंतु, किसी चीज को पुस्तक के रूप में पहचानने के लिए आपका इस प्रतिज्ञप्ति का कथन करना आवश्यक नहीं है कि यह एक पुस्तक है।” ठीक है, पर आपमें कम से कम अपने अनुभव में किसी चीज को उसमें रहनेवाली कुछ विशेषताओं के आधार पर पुस्तक के रूप में पहचानने की योग्यता तो होनी चाहिए। और, इस बात के लिए पहले ही अपाकर्षण की काफी बड़ी शक्ति चाहिए : यह आवश्यक है कि आप अपने अनुभव में बार-बार आनेवाली विभिन्न विशेषताओं (रंग, विस्तार, आयताकृति, पृष्ठ इत्यादि) को पहचान सकें और तब उस चीज को एक पुस्तक के रूप में पहचान सकें जो आपकी इंद्रियों के सामने उन विशेषताओं के एक विशेष संयोग को प्रस्तुत करती है। अनुभव के पूरे गडुमडु में से इस एक चीज को अलग करने के लिए और उसके एक पुस्तक के रूप में वर्गीकरण के लिए आपमें अनुभव की विशेषताओं को पहचानने की तथा उन विशेषताओं को शेष सब विशेषताओं से पृथक् करने की योग्यता होनी चाहिए और इसके लिए ज्ञानेंद्रियों के प्रयोग से कहीं अधिक भिन्न एक बात की जरूरत होती है : इसके लिए बुद्धि की—तर्कबुद्धि की—जरूरत होती है। आपके इस निर्णय के लिए कि यह एक पुस्तक है, इंद्रियानुभव कच्ची सामग्री प्रदान करता है, पर तर्कबुद्धि के बिना आप इस निर्णय को बिल्कुल भी सत्यवद्ध नहीं कर पाएंगे, शब्दहीन रूप में भी नहीं। “निम्न श्रेणी के पशुओं” में से कुछ अलग-अलग मात्राओं में इस शक्ति को रखते हैं : एक कुत्ता एक बिल्ली को पहचान सकता है और अपने आस-पास की अन्य चीजों से उसका भेद जानता है ; परंतु, इस पशु में अपाहरण की शक्ति जितनी मात्रा में है वह मनुष्य की इस शक्ति की तुलना में कहीं कम है। इस प्रकार तर्कबुद्धि सारे ज्ञान के लिए सबसे पहले आवश्यक होती है।

परंतु, कुछ प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी हैं जिन्हें “तर्कबुद्धि के सत्य” कहते हैं और जिन्हें हम पहले से जानते प्रतीत होते हैं। हम उन्हें इंद्रियानुभव में नहीं जानते और न उन्हें तर्क से जानते हैं। उदाहरणार्थ,

एक पुस्तक एक पुस्तक है।

एक चीज एक ही समय दो स्थानों में नहीं हो सकती ।

एक चीज एक ही समय पूरी-की-पूरी काली और

पूरी-की-पूरी सफेद

नहीं हो सकती ।

एक चीज पुस्तक और पुस्तक-नहीं, दोनों

नहीं हो सकती ।

कोई एक स्वाद को नहीं सूँघ सकता और

एक गंध को नहीं छूँच सकता ।

इस प्रकार के अनेक कथन होते हैं जिन्हें हम तर्क से नहीं जानते, और (ऐसा लगेगा कि) इन्द्रियानुभव से भी नहीं जानते । आप इन्द्रियानुभव से यह जान सकते हैं की एक किताब हरी है या नीली है, परन्तु इन्द्रियानुभव यह कैसे बताएगा कि एक पुस्तक एक पुस्तक है ? आप यह तो देख सकते हैं कि पुस्तक इस या उस स्थिति में है ; परन्तु आप यह कैसे “देख” सकते हैं कि वह एक ही समय इस और उस दोनों स्थानों में नहीं हो सकती ? इस प्रकार के कथन हमें दर्शन के अध्ययन में बार-बार मिलते रहेंगे, पर अध्याय ३ में अधिकांशतः इस प्रकार के कथनों पर और इस बात पर विचार किया जाएगा कि उन्हें हम कैसे जानते हैं । तब तक के लिए हम उनपर विचार स्थगित रखेंगे ।

क्या ज्ञान के कोई और स्रोत हैं ? नीचे कुछ और स्रोत बताए जाते हैं, पर इनकी स्थिति विवादास्पद है :

३. आप्तप्रमाण : “मैं जानता हूँ कि यह सत्य है, क्योंकि श्री क ऐसा कहते हैं और श्री क इस विषय में प्रमाण (अधिकारी विद्वान्) हैं” । जब हमसे कोई पूछता है कि हम एक वाक्य को सत्य कैसे जानते हैं, तब हम प्रायः ऐसे ही कथनों से आप्तप्रमाण का आश्रय लेते हैं, और बहुधा हम उस वाक्य की जाँच भी चिन्ता किए बिना ही उसे सत्य मान लेते हैं ।

जितने भी वाक्य हम सुनते या पढ़ते हैं उनकी संख्या लगभग अनंत है, और उनमें से अनेक ऐसे होते हैं जिनकी सत्यता का निश्चय करने के लिए यथोक्त दृष्टान्तों की आवश्यकता होगी । पर जीवन छोटा है और सामने आनेवाले प्रत्येक वाक्य की सत्यता की जाँच कर पाना हमारे लिए असंभव है । फलतः या तो हम वाक्यों को बहुत विशाल संख्या में आप्तप्रमाण के आधार पर मन मान लेते हैं या उनके बारे में अपने निर्णय को स्थगित रखते हैं । यदि हम मूल्य रसायन की एक प्रारंभिक पुस्तक के प्रत्येक वाक्य की सचाई का पता

लगाने की कोशिश करें—कार्बनिक अणुओं की रासायनिक रचना, ग्रेनाइट का किन रसायनों में विलय होगा, क्या कोई ऐसी चीज है जिससे तथाकथित अक्रिय गैसों से संयुक्त हो सकेंगी, और इसी तरह की असंख्य बातों की सच्चाई का—तो इसमें हमारी पूरी आयु से भी अधिक वर्ष लग जाएंगे । इस सब बातों की स्वयं ध्यानबीन करना शायद हम अधिक पसंद करेंगे, पर हम ऐसा कर नहीं सकते । इसलिए, एक व्यावहारिक उपाय के बतौर हम प्रायः लेखक की बात को मान लेते हैं और शायद इस विश्वास के साथ मान लेते हैं कि यदि उसने पुस्तक में कोई असत्य बात लिखी हो तो उसके अनेक सहयोगी और पाठक उसे भूल में सुधार करने के लिए लिख देंगे । फिर भी, कई सावधानियाँ रखनी चाहिए ।

१ जिस व्यक्ति की बात को हम प्रमाण मानते हैं उसे वास्तव में एक आप्तपुरुष होना चाहिए, यानी ज्ञान के अपने क्षेत्र में वह एक विशेषज्ञ हो । हम हर किसी की बात को नहीं मान सकते । यदि कोई एक क्षेत्र में आप्त है तो इससे वह किसी दूसरे क्षेत्र में भी आप्त नहीं बन जाता । एक आदमी भौतिकी का विशेषज्ञ हो सकता है, पर इससे हमारा अंतर्राष्ट्रीय संबंधों के बारे में उसके कथनों को प्रमाण मान लेना उचित नहीं हो जाता ।

२ कुछ बातों के बारे में “स्वयं डाक्टरों में ही मतभेद है” । जब आप्त-पुरुष ही स्वयं परस्पर भिन्न मत रखते हों, तब हम फिलहाल निर्णय को केवल स्थगित ही रख सकते हैं । मनश्चिकित्सक प्रायः रोगी के निदान के बारे में अलग-अलग मत रखते हैं, परन्तु रसायनज्ञ सीसे के गलनांक के बारे में मतभेद नहीं रखते ।

३ जब भी एक आदमी दूसरे के कथन को प्रमाण मान लेता है, तब ऐसा होना चाहिए कि यदि वह समय दे सके और कष्ट कर सके तो स्वयं ही ध्यानबीन करके यह पता लगा सकता हो कि वह कथन सत्य है या नहीं । हम स्वयं सीसे के गलनांक की जाँच कर सकते हैं, हालाँकि प्रायः हम यह कष्ट नहीं करते । हम आइसटाइन के आपेक्षिकता-सिद्धांत की सत्यता तक की जाँच कर सकते हैं, हालाँकि इसके लिए वर्षों तक विशेष प्रशिक्षण लेना होगा और तकनीकी प्रयोग करने होंगे । परन्तु यदि कोई कहे कि “केवल अल्ला है, ईश्वर नहीं है” और यह आशा करे कि हम इसलिए उसके शब्दों पर विश्वास कर लेंगे कि वह इस्लाम का एक पंडित है तो हमें मानना होगा कि यह कथन एक विलुप्त ही भिन्न कोटि का है । वह इस्लाम के इतिहास और रीति-रिवाजों का एक

एक चीज एक ही समय दो स्थानों में नहीं हो सकती ।

एक चीज एक ही समय पूरी-की-पूरी काली और

पूरी-की-पूरी सफेद

नहीं हो सकती ।

एक चीज पुस्तक और पुस्तक-नहीं, दोनों

नहीं हो सकती ।

कोई एक स्वाद को नहीं सूँघ सकता और

एक गंध को नहीं चख सकता ।

इस प्रकार के अनेक कथन होते हैं जिन्हें हम तर्क से नहीं जानते, और (ऐसा लगेगा कि) इंद्रियानुभव से भी नहीं जानते । आप इंद्रियानुभव से यह जान सकते हैं की एक किताब हरी है या नीली है, परंतु इंद्रियानुभव यह कैसे बताएगा कि एक पुस्तक एक पुस्तक है ? आप यह तो देख सकते हैं कि पुस्तक इस या उस स्थिति में है ; परंतु आप यह कैसे “देख” सकते हैं कि वह एक ही समय इस और उस दोनों स्थानों में नहीं हो सकती ? इस प्रकार के कथन हमें दर्शन के अध्ययन में बार-बार मिलते रहेंगे, पर अध्याय ३ में अधिकांशतः इस प्रकार के कथनों पर और इस बात पर विचार किया जाएगा कि उन्हें हम कैसे जानते हैं । तब तक के लिए हम उनपर विचार स्थगित रखेंगे ।

क्या ज्ञान के कोई और स्रोत हैं ? नीचे कुछ और स्रोत बताए जाते हैं, पर इनकी स्थिति विवादास्पद है :

३. आप्तप्रमाण : “मैं जानता हूँ कि यह सत्य है, क्योंकि श्री क ऐसा कहते हैं और श्री क इस विषय में प्रमाण (अधिकारी विद्वान्) हैं” । जब हमसे कोई पूछता है कि हम एक वाक्य को सत्य कैसे जानते हैं, तब हम प्रायः ऐसे ही कथनों से आप्तप्रमाण का आश्रय लेते हैं, और बहुधा हम उस वाक्य की जाँच की बिना किए बिना ही उसे सत्य मान लेते हैं ।

जितने भी वाक्य हम सुनते या पढ़ते हैं उनकी संख्या लगभग अनंत है, और उनमें से अनेक ऐसे होते हैं जिनकी सत्यता का निश्चय करने के लिए वर्षों तक छानबीन की आवश्यकता होगी । पर जीवन छोटा है और सामने आनेवाले प्रत्येक वाक्य की सत्यता की जाँच कर पाना हमारे लिए असंभव है । फलतः या तो हम वाक्यों को बहुत विशाल संख्या में आप्तप्रमाण के आधार पर मच मान लेते हैं या उनके बारे में अपने निर्णय को स्थगित रखते हैं । यदि हम स्वयं रसायन की एक प्रारंभिक पुस्तक के प्रत्येक वाक्य की सचाई का पता

लगाने की कोशिश करें—कार्बनिक अणुओं की रासायनिक रचना, ग्रेनाइट का किन रसायनों में विलय होगा, क्या कोई ऐसी चीज है जिससे तथाकथित अक्रिय गैसों से युक्त हो सकेंगी, और इसी तरह की असंख्य बातों की सचाई का—तो इसमें हमारी पूरी आयु से भी अधिक वर्ष लग जाएंगे। इस सब बातों की स्वयं छानबीन करना शायद हम अधिक पसंद करेंगे, पर हम ऐसा कर नहीं सकते। इसलिए, एक व्यावहारिक उपाय के बतौर हम प्रायः लेखक की बात को मान लेते हैं और शायद इस विश्वास के साथ मान लेते हैं कि यदि उसने पुस्तक में कोई असत्य बात लिखी हो तो उसके अनेक सहयोगी और पाठक उसे भूल में सुधार करने के लिए लिख देंगे। फिर भी, कई सावधानियाँ रखनी चाहिए :

१ जिस व्यक्ति की बात को हम प्रमाण मानते हैं उसे वास्तव में एक आप्तपुरुष होना चाहिए, यानी ज्ञान के अपने क्षेत्र में वह एक विशेषज्ञ हो। हम हर किसी की बात को नहीं मान सकते। यदि कोई एक क्षेत्र में आप्त है तो इससे वह किसी दूसरे क्षेत्र में भी आप्त नहीं बन जाता। एक आदमी भौतिकी या विशेषज्ञ हो सकता है, पर इससे हमारा अंतर्राष्ट्रीय संबंधों के बारे में उसके कथनों को प्रमाण मान लेना उचित नहीं हो जाता।

२ कुछ बातों के बारे में “स्वयं डाक्टरों में ही मतभेद है”। जब आप्त-पुरुष ही स्वयं परस्पर भिन्न मत रखते हों, तब हम फिलहाल निर्णय को केवल स्पष्टता ही रख सकते हैं। मनश्चिकित्सक प्रायः रोगी के निदान के बारे में अलग-अलग मत रखते हैं, परंतु रसायनज्ञ सीसे के गलनांक के बारे में मतभेद नहीं रखते।

३ जब भी एक आदमी दूसरे के कथन को प्रमाण मान लेता है, तब ऐसा होना चाहिए कि यदि वह समय दे सके और कष्ट कर सके तो स्वयं ही छानबीन करके यह पता लगा सकता हो कि वह कथन सत्य है या नहीं। हम स्वयं सीसे के गलनांक की जाँच कर सकते हैं, हालाँकि प्रायः हम यह कष्ट नहीं करने। हम आइसटाइन के आपेक्षिकता-सिद्धांत की सत्यता तब की जाँच कर सकते हैं, हालाँकि इसके लिए वर्षों तक विशेष प्रशिक्षण लेना होगा और तबनीकी प्रयोग करने होंगे। परंतु यदि कोई बड़े कि “केवल अल्लाह है, ईश्वर नहीं है” और यह आशा करे कि हम इसलिए उसके दावों पर विश्वास कर लेंगे कि यह इस्लाम या एक पवित्र है तो हमें मानना होगा कि यह कथन एक विन्यून ही भिन्न बोटि का है। यह इस्लाम के इतिहास और रीति रिवाजों का एक

विशेषज्ञ हो सकता है, और हम उसकी सूचनाओं तथा इतिहास-संबंधी विद्वत्ता की जाँच कर सकते हैं; परंतु यह कथन कि कोई ईश्वर नहीं है, सिर्फ अल्ला है, कुछ ऐसा है कि इसकी कोई जाँच नहीं कर सकता। जब हम यही नहीं जानते कि वह ऐसे दावे की कैसे जाँच कर पाएगा, तब स्वयं भी हमारे लिए उसकी जाँच करना कैसे संभव है? और यदि उसे आप्त मानकर हम उसकी बात मान लें, तो उसी आधार पर यहूदी धर्म के विशेषज्ञ की इस बात को मानने से हम कैसे रुक सकेंगे कि "कोई ईश्वर नहीं है, सिर्फ जेहोवा है", हालाँकि ये दोनों कथन परस्पर व्याघाती हैं और दोनों सत्य नहीं हो सकते (यह मानते हुए कि "अल्ला" और "जेहोवा" एक ही वास्तविक या तथाकथित सत्ता के दो नाम नहीं हैं)?

लेकिन, आप्तप्रमाण के बारे में एक आधारभूत बात यह है कि आप्तपुरुष चाहे कितना ही विश्वसनीय क्यों न हो, और जाँच करने पर उसके कथन चाहे कितनी ही बार सत्य क्यों न निकले हो, वह ज्ञान का प्राथमिक स्रोत नहीं हो सकता। यदि आप एक वाक्य पर इसलिए विश्वास करते हैं कि वह एक आप्तपुरुष क, का कथन है, तो क को उसका ज्ञान अवश्य ही आप्तप्रमाण से नहीं हुआ होगा। उसे उसका ज्ञान जिसके सत्य होने का वह दावा करता है, आप्तप्रमाण से भिन्न किसी उपाय से ही होना चाहिए। निश्चय ही, ऐसा हो सकता है कि आप क के कहने से उसपर विश्वास करते हो और क (जो स्वयं आप्तपुरुष नहीं है) ख के कहने से, जो कि स्वयं आप्तपुरुष है। परंतु, उस अवस्था में ख को उसका ज्ञान किसीके आप्तत्व के आधार पर नहीं बल्कि इस आधार पर होना चाहिए कि उसने संबंधित तथ्यों की छानबीन की है और वाक्य को शायद इन्द्रियानुभव से (जिसके लिए वर्षों तक जाँच-कार्य की एक शृंखला शायद चलती रही होगी, जैसाकि कीटों के व्यवहार पर अनुसंधान करनेवाला एक प्राणिविज्ञानी करता है), या शायद तर्क से, बल्कि अधिक प्रसंभाव्य यह है कि दोनों ही के सम्मिलित रूप से सत्य जाना है। और यदि हम क या ख के कहने से उसकी बात को मानते हैं तो ऐसा हम, जो कि आप्तपुरुष नहीं हैं, केवल इसलिए करते हैं कि हमारे पास क या ख की बात को सत्य मानने का कोई हेतु है। उसपर विश्वास करने का हमारे पास हेतु है यदि उसकी कही हुई कुछ बातों की हमने जाँच की और उन्हें सत्य पाया है, यदि इस समय जो बात उसने कही है उसकी जाँच की जा सकती है, यदि

अपने पिछले अनुभव से हम जानते हैं कि क एक विश्वसनीय व्यक्ति है जो झूठे दावे नहीं करता, और यदि उसकी कही हुई बात किसी ऐसी अन्य बात का विरोध नहीं करती जिसे हम पहले से ही सत्य जानते हैं। लेकिन इन शर्तों के पूरी होने के बावजूद इस बात की कोई गारंटी नहीं है कि इस समय क जो बात कहता है वह सत्य है ही। यदि हम उसे स्वीकार करते हैं तो ऐसा हम अपने दायित्व पर करते हैं।

४ अत प्रज्ञा • “मैं अत प्रज्ञा से जानता हूँ”, “मेरे अंदर एक कौंध सी हुई और एकाएक सब मेरी समझ में आ गया”, “मुझे ऐसी अत प्रज्ञा हो रही है कि आपकी तबियत ठीक नहीं है”, “अत प्रज्ञा से मुझे ज्ञात हो रहा है कि वापस सम्य समाज में पहुँचने की दिशा यह है”, इत्यादि। ये सब कहने के जाने पहचाने तरीके हैं। अत प्रज्ञा से किसी बात को जानने के दावे प्रायः बहुत किए जाते हैं।

अत प्रज्ञा क्या है? हम यहाँ इस शब्द की सही सही परिभाषा देने की कोशिश नहीं करेंगे। हम यह भी मान सकते हैं कि शब्दों से इसकी परिभाषा नहीं बताई जा सकती। जो भी हो, “अत प्रज्ञा” शब्द अपने सर्वाधिक सीमित अर्थ में एक विशेष प्रकार के अनुभव का नाम मान है, जिसको (अनेक अन्य अनुभवों की तरह) बताना आसान नहीं है। हमारे मन में एकाएक कोई विश्वास “आंतरिक प्रकाश” की तरह प्रकट हो जाता है और तत्काल हमें निश्चय हो जाता है कि जो बात चमक की तरह मन में आई है वह सत्य है। वे अनुभव जिन्हें आम तौर पर अत प्रज्ञा कहा जाता है एकाएक होते हैं जैसे कि मानो चकाचौंध कर देनेवाली कौंध हुई हो। यदि विश्वास को होने में महीनों या वर्षों लगे हों तो उसके अत प्रज्ञा कहाने की संभावना कम होगी। अत प्रज्ञा एक ऐसा अनुभव है जिसपर शायद ही संदेह किया जाएगा। निस्संदेह हम सभी को ऐसे अनुभव हो चुके हैं जिन्हें हम अत प्रज्ञा कहेंगे।

परंतु जिस प्रश्न से हमारा संबंध है वह केवल यह है कि अत प्रज्ञा को तब स्वीकार किया जाना चाहिए या नहीं जब उससे किसी ज्ञान की प्राप्ति का दावा किया जाता है। यदि एक मगीतकार को अपनी अगली धुन बनाने के लिए “एकाएक अत प्रज्ञा” होती है, तो जब तक वह उस अत प्रज्ञा के द्वारा किसी चीज का ज्ञान होने का दावा नहीं कर रहा है तब तक उसके बारे में संदेह प्रकट करने की कोई जरूरत ही नहीं है। एक कौंध की तरह केवल कुछ

प्रेरणा उसे मिली है। परन्तु, यदि कोई यह दावा करता है कि अतः प्रज्ञा से वह एक प्रतिज्ञप्ति को सत्य जानता है, तो उसके बारे में थोड़े-से प्रश्न उससे पूछ लेना ठीक रहेगा। प्रश्न उसे ऐसे अनुभव के होने के बारे में नहीं होगा बल्कि उसके बारे में होगा जिसे इस अनुभव से जानने का वह दावा करता है। (ज्ञान-विषयक चर्चा में वह अतः प्रज्ञा तभी शामिल होगी जब वह एक प्रतिज्ञप्ति के रूप में हो।)

पहले यह बात दिया जाए कि जितना हम अतः प्रज्ञा से जानने का दावा करते हैं उसमें से अधिकांश वास्तव में वह नहीं होता। एक व्यक्ति कमरे में जाता है और उसे उस वस्तु को ढूँढ़ने को कहा जाता है जो एक दल के व्यक्तियों ने छिपा दी है (जैसे अगुस्ताना छिपाने के खेल में)। वह व्यक्ति तुरंत ध्यान से देखता है कि कमरे के किस भाग से दल के लोग नज़रें बचा रहे हैं, और सही-सही बता देता है कि वस्तु वही है। यह पूछे जाने पर कि उसने कैसे जाना, वह कह सकता है कि अतः प्रज्ञा से, जो कि बजाय इसके कि वह निष्कर्ष पर पहुँचने के सीधे-सादे ढंग को बता दे, लोगों को अधिक प्रभावित करेगा। बहुत-से लोग दूसरों के व्यवहार में बहुत सूक्ष्म संकेतों को भी बहुत जल्दी पकड़ लेते हैं और समूह के मतलब को भी लेते हैं या सही-सही पता लगा लेते हैं कि श्रोता थक गए हैं या दिलचस्पी नहीं ले रहे हैं। वे इस निष्कर्ष पर जल्दी और सूक्ष्म प्रेक्षण (इंद्रियानुभव) के आधार पर पहुँचते हैं, न कि, जैसा वे दावा करते हैं, अतः प्रज्ञा से। अतः, यह सावधानी रखी जाए कि हम अन्य साधनों से प्राप्त ज्ञान को लेकर ही भ्रम से यह दावा न कर बैठें कि हमें अतः प्रज्ञा से वह ज्ञान हुआ है।

१ यह बात प्रसिद्ध है कि अलग-अलग लोगों की अतः प्रज्ञाओं में परस्पर विरोध होता है। यदि मैं एक प्रतिज्ञप्ति को अतः प्रज्ञा से जानने का दावा करता हूँ, तो आप ठीक उसकी विरोधी प्रतिज्ञप्ति को अतः प्रज्ञा से जानने का दावा कर सकते हैं। तब फिर हम क्या करेंगे? ऐसा लगेगा कि "यहाँ तर्क समाप्त होना है और लड़ाई शुरू हो जाती है"। यह सच है कि ऐसी लड़ाई का कभी-कभी फैसला भी हो जाता है। यदि आपको यह अतः प्रज्ञा होती है कि कल वर्षा होगी और मुझे यह होती है कि नहीं होगी, तो हम बल तक प्रतीक्षा करते रहेंगे यह पता लगा सकते हैं कि किसका दावा सही है। परन्तु, बल जब हमें पता चलेगा तब पता इंद्रियानुभव (वर्षा को देखने इत्यादि) से चलेगा, न कि

अंतःप्रज्ञा से । दो परस्पर विरोधी अंतःप्रज्ञाओं में से सत्यासत्य का निर्णय स्वयं अंतःप्रज्ञा नहीं कर सकती ।

मान लीजिए कि आपने दो परस्पर विरोधी अंतःप्रज्ञाओं में से कौन सत्य है, इस बात का अंतःप्रज्ञा से जानने का दावा किया है । दो अंतःप्रज्ञाओं के झगड़े का निर्णय करनेवाली यह आपकी अधि-अंतःप्रज्ञा है । तब आप कैसे जानेंगे कि आपकी अधि-अंतःप्रज्ञा सत्य है ? उस आदमी को आप क्या बताएँगे जो यह दावा करता है कि उसे आपके विपरीत अधि-अंतःप्रज्ञा हुई है ? स्वयं अंतःप्रज्ञा के दायरे के अंदर रहते हुए इसका कोई जवाब नहीं मिलेगा : झगड़े के निपटारे के लिए आपको इस दायरे से बाहर निकलना होगा । संक्षेप में : सब अंतःप्रज्ञाएँ सत्य नहीं हो सकतीं, क्योंकि वे कभी-कभी परस्पर-विरुद्ध होती हैं ; और स्वयं अंतःप्रज्ञा में ऐसी कोई कसौटी नहीं मिल सकती जो सच्चे और झूठे दावों के बीच भेद कर सके ।

२. परंतु, यदि अंतःप्रज्ञाओं में कभी विरोध न हो, तो भी अंतःप्रज्ञा के द्वारा कुछ जानने का दावा उचित नहीं होगा । हर एक यह मानेगा कि प्रतिज्ञप्ति प सत्य है और उसे अंतःप्रज्ञा से जानने का दावा करेगा, पर इससे यह सिद्ध नहीं होगा कि प सत्य है ।

यदि आप कहें कि "मैं अंतःप्रज्ञा से जानता हूँ", तो इससे इस बात का वास्तव में स्पष्टीकरण नहीं होता कि आप कैसे जानते हैं । हो सकता है कि आप किसी सही निष्कर्ष पर पहुँच जाएँ और यह न जानें कि आपको वह कैसे प्राप्त हुआ । परंतु यह कहना कि "मैं अंतःप्रज्ञा से जानता हूँ" आपकी क्या मदद करेगा ? यदि आपको ज्ञान हुआ ही हो, तो क्या यह वह देने से सचमुच ही इस बात का स्पष्टीकरण हो जाएगा कि आप उसे कैसे जान पाएँ ? "अंतःप्रज्ञा" शब्द का उपयोग जब ज्ञान के किसी दावे को उचित सिद्ध करने के लिए किया जाता है, तब असल में हम उतने ही अंधेरे में होते हैं जितने में पहले थे । हम तब भी नहीं जानते कि कैसे वह व्यक्ति जो किसी बात का ज्ञान होने की बात कहता है, उस बात को जान पाया (यदि वाकई उसे वह ज्ञान हुआ हो तो) । "अंतःप्रज्ञा" की बात से हम केवल इतना ही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि "वह नहीं जानता कि उसने कैसे जाना (यशतः उसने जाना हो)" । एक ध्यास्या के रूप में अंतःप्रज्ञा की बात बिल्कुल धोयी है । निस्संदेह मैं जानता हूँ कि मुझे अंतःप्रज्ञा हुई है (मुझे वह अनुभव हुआ है जिसे मैं "अंतःप्रज्ञा" का

प्रेरणा उसे मिली है। परन्तु, यदि कोई यह दावा करता है कि अतः प्रज्ञा से वह एक प्रतिज्ञप्ति को सत्य जानता है, तो उसके बारे में थोड़े-से प्रश्न उससे पूछ लेना ठीक रहेगा। प्रश्न उसे ऐसे अनुभव के होने के बारे में नहीं होगा बल्कि उसके बारे में होगा जिसे इस अनुभव से जानने का वह दावा करता है। (ज्ञान-विषयक चर्चा में वह अतः प्रज्ञा तभी शामिल होगी जब वह एक प्रतिज्ञप्ति के रूप में हो।)

पहले यह बात दिया जाए कि जितना हम अतः प्रज्ञा से जानने का दावा करते हैं उसमें से अधिकांश वास्तव में वह नहीं होता। एक व्यक्ति कमरे में जाता है और उसे उस वस्तु को ढूँढ़ने को कहा जाता है जो एक दल के व्यक्तियों ने छिपा दी है (जैसे अगुस्ताना छिपाने के खेल में)। वह व्यक्ति तुरंत ध्यान से देखता है कि कमरे के किस भाग से दल के लोग नजरें बचा रहे हैं, और सही-सहा बता देता है कि वस्तु वही है। यह पूछे जाने पर कि उसने कैसे जाना, वह कह सकता है कि अतः प्रज्ञा से, जो कि बजाय इसके कि वह निष्कर्ष पर पहुँचने के सीधे-सादे ढंग को बता दे, लोगों को अधिक प्रभावित करेगा। बहुत-से लोग दूसरों के व्यवहार में बहुत सूक्ष्म संकेतों को भी बहुत जल्दी पकड़ लेते हैं और समूह के मतलब को भाँप लेते हैं या सही सही पता लगा लेते हैं कि श्रोता थक गए हैं या दिलचस्पी नहीं ले रहे हैं। वे इस निष्कर्ष पर जल्दी और सूक्ष्म प्रेक्षण (इंद्रियानुभव) के आधार पर पहुँचते हैं, न कि, जैसा वे दावा करते हैं, अतः प्रज्ञा से। अतः, यह सावधानी रखी जाए कि हम अन्य साधनों से प्राप्त ज्ञान को लेकर ही भ्रम से यह दावा न कर बैठें कि हमें अतः प्रज्ञा से वह ज्ञान हुआ है।

१ यह बात प्रसिद्ध है कि अलग-अलग लोगों की अतः प्रज्ञाओं में परस्पर विरोध होता है। यदि मैं एक प्रतिज्ञप्ति को अतः प्रज्ञा से जानने का दावा करता हूँ, तो आप ठीक उसी विरोधी प्रतिज्ञप्ति को अतः प्रज्ञा से जानने का दावा कर सकते हैं। तब फिर हम क्या करेंगे? ऐसा लगेगा कि “यहाँ तर्क समाप्त होता है और लड़ाई शुरू हो जाती है”। यह सच है कि ऐसी लड़ाई वाक्य-वाक्य फँसला भी हो जाता है। यदि आपको यह अतः प्रज्ञा होती है कि बल वर्षा होगी और मुझे यह होती है कि नहीं होगी, तो हम बस तब प्रतीक्षा करेंगे यह पता लगा सकते हैं कि किसका दावा सही है। परन्तु, बल जब हमें पता चलेगा तब पता इंद्रियानुभव (वर्षा को देखने इत्यादि) से चलेगा, न कि

अंतःप्रज्ञा से । दो परस्पर विरोधी अंतःप्रज्ञाओं में से सत्यासत्य का निर्णय स्वयं अंतःप्रज्ञा नहीं कर सकती ।

मान लीजिए कि आपने दो परस्पर विरोधी अंतःप्रज्ञाओं में से कौन सत्य है, इस बात का अंतःप्रज्ञा से जानने का दावा किया है । दो अंतःप्रज्ञाओं के झगड़े का निर्णय करनेवाली यह आपकी अधि-अंतःप्रज्ञा है । तब आप कैसे जानेंगे कि आपकी अधि-अंतःप्रज्ञा सत्य है ? उस आदमी को आप क्या बताएंगे जो यह दावा करता है कि उसे आपके विपरीत अधि-अंतःप्रज्ञा हुई है ? स्वयं अंतःप्रज्ञा के दायरे के अंदर रहते हुए इसका कोई जवाब नहीं मिलेगा : झगड़े के निपटारे के लिए आपको इस दायरे से बाहर निकलना होगा । संक्षेप में : सब अंतःप्रज्ञाएँ सत्य नहीं हो सकती, क्योंकि वे कभी-कभी परस्पर-विरुद्ध होती हैं ; और स्वयं अंतःप्रज्ञा में ऐसी कोई कसौटी नहीं मिल सकती जो सच्चे और झूठे दावों के बीच भेद कर सके ।

२. परंतु, यदि अंतःप्रज्ञाओं में कभी विरोध न हो, तो भी अंतःप्रज्ञा के द्वारा कुछ जानने का दावा उचित नहीं होगा । हर एक यह मानेगा कि प्रतिज्ञप्ति प सत्य है और उसे अंतःप्रज्ञा से जानने का दावा करेगा, पर इससे यह सिद्ध नहीं होगा कि प सत्य है ।

यदि आप कहें कि "मैं अंतःप्रज्ञा से जानता हूँ", तो इससे इस बात का वास्तव में स्पष्टीकरण नहीं होता कि आप कैसे जानते हैं । हो सकता है कि आप किसी सही निष्कर्ष पर पहुँच जाएँ और यह न जानें कि आपको वह कैसे प्राप्त हुआ । परंतु यह कहना कि "मैं अंतःप्रज्ञा से जानता हूँ" आपकी क्या मदद करेगा ? यदि आपको ज्ञान हुआ ही हो, तो क्या यह कह देने से सचमुच ही इस बात का स्पष्टीकरण हो जाएगा कि आप उसे कैसे जान पाए ? "अंतःप्रज्ञा" शब्द का उपयोग जब ज्ञान के किसी दावे को उचित सिद्ध करने के लिए किया जाता है, तब असल में हम उसने ही अंधेरे में होते हैं जितने में पहले थे । हम तब भी नहीं जानते कि कैसे वह व्यक्ति जो किसी बात का ज्ञान होने की बात कहता है, उस बात को जान पाया (यदि वाकई उसे वह ज्ञान हुआ हो तो) । "अंतःप्रज्ञा" की बात से हम केवल इतना ही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि "वह नहीं जानता कि उसने कैसे जाना (यशतः उसने जाना हो) ।" एक व्याख्या के रूप में अंतःप्रज्ञा की बात बिल्कुल योग्य है । निस्संदेह मैं जानता हूँ कि मुझे अंतःप्रज्ञा हुई है (मुझे वह अनुभव हुआ है जिसे मैं "अंतःप्रज्ञा या

होना" कहता हूँ), परंतु इससे मैं यह नहीं जानता कि इस अनुभव के आधार पर जिस बात का दावा मैं करता हूँ वह सत्य है ।

"परंतु, यदि एक आदमी साल भर तक प्रतिदिन एक भविष्यवाणी करता है और अंतःप्रज्ञा से उसकी सत्यता को जानने का दावा करता है, और उसकी भविष्यवाणी हर बार सत्य निकलती है, तो क्या होगा ?" मान लीजिए कि एक लड़का है जिसे बहुत जोर से डोलने पर यह प्रत्यक्ष दिखाई देता है कि अगले दिन की घुड़दौड़ में कौन घोड़ा जीतेगा, और जिसके जीतने की वह भविष्यवाणी करता है वह सदैव सचमुच जीतता है । ऐसी दशा में निस्संदेह हमारा उस लड़के की भविष्यवाणियों की सत्यता पर शर्त लगाना उचित होगा । परंतु, तब भी यह हम नहीं जान सकेंगे कि वह लड़का सही भविष्यवाणियाँ कैसे कर पाता है । जैसा कि हम देख चुके हैं, "अंतःप्रज्ञा के द्वारा" कहना हमें उनके "सत्य होने की प्रक्रिया" के बारे में कुछ नहीं बताएगा । "अंतःप्रज्ञा" शब्द हमारे अज्ञान को छिपाने मात्र के लिए प्रयुक्त एक शब्द है । उसके प्रयोग से केवल यह प्रकट होता है कि वह नहीं जानता कि कैसे वह वैसी भविष्यवाणी कर पाया । यदि हमें उसकी सफल भविष्यवाणियों का कारण बताने को कहा जाए, तो हम कुछ भी नहीं बता पाएँगे । वास्तव में ऐसा होता नहीं है । लोगों की अंतःप्रज्ञाओं का असत्य होना सर्वविदित है, और जब वे सत्य निकलती हैं केवल तभी लोग गर्व के साथ यह दावा करते हैं कि उन्हें "अंतःप्रज्ञा से ज्ञान हुआ था" (जब अंतःप्रज्ञाएँ मिथ्या निकलती हैं तब वे इस बात का प्रचार नहीं करते) ।

परंतु, यदि वाकई अंतःप्रज्ञाएँ सदैव सत्य निकली हों, तो हम क्या कहेंगे ? क्या हमें तब भी यही कहना चाहिए कि वह नहीं जानता था कि दौड़ में कौन घोड़ा जीतेगा, या यह कि जानता तो वह अवश्य था पर कैसे, यह हमें नहीं मालूम ?

यह एक कठिन प्रश्न है और इसका उत्तर इस बात पर निर्भर करता है कि हम "ज्ञान" की क्या परिभाषा देते हैं, और यह हम इसी अध्याय के अगले परिच्छेद में करेंगे । परंतु यहाँ हम यह बता दें कि उसे ज्ञान है, ऐसा चाहे कहा जा सकता हो या नहीं (यह मानते हुए कि सफलताओं का यह विस्मयकारी क्रम वास्तव में चलता है), अंतःप्रज्ञा से वह नहीं जानता, क्योंकि "अंतःप्रज्ञा

के द्वारा" कहना हमें यह बिल्कुल भी नहीं बताता कि उसने कैसे जाना (यदि वह जानता ही हो तो) ।

यहाँ तक हमने केवल उन अतः प्रज्ञाओं का ही उल्लेख किया है जिनका वाद में इन्द्रियानुभव से सत्यापन किया जा सकता है । उन अतः प्रज्ञाओं के बारे में क्या कहा जाएगा जिनकी इस तरह जाँच संभव नहीं है ? "तत्त्व एक है", "ईश्वर स्वर्ग में रहता है", "मैंने उस रात शाश्वत के दर्शन किए थे", 'उसके अंदर एक चुडेल का वास है"—इन तथा इनकी तरह के अनेक अन्य कथनों के सत्य होने का केवल अतः प्रज्ञा के आधार पर दावा किया गया है । ऐसे दावों के बारे में हम क्या कहेंगे ? हम पहले ही देख चुके हैं कि अतः प्रज्ञा स्वतः परस्पर विरोधी दावों के बीच निर्णय करने के लिए पर्याप्त नहीं हो सकती, जिसके कारण हमें अतः प्रज्ञा के बाहर कोई ऐसी चीज ढूँढनी पड़ेगी जो हम बता सके कि उन दावों को करनेवाली अतः प्रज्ञाएँ गलत थी या नहीं । पहले दिए हुए उदाहरणों में इन्द्रियानुभव का आश्रय लिया जा सकता था । पर, जब वह पर्याप्त नहीं होता तब हम किसका आश्रय लेंगे ? ऐसा लगेगा कि हम कदापि नहीं जान सकेंगे कि ऐसे दावे सत्य हैं या नहीं । परन्तु, यह निष्कर्ष भी अपरिपक्व रहेगा । शायद उनमें से कुछ निरर्थक हो, शायद कुछ है तो सायक पर उनकी जाँच नहीं की जा सकती और शायद कुछ ऐसे हैं जो शुरु में जाँच करने के योग्य न लगें पर उनके अर्थ के अधिक स्पष्ट कर दिए जाने के बाद उनकी जाँच की जा सकेगी । यह बात स्पष्ट है कि कोई निरर्थक कथन "अतः प्रज्ञा" का आवरण ओढ़कर सार्थक नहीं बन सकता और कि अतः प्रज्ञा का अवलंब लेने से हमें यह बिल्कुल नहीं पता चल सकता कि वह सार्थक है या नहीं और यदि सार्थक है तो उसका अर्थ क्या है । अभी हम ज्ञान के एक और तथाकथित स्रोत की जाँच करते हैं ।

५ इल्हाम, प्रकाशना या श्रुति कभी कभी इल्हाम, प्रकाशना या श्रुति से किसी चीज का ज्ञान होने के दावे किए जाते हैं । परन्तु ऐसे दावे में कितना सार है, यह इस बात पर निर्भर करता है कि इल्हाम कैसे हुआ ।

"इसका मुझे स्वप्न में (या दिव्य दर्शन से) प्रकाश हुआ ।" इस रूप में हमारे सामने वही समस्याएँ आती हैं जो अतः प्रज्ञा में आई थी । तब क्या होगा जब एक आदमी को दिव्य दर्शन से एक बात मालूम हो और दूसरे आदमी को दिव्य दर्शन से ही उसकी विपरीत बात मालूम हो ? किसी आदमी को स्वप्न

या दिव्य दर्शन होना निश्चय ही यह सिद्ध नहीं करता कि उससे मिला हुआ सदेश सत्य या विश्वसनीय है। यदि जो वह कहता है वह सत्य है तो उसकी सत्यता केवल अन्य साधनों से ही जानी जा सकती है।

“ईश्वर ने मुझे इल्हाम दिया कि ‘...’” पर यह कैसे पता चला कि इल्हाम देनेवाला ईश्वर है ? और उसे इल्हाम किस रूप में हुआ—दिव्य दर्शन के रूप में या वाणी के रूप में या बिजली की कड़क के रूप में ? और इसका क्या प्रमाण है कि ये अनुभव, जिस रूप में भी वे हों, ईश्वर की अभिव्यक्तियाँ हैं ? फिर, यदि दो आदमी परस्पर विरोधी बातों के इल्हाम का दावा करते हैं तो क्या होगा ? प्रत्येक निस्संदेह दूसरे के दावे को झूठा कहेगा, पर इससे कोई समाधान नहीं होता : हम ऐसी कसौटी चाहते हैं जिससे सच्चे और झूठे दावों की पहिचान हो सके। इसके आलावा, यदि यह मान भी लिया जाए कि एक आदमी को कोई अनुभव हुआ है जिसे वह “ईश्वरीय प्रकाश” कहता है, तो अन्य लोग किस आधार पर उसपर विश्वास करें ? जो आपको इल्हाम लगता है वह मुझे किंवदन्ती मात्र लगता है।

“पवित्र ग्रन्थ से मुझे इल्हाम हुआ कि ‘...’” यहाँ भी कथित इल्हाम ईश्वर से ही हुआ, पर ऐसा दिव्य दर्शन के रूप में या वाणी के रूप में नहीं बल्कि पुस्तक से हुआ। पर प्रश्न फिर वही उठते हैं। यह कैसे मालूम कि यह पुस्तक पवित्र है ? (पवित्र होने में यह तो कम से कम निहित है ही कि उसके वाक्य सत्य हैं।) किसी पुस्तक के लेखक का यह कथन कि उसमें सत्य कहा गया है या उसके वचन कभी मिथ्या नहीं हो सकते, उसके दावे को पुष्ट नहीं करता। मैं भी यह दावा कर सकता हूँ कि मैं जो कुछ कहता हूँ वह सत्य है, पर इससे वह सत्य नहीं हो जाता। इसके अलावा, पवित्र ग्रन्थ (प्रकाशना, श्रुति) होने के दावेदार बाइबिल, कुरान तथा अनेक कृतियाँ हैं। हम कैसे जाने कि यदि इन विभिन्न दावेदारों में से कोई सच्चा है तो वह कौन है ? यदि दावे ऐसे किए जाते हैं कि इन्द्रियानुभव या तर्कबुद्धि उनकी पुष्टि कर सकती है, तो उनकी सत्यता में विश्वास हम उसके कारण करते हैं, न कि इस कारण कि सबधित ग्रन्थ स्वयं उन्हें सत्य कहता है। परन्तु यदि, जैसा कि बहुधा होता है, दावे ऐसे किए जाते हैं कि उनका हम कदापि सत्यापन न कर सकें, तो हम कभी भी उनमें से किसी एक को सच्ची प्रकाशना या श्रुति के रूप में कैसे चुन सकेंगे ?

६. आस्था - ज्ञान का स्रोत होने का दावा करनेवाली एक और चीज है आस्था, जो कि कुछ-कुछ पिछले स्रोत की तरह है। “मैं ऐसा आस्था से जानता हूँ”; “मेरी इसमें आस्था है, इसलिए यह अवश्य सत्य है”; “मैं आस्था के कारण इसमें विश्वास करता हूँ, और यह आस्था मुझे ज्ञान प्रदान करती है।”

अतः प्रज्ञा और श्रुति के दावों में जो कठिनाई पाई गई थी वही यहाँ भी है। लोग विभिन्न बातों में आस्था रखते हैं, और आस्था के द्वारा जिन बातों को जानने का वे दावा करते हैं वे प्रायः परस्पर विरोधी होती हैं। एक आदमी आस्था से यह जानने का दावा करता है कि ईसा ईश्वर का पुत्र था और दूसरा आस्था से ही यह जानने का दावा करता है कि ईसा एक मनुष्य मात्र था और कि सच्चा मसीहा अभी आएगा। यदि आस्था इस दावे का एकमात्र आधार है तो वही चीज जो पहले दावे को प्रमाणित करती है (यानी इस आस्था का होना कि यह सत्य है) दूसरे को भी प्रमाणित करती है। और इसके बावजूद, दोनों सत्य नहीं हो सकते, क्योंकि वे परस्पर व्याघाती हैं। निश्चय ही, इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि दोनों में से कोई भी सत्य नहीं है, बल्कि केवल यह निकलता है कि आस्था से उनमें से किसी का भी ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि यदि किसी एक का होता है तो दूसरे का भी होता है जो कि उसका व्याघाती है।

दैनिक जीवन में हम प्रायः अवश्य ही इस तरह की बात कहते हैं जैसे “मेरी उसमें आस्था है”, जिसका अर्थ लगभग वही होता है जो “मेरा उसमें विश्वास है” का है। किसीका किसीमें इतनी तरह विश्वास होना और इस अर्थ में उसमें “आस्था रखना” बिल्कुल उचित हो सकता है। परन्तु, सवाल यह है कि वह उचित किस वजह से है? यदि किसीको बिल्कुल शून्य में आस्था है, यानी किसी आदमी के बारे में कुछ भी जाने बगैर उसमें आस्था है, तो इसका बिल्कुल कोई औचित्य नहीं है। टेलीफोन-डाइरेक्टरी को उठाकर किसी भी निरे अजनबी का नाम चुनकर यह कहने में कोई भी बुद्धिमानी नहीं है कि “मेरी उसमें आस्था है।” परन्तु किसी आदमी में आस्था प्रायः उसके पिछले इतिहास के आधार पर उचित हो सकती है। इस बात का कि वह ईमानदार और विश्वसनीय है, हमारे पास अच्छा प्रमाण हो सकता है। परन्तु, यह प्रमाण “आस्था रखने” से नहीं आता बल्कि उसके व्यवहार को विशेषण बठिन

परिस्थितियों में देखने से, तथा ऐसी विभिन्न परिस्थितियों में वह क्या करता है, इस पर बारीकी से ध्यान देने से आता है। काफी लंबे समय के अनुभव से यह जाना जाता है कि वह कैसे व्यवहार करता है, और तब यह निष्कर्ष निकाला जाता है कि आगे आनेवाली परिस्थिति में भी उसपर भरोसा रखा जा सकेगा, जो कि एक आगमनिक अनुमान का परिणाम है। इस प्रकार विश्वसनीयता के दावे का आधार आस्था नहीं बल्कि इन्द्रियानुभव और तर्क होते हैं।

असल में, जब लोग ज्ञान के एक तरीके के रूप में केवल आस्था का सहारा लेते हैं तब कारण यह होता है कि जो वे कहते हैं उसकी सत्यता का कोई प्रमाण होता नहीं और इसके बावजूद वे भरसक यह चाहते हैं कि लोग उनकी बात का यकीन कर लें। परंतु वे प्रायः यह भूल जाते हैं कि अपने दावे को सिद्ध करने के लिए जिस चीज का वे आश्रय लेते हैं उसे, यानी आस्था को, यदि मान लिया जाए तो उनके विरोधियों के विपरीत दावे भी उससे सिद्ध हो जाएंगे। आस्था दुधारी चाकू का काम करती है। इसलिए प्रायः अंतिम उपाय के रूप में इसका आश्रय लिया भी जाता है। “आस्था” की यह परिभाषा दी गई है कि “वह किसी चीज में, जिसका कोई प्रमाण नहीं है, दृढ़ विश्वास करना है।” “दो और दो बराबर चार” या “पृथ्वी गोल है” में आस्था होने की बात कोई नहीं कहता। आस्था की बात हम केवल तभी करते हैं जब प्रमाण के स्थान पर हम भावना को प्रतिष्ठित करना चाहते हैं।^१ परंतु यदि आस्था एक भावना है—प्रमाण के अभाव में किसी चीज में विश्वास करने की अभिवृत्ति—तो आस्था ज्ञान का स्रोत नहीं हो सकती। किसी विश्वास के प्रति आपकी नया भावना या अभिवृत्ति है, और वह विश्वास सत्य है या नहीं, ये दो बिस्कुल ही भिन्न बातें हैं। इन्हें एक-दूसरी से उलझाना मूर्खता है।

८. ज्ञान क्या है ?

ज्ञान का स्रोत होने का दावा करनेवाली कुछ चीजों की जाँच कर लेने के बाद अब हम इस प्रश्न को लेते हैं कि ज्ञान क्या है, अथवा, दूसरे शब्दों में, किसी चीज को जानना क्या होता है ?

१. बर्ट्रैंड रसेल, दामन सोमार्थी इन एथिक्स ऐंड पॉलिटिक्स, पृ० २१५।

“जानना” शब्द जरा पेचीदा है। इसका सदैव एक ही तरह से प्रयोग नहीं होता। इसके कुछ मुख्य प्रयोग यहाँ दिए जाते हैं :

१ कभी कभी जब हम जानने की बात करते हैं तब हमारा मतलब किसी तरह के परिचय से होता है। उदाहरणार्थ, “क्या आप मोहन को जानते हैं ?” का अर्थ लगभग वही है जो “क्या आप मोहन से परिचित हैं ?” (क्या आप उससे मिल चुके हैं ? इत्यादि) का है। आप उसे जान सकते हैं, यानी उससे परिचित हो सकते हैं, और हो सकता है कि उसके बारे में आप अधिक न जानते हो। और आप शायद किसीके बारे में बहुत कुछ जानते हैं, पर हो सकता है कि उसे आप न जानते हो, क्योंकि आप उससे कभी मिले नहीं। अथवा, हम पूछ सकते हैं “क्या आप उस विविन देहाती सड़क को जानते हैं जो शहर के साठ मील पश्चिम में है ?” यहाँ हम ठून्-ठून् ऊपर-वाले अर्थ में जानने की बात तो शायद ही कह पाएँगे, पर फिर भी मतलब परिचित होने से ही है क्या आप वहाँ गए हैं आपने स्वयं उसे देखा है ? आप उो जाने बगैर, उससे परिचित हुए बगर, यह जान सकते हैं कि उसका अस्तित्व है। यदि आपने योसीमिटी प्रपात देखा है तो आप उसे जानते हैं (उससे परिचित हैं), हालांकि हो सकता है कि आप उसे इस रूप में न जानते हो और फिर भी विश्वकोश पढ़कर आप उसके बारे में अनेक तथ्य जानते हो।

२ कभी-कभी (किसी काम को) करना जानने की बात कही जाती है : क्या आप घुड़सवारी जानते हैं , क्या आप जानते हैं कि झालने का लोहा कैसे इस्तेमाल किया जाता है ? करना, जानना एक योग्यता है—हम घुड़सवारी जानते हैं यदि हमारे अदर घोड़े पर सवार होने की योग्यता है, और हम बान की परीक्षा कि हमारे अदर यह योग्यता है, यह है कि उपयुक्त परिस्थिति में हम सवधित क्रिया को कर सकते हैं या नहीं। यदि आप मने घोड़े की पीठ पर बिठा दें, तो जल्दी ही आपको मेरे इस दावे की सचाई का पता चल जाएगा कि मैं घुड़सवारी जानता हूँ।

३ परंतु “जानना” शब्द का सबसे अधिक प्रयोग प्रतिज्ञप्ति-सवधी अर्थ में किया जाता है, और इसी से हमारा मुख्य सवध है ‘मैं जानता हूँ कि ’’। यहाँ ‘कि’ के बाद एक प्रतिज्ञप्ति होती है ‘मैं जानता हूँ कि मैं इस समय एक बिनाश पड़ रहा हूँ’, ‘मैं जानता हूँ कि मैं एक भारतीय

नागरिक हैं" इत्यादि। "जानना" क इस अर्थ और पिछले अर्थों के बीच कुछ संबंध है। हम मोहन के बारे में कुछ बातें जाने बिना (यानी यह जाने बिना कि उसके बारे में कुछ प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य हैं) उससे परिचित नहीं हो सकते, और यह बात समझ में आना मुश्किल है कि कोई तैरने के बारे में कुछ सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ जान बिना, यानी यह जाने बिना कि पानी में होने पर हाथ-पैरों की क्या हरकतें करनी चाहिए, तैरना कैसे ज न सकता है। (परन्तु कुत्ता तैरना जानता है हालांकि अनुमानतः वह तैरने के बारे में कोई प्रतिज्ञप्ति नहीं जानता। फिर भी, हो सकता है कि एक आदमी एक देहाती इलाके से अत्यधिक परिचय रखता हो, लेकिन उसके बारे में उतने तथ्य भी न जानता हो जितना वह व्यक्ति जो वहाँ तो कभी न गया हो पर अन्य स्रोतों से वहाँ के बारे में सूचनाएँ प्राप्त करता रहा हो। एक आदमी, जो अच्छी तरह से तैरना जानता है, शायद तैरने के ऊपर पुस्तिका लिखने में समर्थ न हो सके। यह जरूरी नहीं है कि एक अच्छा घुड़सवार घोड़ों के बारे में उतने तथ्य जाने जितने वह पशु-मनोविज्ञानी जो घोड़ों के बारे में पुस्तकें लिखता है, पर घुड़सवारी नहीं जानता।

इस तीसरे और सबसे महत्वपूर्ण अर्थ में जानने की क्या शक्त है ? "प" अक्षर को किसी भी प्रतिज्ञप्ति का प्रतीक मानते हुए, यह पूछा जा सकता है कि किन शर्तों के पूरी होने पर कोई सच्चाई के साथ यह कह सकता है कि वह प को जानता है ? आखिर, बहुत-से लोग ऐसे होते हैं जो किसी बात को जानने का दावा करते हैं, पर जानते नहीं हैं। तो कोई कैसे जानने के सही दावों को झूठे दावों से अलग करे ?

(अ) प अनिवार्यतः सत्य हो। जैसे ही आपको यह विश्वास करने के लिए कोई हेतु मिल जाता है कि एक प्रतिज्ञप्ति सत्य नहीं है, वैसे ही किसी आदमी का उसे जानने का दावा झूठा हो जाता है : यदि प सत्य नहीं है तो अप प को नहीं जान सकते। यदि मैं कहूँ कि "मैं प को जानता हूँ, पर प सत्य नहीं है", तो मेरा कथन स्वतोव्याघाती है, क्योंकि प को जानने में एक अग के रूप में यह बात भी शामिल है कि प सत्य हो। उसी प्रकार यदि मैं कहूँ कि "वह प को जानता है, पर प सत्य नहीं है", तो यह भी स्वतोव्याघाती है। ऐसा ही सबना है कि मैंने समझा हो कि मैं प को जानता हूँ ; परन्तु यदि प असत्य है तो मैं वस्तुतः उसे जानता नहीं। मैंने केवल सोचा ही

है कि मैं उसे जानता हूँ । इसके बावजूद यदि मैं प को जानने का दावा करूँ और यह भी मानूँ कि प असत्य है, तो श्रोता यही निष्कर्ष निकालेंगे कि मुझे 'जानना' शब्द का सही प्रयोग अभी तक नहीं आया । यह बात हमारी पिछली चर्चा में पहले से निहित है, क्योंकि जब आप प को जानते हैं तब वह क्या चीज है जो आप प के बारे में जानते हैं ? अवश्य ही यह कि प सत्य है । यह कथन ही बात खोल देता है : प को जानना यह जानना है कि प सत्य है ।

इस दृष्टि से "जानना" अन्य क्रियाओं से, जैसे "विश्वास करना" "जिज्ञासा या शक करना", "आशा करना" इत्यादि से भिन्न है । शायद मुझे शक हो कि प सत्य है और हो प असत्य । मैं यह विश्वास कर सकता हूँ कि प सत्य है, हालाँकि प शायद असत्य हो । मैं चाह सकता हूँ कि प सत्य हो, जबकि हो वह वस्तुनः असत्य, इत्यादि । विश्वास करना, चाहना, जिज्ञासा करना, आशा करना इत्यादि सब मानसिक अवस्थाएँ (घटना-अवस्थाएँ और चीज-अवस्थाएँ) हैं । यदि आप मुझे बताएँ कि आप किसी चीज में विश्वास करते हैं, तो मैं जानता हूँ कि आप किसी मानसिक अवस्था में—विश्वास की अवस्था में—हैं परंतु मुझे इस बारे में कोई निष्कर्ष निकालने का अधिकार नहीं मिल जाता कि जो आप विश्वास करते हैं वह सत्य है । पर जब तक प सत्य न हो तब तक मुझे यह कहने का अधिकार नहीं है कि आप प को जानते हैं । जिज्ञासा करना, विश्वास करना, और सदेह करना के विपरीत जानना एक मानसिक अवस्था मात्र नहीं : इसके लिए यह जरूरी है कि जिस प्रतिज्ञप्ति को जानने का आपका दावा है वह सत्य हो । इस प्रकार, जब आप किसी उपन्यास में यह पढ़ते हैं कि "उसे दृढ़ विश्वास था कि उसे असाध्य बीमारी है", तब आप यह निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि उसे असाध्य बीमारी थी, पर जब आप पढ़ते हैं कि "वह जानती थी कि उसे असाध्य बीमारी है" तब आपको यह निष्कर्ष निकालने का अधिकार है तथा उस दशा में लेखक पर असंगति का आरोप लगाने का अधिकार है यदि बाद में यह पता चले कि उसकी बीमारी असाध्य चिन्तुल ही नहीं थी ।

परंतु सत्य होने की शर्त आवश्यक होने पर भी पर्याप्त नहीं है । उदाहरणार्थ, नाभिवीय भौतिकी में असत्य सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी हैं जिनके

सत्य होने का ज्ञान आपको और हमे, यदि हम उम क्षेत्र के विशेषज्ञ नहीं है तो, नहीं है। परंतु, उनके सत्य होने मे यह बात निहित नहीं है कि हम उन्हें सत्य जानते है। और यदि हमने सागर के तल में जाकर स्वयं देखा होता तो अनेक ऐसी सत्य बातें हैं जिनका हमने वहाँ की वनस्पतियों और वहाँ के जीवो के बारे मे कथन किया होता। परंतु, इस समय यद्यपि हम उनके बारे मे बहुत-से कथन ऐसे कर सकते है जो सत्य हों, तथापि हम नहीं जान सकते कि वे सत्य हैं। तो फिर और क्या चाहिए ?

(ब) न केवल प सत्य हो अपितु हमें विश्वास भी हो गि प सत्य है। इसे "विपयिनिष्ठ वार्त" कहा जा सकता है : प के प्रति हमारी एक अभिवृत्ति होनी चाहिए—प के बारे में कुतहल या अटकल मात्र की नहीं बल्कि इस निश्चयात्मक विश्वास की कि प सत्य है। "मैं जानता हूँ कि प सत्य है; परंतु मैं ऐसा विश्वास नहीं करता" कहना न केवल बहुत विचित्र लगेगा बल्कि इससे सुननेवालों का यह निष्कर्ष निकालना भी उचित होगा कि हमें "जानना" शब्द का सही प्रयोग करना अभी तक नहीं आता। बहुत-से ऐसे कथन हो सकते है जिनमें आप विश्वास करते हैं पर जिन्हें आप सत्य नहीं जानते, परंतु ऐसे कोई कथन नहीं हो सकते जिन्हें आप सत्य जानते हों पर जिनपर आप विश्वास नहीं करते, क्योंकि विश्वास करना जानने का एक अंग (परिभाषक विशेषता) है।

"मैं प को जानता हूँ" मे "मैं प मे विश्वास करता हूँ" निहित है, तथा वह प को जानता है" मे "वह प मे विश्वास करता है" निहित है, क्योंकि विश्वास करना जानने की एक परिभाषक विशेषता है। परंतु, प मे विश्वास प के सत्य होने की एक परिभाषक विशेषता नहीं है : प सत्य हो सकता है हालांकि न यह, न मैं और न कोई अन्य व्यक्ति उसमे विश्वास करता हो। (पृथ्वी तब भी गोल थी जब कोई उसके गोल होने मे विश्वास नहीं करता था।) "उसका प मे विश्वास था (अर्थात् उसके सत्य होने मे विश्वास था), पर प सत्य नहीं है" कहने मे कोई भी व्याघात नहीं है। वास्तव मे, हम इन तरह की बातें हर समय कहते ही रहते है : "उसका विश्वास है कि लोग उसे सता रहे है, पर निश्चय ही यह सत्य नहीं है।" यहाँ काफी नाराजगी की जरूरत है, क्योंकि "उसका ऐसा विश्वास है पर यह सत्य नहीं है" अथवा "यह सत्य है पर उसका इसमे विश्वास नहीं है" कहने मे तो कोई

व्याघात नहीं है, परन्तु 'यह सत्य है पर मैं इसमें विश्वास नहीं करता' कहने में व्याघात भले ही न हो लेकिन कम-से-कम वेतुकापन बहुत है। अवश्य ही कोई मजाक में या जान-बूझकर झूठ बोलने में ऐसा कह सकता है। परन्तु यदि मैं ईमानदारी से ऐसा कहूँ तो ? तब यह वेतुका ही नहीं बल्कि स्वतोव्याघाती होगा, क्योंकि उम दशा में मेरे कथन का यह मतलब होगा : कि मैं ऐसा कहता हूँ और विश्वास करता हूँ, फिर भी मैं विश्वास नहीं करता—और यह बादवाला अर्थ 'विश्वास करता हूँ और फिर भी मैं विश्वास नहीं करता' मेरे कथन को स्वतोव्याघाती बना देगा।

१. यह सत्य है, पर मैं विश्वास नहीं करता।

२. मैं कहता हूँ कि यह सत्य है, पर मैं विश्वास नहीं करता।

३. मैं ईमानदारी से कहता हूँ कि यह सत्य है, पर मैं विश्वास नहीं करता।

४ मैं यह कहता और विश्वास करता हूँ, पर मैं विश्वास नहीं करता।

१ के बारे में कोई कठिनाई नहीं है : निस्सन्देह असत्य सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी हैं जिनमें मैं विश्वास नहीं करता, भले ही कारण केवल यह हो कि मैंने उनके बारे में कभी सुना नहीं। २ के बारे में भी कोई कठिनाई नहीं है—हो सकता है कि मैं झूठ बोल रहा हूँ या मजाक कर रहा हूँ। कठिनाई ३ से शुरू होती है, क्योंकि उसे ईमानदारी के साथ कहने का मतलब यह है कि जो मैं कहता हूँ उसपर विश्वास भी अवश्य करता हूँ। यह बात ४ में और भी स्पष्ट हो जाती है, जिसमें कि 'ईमानदारी से' का अर्थ खोलकर बता दिया गया है और यही हमें व्याघात मिलता है : उसमें विश्वास करता हूँ पर उसमें विश्वास नहीं करता।

फिर भी, इस दूसरी शर्त को लेकर हमारे मन में कुछ सन्देह हो सकते हैं। विश्वास की विभिन्न मात्राएँ होती हैं जो कि घटते-घटते सदेह में बदल जाती हैं और अतः अविश्वास में पहुँच जाती हैं। हम कह सकते हैं, 'मैं इसमें विश्वास करता हूँ पर बहुत पक्का नहीं।' शर्त की पूर्ति के लिए उसमें कितना पक्का विश्वास होना आवश्यक है ? क्या विश्वास करना वस्तुतः बिल्कुल जरूरी है ? चूंकि प्रतिज्ञप्ति सत्य है, इसलिए क्या हम उसे सचमुच विश्वास किए बिना नहीं जान सकते ? 'मैं जानता हूँ कि मैंने अभी-अभी एक ताछ का इनाम जीता है, पर फिर भी मुझे विश्वास नहीं

होता ।” परन्तु यह बादवाली बात प्रायः प्रभाव उत्पन्न करने के लिए कही जाती है : हमें विश्वास अवश्य होता है (अन्यथा हमें उतना आश्चर्य न हुआ होता), लेकिन फिर भी हमारे लिए उसपर विश्वास करना बहुत कठिन होता है ; अथवा हमें उसपर विश्वास तो होता है (हम जानते हैं कि यह सत्य है), पर अभी हम उसे पचा नहीं पाए, उसके प्रति हमारी वह भावना नहीं बन पाई जो सामान्यतः तब होती है जब हम किसी चीज पर विश्वास करते हैं (हमारी भावनाओं का अभी हमारे विश्वास से मेल नहीं बैठा है) । ‘मैं जानता हूँ कि पृथ्वी चपटी नहीं है, पर फिर भी मैं इसपर विश्वास नहीं कर पा रहा हूँ’ — लेकिन अब “विश्वास” का अर्थ बदलकर “मेरी अपने अन्य विश्वासों के प्रति जो भावना है वह इसके प्रति पैदा नहीं हो पा रही है” हो गया है । अथवा : परीक्षा में सभी प्रश्नों के उत्तर मैं जानता हूँ, पर हो सकता है कि मैं यह विश्वास न हो रहा हो कि मैं उन्हें जानता हूँ — अर्थात् हो सकता है कि इस बात में मुझे अधिक भरोसा न हो कि मैं उन्हें जानता हूँ । परन्तु यह मामला कुछ पेचीदा है : जब मुझे इस बात में अधिक भरोसा नहीं होता कि मैं उन्हें जानता हूँ तब बात यह नहीं है कि मैं उनमें (उत्तरों में) विश्वास नहीं करता, बल्कि यह है कि मैं यह नहीं जानता कि मैं उन्हें दे सकना हूँ । उत्तरों को जानने में यह बात शामिल है कि मैं उत्तर देने में समर्थ हूँ, और इस विश्वास में कि मैं उन्हें जानता हूँ, यह विश्वास शामिल है कि मैं उन्हें दे सकता हूँ । परन्तु उन्हें जानने में यह विश्वास शामिल नहीं है कि मैं उन्हें दे सकता हूँ । इन दो बातों को हमें उलझाना नहीं चाहिए : उत्तरों को जानना या उत्तरों में विश्वास करना अलग बात है और यह जानना या यह विश्वास करना अलग बात कि मैं उत्तरों को दे सकता हूँ ।

विश्वास में मात्रा-भेद होने के बावजूद आलंकारिक अर्थ को छोड़कर किसी भी अर्थ में यह कहना बिल्कुल ही बेतुका होगा कि “मैं प को जानता हूँ, पर मैं प में विश्वास नहीं करता” । यदि कोई यह कहता घूमता फिरे कि “मैं जानता हूँ कि कुत्तों के चार पैर होने हैं पर इसपर मैं विश्वास नहीं करता” तथा “मैं जानता हूँ कि $2+2=4$ होना है पर मैं इसपर विश्वास नहीं करता”, तो उसपर यह आरोप लगाया जा सकता है कि उसने अभी हमारी भाषा के “जानना” शब्द का अर्थ नहीं सीखा । यह आरोप

बंसा ही है जैसा तब लगाया जाएगा जब वह किसी ऐसी प्रतिज्ञप्ति को जानने का दावा करे जिसे वह असत्य मानता है। तो फिर इन सशोधनों के साथ हमारी दूसरी शर्त कायम रहेगी।

अब हम जानने की दो शर्तों की चर्चा कर चुके हैं, जिनमें से एक "विषयनिष्ठ" है (प को सत्य होना चाहिए) और एक 'विषयनिष्ठ' है (प में विश्वास होना चाहिए)। क्या ये पर्याप्त हैं ? यदि आप एक चीज में विश्वास करते हैं और यदि जिस चीज में आप विश्वास करते हैं वह सत्य है, तो क्या यह कहा जा सकता है कि आप उसे जानते हैं ? यदि हाँ, तो ज्ञान की यह सीधी-सी परिभाषा होगी कि वह सच्चा विश्व है, और बात यही समाप्त हो जाएगी।

परन्तु, दुर्भाग्य यह है कि परिस्थिति इतनी सीधी नहीं है। सच्चा विश्वास अभी ज्ञान नहीं है। एक प्रतिज्ञप्ति सत्य हो सकती है, और आप उसी सत्यता में विश्वास भी कर सकते हैं, और फिर भी हो सकता है कि आप उसे सत्य न जानें। मान लीजिए, आप विश्वास करते हैं कि मंगल-ग्रह में चेतन प्राणी हैं, और मान लीजिए कि कालांतर में पृथ्वी के अन्विक्ष-यानियों के वहाँ उतर जाने के बाद आपका विश्वास सत्य निकलता है। जिस समय आपने मंगल में चेतन प्राणियों के होने की बात कही थी उस समय वह सत्य थी और उस समय आपका उसमें विश्वास भी था, पर क्या उस समय आप उसको सत्य जानते थे ? निश्चय ही नहीं, हम ऐसा कहना चाहेंगे, आप उस समय ऐसा जानने की स्थिति में थे ही नहीं। वह तो एक सही अटकल थी। यदि आपके पास उसके सत्य होने का कुछ प्रमाण हुआ भी होता, तो भी उस समय आप नहीं जानते थे कि बात सत्य है। इसलिए एक सही अटकल को ज्ञान से अलग रखने के लिए कोई और शर्त चाहिए।

हर हालत में हमें इस बात का शक होना ही था कि "ज्ञान सत्य विश्वास है" पर्याप्त नहीं है। किसी ऐसी बात को सोचिए जिसके बारे में कोई अभी कुछ नहीं जानता, जैसे यह कि किसी दूरस्थ तारे की परिक्रमा कुछ ग्रह कर रहे हैं। यह सोचिए कि ऐसे वास्तव में एक हजार ग्रह हैं। अथवा यह विचार कीजिए कि एक सिक्के को सौ बार उछालने पर वह चित होगा या पट। आप यह अटकल लगा सकते हैं कि सभी बार वह चित गिरेगा और हम मान लेते हैं कि आपकी ५० प्रतिशत अटकलें सही हैं। अब, यदि आप

उस तरह के आदमी है जो अपनी प्रत्येक बात पर झट विश्वास कर लेता है, तो आप वस्तुतः यह विश्वास करेंगे कि आपकी सब अटकलें सही हैं। परंतु चाहे आपका विश्वास कितना ही पक्का क्यों न हो, आप निश्चय ही यह नहीं जानते कि जिन ५० प्रतिशत बार आपकी अटकलें सही हैं उनमें सिक्का चित होगा या पट। किसी का ज्ञान महज इसलिए अधिक नहीं होता कि उसका अपने ही विश्वासों के ऊपर दूसरों की अपेक्षा अधिक भरोसा है। ज्ञान विश्वास के पक्के होने पर नहीं बल्कि इस बात पर निर्भर होता है कि विश्वास करने के लिए आपके पास क्या आधार हैं, क्या हेतु हैं। अब हम तीसरी शर्त बताते हैं।

(स) आपके पास प के लिए प्रमाण (प में विश्वास करने का हेतु) होना चाहिए। जब आपने यह अटकलें लगाई थीं कि सिक्के को उछालने से कितनी बार वह चित होगा, अब आपके पास यह विश्वास करने के लिए कोई हेतु नहीं था कि आपकी अटकलें सही होंगी, और इसलिए आप जानते नहीं थे। परंतु, जब हर बार आपने सिक्के को उछालकर गौर से गिरते देखा और पाया कि वह चित है या पट, तब आपने जाना। इस बार वह चित है, इस बार पट है इत्यादि का आपके पास अपनी इन्द्रियों का साक्ष्य है तथा साथ ही आस-पास के अन्य दर्शकों का भी, और यदि आप फोटो खिंचवाना चाहें तो उसका भी। इसी प्रकार, यदि आप आज सूर्यास्त के समय आकाश के लाल रहने के आधार पर बल मौसम के सुहावने रहने की भविष्यवाणी करते हैं तो अभी आप जानते नहीं हैं कि यह भविष्यवाणी सत्य निकलेगी। उसमें विश्वास करने का आपके पास (साक्ष्य) कुछ हेतु है, पर पक्का विश्वास आप नहीं कर सकते। लेकिन जब आप बल बाहर निकालेंगे और स्वयं देखेंगे कि मौसम कैसा है, तब आप पक्का जान लेंगे। जब बल होगा तब आपके सामने पूरा प्रमाण आ जाएगा, जो आज रात आपके पास नहीं है। बल पूरा प्रमाण मिल जाएगा, आज रात आप सीखी हुई बातों के आधार पर अटकलें ही लगा रहे हैं, ज्ञान आपको नहीं है।

तो, यह हमारी तीसरी शर्त है—प्रमाण या साक्ष्य। पर अब कठिनाई शुरू होती है। प्रमाण कितना हो? “कुछ प्रमाण” कहने में काम नहीं चलेगा। इस बात का कुछ प्रमाण हो सकता है कि बल धूप रहेगी, पर अभी आप इस बात को जानते नहीं। “जितना भी प्रमाण मिल सकता है यह

सारा" कहे तो कंसा होगा ? इससे भी काम नहीं चलेगा । इस समय जितना प्रमाण उपलब्ध हो सकता है वह सारा शायद पर्याप्त न हो । दूसरे ग्रहों में चेतन प्राणी है या नहीं, यह जानने के लिए इस समय जितना प्रमाण उपलब्ध है वह बिल्कुल ही कम है । सप्रति उपलब्ध सारे प्रमाण की जाँच कर लेने के बाद भी हम नहीं जानते ।

"इतना पर्याप्त प्रमाण कि विश्वास करने के लिए हमें अच्छा हेतु मिल जाए" कहे तो ? परंतु पर्याप्त कितना प्रमाण है ? हो सकता है कि मैं किसी को कई वर्षों से जानता होऊँ और मैंने उसे पूरे समय बिल्कुल ईमानदार पाया हो । व्यवहारतः किसी भी कसौटी के अनुसार यह इस बात का अच्छा प्रमाण माना जाएगा कि अगली बार भी वह ईमानदार रहेगा, पर फिर भी शायद वह न रहे । मान लीजिए कि अगली बार वह किसीका बटुआ मार देता है । मेरे पास यह विश्वास करने का अच्छा हेतु था कि वह ईमानदार रहेगा पर इसके बावजूद मैं जानता नहीं था कि वह ईमानदार रहेगा, क्योंकि यह सत्य नहीं था । हम सभी ऐसे उदाहरणों से परिचित हैं जिनमें किसीके पास किसी प्रतिज्ञा पर विश्वास करने का अच्छा हेतु था पर इसके बावजूद वह प्रतिज्ञा मिथ्या निकली ।

तो फिर पर्याप्त क्या है ? अब हमें यह कहने का लोभ हो रहा है कि "पूरा प्रमाण—जितना भी प्रमाण संभव है, वह सारा" । परंतु यदि हम ऐसा कहते हैं तो यह भी हमें फौरन ही समझ ले कि ऐसी प्रतिज्ञाएँ बहुत ही कम हैं जिनकी सत्यता को जानने का हम दावा कर सकें । दैनिक जीवन में थोड़ा-सा भी सकोच प्रकट किए बिना जिन प्रतिज्ञाओं को जानने का हम दावा करते हैं, उनमें से अधिकतर ऐसी हैं जिन्हें हम कसौटी के अनुसार हम जानते नहीं । उदाहरणार्थ, हम कहते हैं, "मैं जानता हूँ कि यदि मैं इस पेसिल को छोड़ दूँ तो यह गिर जायेगी", और इसमें हमें थोड़ा भी सकोच नहीं होता । परंतु शायद हमारे पास उत्तम प्रमाण के होते हुए भी (पेंसिल और अन्य चीजें छोड़ दिए जाने पर हमेशा गिरी हैं) पूरा प्रमाण नहीं है, क्योंकि हमने इस बार उसके छोड़ दिए जाने का परिणाम अभी नहीं देखा है । इससे भी अधिक साफ़ एक और उदाहरण लीजिए हम कहते हैं, "मैं जानता हूँ कि इस समय मेरे आगे एक पुस्तक है", पर इस पथन की सचाई के निर्धारण के लिए जिनमें भी प्रमाण संभव हैं वे एक-एक करके हमने नहीं

किए है हमने उस चीज को (जिसे हम पुस्तक समझ रहे हैं) सब कोणों से नहीं जाँचा है (और चूँकि कोणों की संख्या अनंत है इसलिए कौन जाँच सकेगा ?), और यदि हमने उसकी ओर लगातार आधे घंटे तक भी देखा हो तो भी हमने सौ घंटों तक, या एक लाख घंटों तक उसकी ओर नहीं देखा । और फिर भी, ऐसा लगेगा कि (हालाँकि, जैसा कि हम देखेंगे, कुछ लोगों ने इसका प्रतिवाद किया है) यदि एक प्रेक्षण से प्रमाण मिलता है तो एक हजार प्रेक्षणों से और भी प्रमाण मिलेगा—और प्रमाण का सचय कब पूरा हो सकेगा ? अथवा, हम कहते हैं, “मैं जानता हूँ कि गोपाल का मकान कोने पर है—मैं जिंदगीभर उस मुहल्ले में रहा हूँ, मैंने वह मकान हजारों-लाखों बार देखा है, इसलिए मुझे जानना ही चाहिए”, हालाँकि निश्चय ही हमारे पास “सारा प्रमाण जो संभव है” नहीं है । पर हम कैसे जान सकते हैं क्योंकि प्रमाण का सचय कभी समाप्त होता नहीं दिखाई देता ? चाहे जितना ही अधिक प्रमाण हमारे पास हो, इस बात की सदैव संभावना रहेगी कि उससे अधिक हमें मिल सकता है—दैनिक जीवन में हम यह विश्वास नहीं करते कि हमें और चाहिए । एक सीमा के बाद हम उसे आवश्यक नहीं मानते, पर यदि हम चाहते हैं तो सदैव और अधिक प्राप्त कर सकते हैं ।

पर हम अपनी परिभाषा पर जमे रह सकते हैं और कह सकते हैं कि दैनिक जीवन में जिन प्रतिज्ञप्तियों को जानने का दावा हम करते हैं उनमें से अधिकतर को हम वास्तव में जानते नहीं हैं । शायद मैं नहीं जानता कि यह मेरे आगे एक किताब है, कि इस समय मैं घर के बाहर नहीं निकल रहा हूँ, कि इस समय मैं हिंदी में लिखे वाक्य पढ़ रहा हूँ, अथवा यह कि दुनिया में और भी लोग हैं । लेकिन यह तो कुछ विस्मयकारी दावा है और इसका औचित्य सिद्ध करने की जरूरत है । हम सब पक्का विश्वास करते हैं कि हम इन चीजों को जानते हैं : हम प्रतिदिन इनके आधार पर काम करते हैं, और यदि हमें दर्शन की कक्षा के बाहर पूछा जाए कि हम इन्हें जानते हैं या नहीं, तो हम बिना संकोच “हाँ” कहेंगे । निश्चय ही, “जानना” की ऐसी परिभाषा को हम स्वीकार नहीं कर सकते जो ज्ञान का अस्तित्व ही लगभग मिटा दे । पर ऐसी परिभाषा के अलावा विकल्प ही क्या है ?

“शायद सारा प्रमाण”, “पूरा प्रमाण” इत्यादि कहने की नीयत नहीं आएगी । हमें अधिक से अधिक यह कहने की जरूरत है कि “प्रमाण पर्याप्त

हो ।” पर प्रमाण पर्याप्त कब होता है ? क्या “जितना भी प्रमाण कभी मिल सकता है वह सारा” से कम कोई प्रमाण पर्याप्त है ? अच्छा, तो क्या यह कहा जाय कि “‘पर्याप्त’ का मतलब है उतना जिससे हम जान सकें ?” परन्तु, हमारी परिभाषा में यह छोटी-सी वृद्धि उसमें चक्रवर्ता ले आती है । हम “जानना” की परिभाषा बताने का प्रयत्न कर रहे हैं और ऐसा करने में हम “उतना जिससे हम जान सकें” का प्रयोग नहीं कर सकते, क्योंकि इसका जो अंतिम शब्द है— “जान सकें”— उसी की तो हम परिभाषा बताने की कोशिश कर रहे हैं । और यदि इसे हम निकाल देते हैं तो हमारी समस्या पूर्ववत् बनी रहती है : कितना प्रमाण पर्याप्त है ? यदि संपूर्ण प्रमाण से कम उपलब्ध हो तो क्या वह पर्याप्त है ? यदि संपूर्ण प्रमाण उपलब्ध न हो, बल्कि उसका केवल ९९ ९९ प्रतिशत हो, तो क्या शेष ०.१ प्रतिशत उसके विरुद्ध नहीं हो सकता, जिससे हमें यह निष्कर्ष निकालना पड़े कि संचित प्रतिज्ञप्ति शायद सत्य बिल्कुल है ही नहीं और इसलिए उसे हम नहीं जानते ? ऐसा, निश्चय ही, अनेक बार हो चुका है कि जिस बात को हम सोचते रहे कि हम जानते हैं, बल्कि शायद जिसपर हम अपनी जान तक की बाजी लगा देते, वह अंत में मिथ्या या केवल सदिग्ध निकली । पर उस दशा में हम उसे सम्मुख जानते नहीं थे . प्रमाण अच्छा था, बहुत ही जोरदार था, पर काफी अच्छा, सचमुच पर्याप्त नहीं था, क्योंकि बात (प्रतिज्ञप्ति) की सत्यता का निश्चय कराने के लिए वह पर्याप्त नहीं था । क्या हम प के पक्ष में जितना भी प्रमाण कभी हो सकता है उस संपूर्ण से कुछ कम के आधार पर प को जान सकते हैं ?

“जानना” के सबल और निर्बल अर्थ— दैनिक जीवन में हम कहते हैं कि हम जानते हैं— विश्वास या अटकल नहीं करते बल्कि जानते हैं— कि हवा से भारी चीजें गिर जाती हैं, बर्फ सफेद होती है, हम लिख-पढ़ सकते हैं, इत्यादि । यदि कोई इससे इन्कार करता है और एक के द्वारा बताया हुआ कोई तथ्य दूसरे को आश्चर्य करने के लिए पर्याप्त नहीं है, तो हमें यह आशंका हो सकती है कि समस्या शब्दिक है : यहाँ यह कि वे “जानना” को दो भिन्न अर्थों में लेते हुए बहस कर रहे हैं, क्योंकि तीसरी शर्त— प्रमाण वाली शर्त — को वे अलग-अलग रूप में ले रहे हैं ।

मान लीजिए कि मैं कहता हूँ, “मेरे दफ्तर में पुस्तकों की एक आलमारी

है" और कोई इसका प्रतिवाद करता है। मैं उत्तर देता हूँ, "मैं जानता हूँ कि मेरे दफ्तर में पुस्तकों की एक आलमारी है। मैंने स्वयं उसे वहाँ रखा था और लगातार कई वर्षों से मैं उसे वहाँ देख रहा हूँ। वास्तव में, अभी दो मिनट पहले मैंने उसे वहाँ देखा था जब मैंने उसमें से एक पुस्तक निकाली थी और दफ्तर से कक्षा में चला आया था।" अब मान लीजिए कि हम दोनों दफ्तर में जाते हैं, इधर-उधर देखते हैं और ठीक पहले की तरह आलमारी को पाते हैं। मैं कहता हूँ, "देखो, मैं जानता था कि वह यहाँ है।" वह जवाब देता है, "नहीं-नहीं, आपको उसके अभी भी वहाँ होने का विश्वास एक अच्छे हेतु से था, क्योंकि आपने उसे वहाँ पहले बार-बार देखा था तथा किसीको उसे वहाँ से हटाते देखा-सुना नहीं। पर जब आपने वह बात कही तब आप नहीं जानते थे कि वह वहाँ है, क्योंकि उस समय आप कक्षा में थे, न कि अपने दफ्तर में।"

इसका मैं यह उत्तर दे सकता हूँ; "पर जिस समय मैंने बात कही उस समय मैं अवश्य ही उसका वहाँ होना जानता था। मैं जानता इसलिए था कि (१) मुझे उसमें विश्वास था, (२) यह विश्वास अच्छे हेतुओं पर आधारित था, और (३) विश्वास सत्य था। और जब भी ये तीन शर्तें पूरी होती हों, मैं बात को ज्ञान ही कहूँगा। इसी रूप में हम अपने जीवन में प्रति दिन "जानना" शब्द का प्रयोग करते हैं। मैं उन सत्य प्रतिज्ञप्तियों को जानता हूँ जिनमें मैं अच्छे हेतु के आधार पर विश्वास करता हूँ। और जब मैंने कहा कि पुस्तकों की आलमारी अब भी मेरे दफ्तर में है तब मैंने वही ही एक प्रतिज्ञप्ति का बयान दिया।"

परंतु, अब मेरा विरोधी यह उत्तर दे सकता है: "लेकिन आप फिर भी उसे नहीं जानते थे। मैं मानता हूँ कि आपके पास उसका बयान करने के लिए अच्छा हेतु था, क्योंकि आपने किसीको उसे हटाते देखा था मुना नहीं। आपके पास अच्छा हेतु था पर पर्याप्त हेतु नहीं था। जो प्रमाण आपने दिया वह आपके मन में के मिथ्या होने के साथ भी चल सकता था और यदि वह मिथ्या था तो निश्चय ही आप नहीं जानते थे कि वह सत्य था। मान लीजिए कि आपने जानने का दावा किया और मैंने आपके दावे का विरोध किया, और हम दोनों आपके दावे में गए, और आप (और मैं भी) वहाँ

पुस्तको 'की आलमारी को न पाकर विस्मय में पड़ गए । तो क्या आपने यह जानने का फिर भी दावा किया कि वह अब भी वहाँ है ?”

“अवश्य ही नहीं । बात का मिथ्या होना सदैव किसीके उसे जानने के दावे का खडन कर देता है । यदि पुस्तको की आलमारी वहाँ न होती, तो मेरा यह कहना उचित न होता कि मैं उसका वहाँ होना जानता हूँ मेरा दावा झूठा होता ।”

“ठीक है—वह झूठा होता । परन्तु, अब कृपया इस बात पर ध्यान दीजिए कि दोनों मामलों में केवल यह अंतर है कि पहले में पुस्तको की आलमारी वहाँ थी और दूसरे में वहाँ नहीं थी । दोनों ही में प्रमाण हू-ब-हू वही था । दूसरे मामले में (जब आलमारी गायब पाई गई) यह कहने का कि पुस्तको की आलमारी अब भी वहाँ है, आपके पास ठीक वही हेतु था जो आपके पास पहले मामले में था (जब आलमारी वहाँ पाई गई) । और चूँकि दूसरे मामले में आप इस बात को नहीं जानते थे, जैसा कि आप स्वयं ही मानते हैं इसलिए पहले मामले में भी आप उसे नहीं जान सकते थे । आपका अच्छे हेतु के आधार पर उसमें विश्वास था, पर आप उसे जानते नहीं थे ।”

यहाँ मेरे विरोधी की शायद एक महत्वपूर्ण बात माननी पड़ेगी । मुझे उसमें यकीन दिला दिया है कि चूँकि दूसरे मामले में, जैसा कि मैंने स्वयं ही माना है, मैं जानता नहीं था, इसलिए पहले मामले में भी मैं जान नहीं सकता था । परन्तु बदने में मेरी भी एक महत्वपूर्ण बात माननी होगी : “दोनों ही मामलों में मेरा विश्वास एक ही था, प्रमाण दोनों में एक ही था (मैं दो मिनट पहले पुस्तको की आलमारी को देखा था, और किसीको उसे हटाते देखा या सुना नहीं था) । एकमात्र अंतर यह था कि पहले मामले में पुस्तको की आलमारी वहाँ थी और दूसरे मामले में वहाँ नहीं थी (पहले मामले में सत्य था और दूसरे मामले में असत्य) । परन्तु इसमें यह सिद्ध नहीं होना कि पहले मामले में मैं जानता नहीं था । इससे जो सिद्ध होना है वह यह है कि यद्यपि मैं गलती कर सकता था तथापि मैंने गलती नहीं की । यदि पुस्तको की आलमारी वहाँ न हुई होती तो मैं यह जानने का दावा न कर सकता होता कि वह वहाँ है, परन्तु चूँकि आलमारी वास्तव में तब भी वहाँ थी, इसलिए मैं अवश्य जानता था, हालाँकि (मेरे पास जो प्रमाण या उसके आधार पर) मैं गलती कर सकता था ।”

“हाँ, वान सत्य निकली—आप भाग्यशाली रहे। परंतु जैसा कि हम दोनों मानते हैं, सफल अटकल ज्ञान नहीं है।”

“लेकिन वह एक सफल अटकल मात्र नहीं थी। मेरे पास यह विश्वास करने के लिए बहुत ही बढ़िया हेतु था कि पुस्तकी की आलमारी तब भी वहाँ थी। इस प्रकार प्रमाणवाली शर्त पूरी थी।”

‘नहीं, वह पूरी नहीं थी। दोनों ही बार यह विश्वास करने के लिए कि आलमारी तब भी वहाँ थी, आपके पास बढ़िया प्रमाण या बहुत ही बढ़िया प्रमाण था, पर पर्याप्त प्रमाण नहीं था। लेकिन, दूसरे मामले में वह वहाँ नहीं थी, इसलिए आप जानते नहीं थे; अतः पहले मामले में भी, जिसमें आपके पास प्रमाण ठीक वही था, आप जानते नहीं थे। आपको अच्छे हेतु के आधार पर विश्वास मान था, परंतु वह पर्याप्त नहीं था। आपका हेतु पर्याप्त नहीं था, और इसलिए आपको ज्ञान नहीं था।”

अब दोनों विवादियों की जानने की कसौटी में जो अंतर है वह उभरने लगा है। मेरे अनुसार, मुझे पता पहले मामले में अवश्य ही ज्ञान था क्योंकि मेरा विश्वास बहुत बढ़िया प्रमाण पर आधारित था और सत्य भी था। मेरे विरोधी के अनुसार, पहले मामले में मुझे पता ज्ञान नहीं था क्योंकि मेरे पास प्रमाण पूरे से कम था—यात को कहते समय मैं कमरे के अंदर पुस्तकी की आलमारी को देख या छू नहीं रहा था। तो फिर, ऐसा लगता है कि मैं “जानना” की उमकी अपेक्षा कम कड़ी परिभाषा को लेकर चल रहा हूँ। मैं “जानना” का प्रयोग निर्मल अर्थ में कर रहा हूँ। इसमें मैं किसी प्रतिज्ञप्ति को तब जानता हूँ जब मैं उसमें विश्वास करता हूँ, उसमें विश्वास करने के लिए मेरे पास अच्छा हेतु होना है और वह सत्य होती है। पर वह (विरोधी) “जानना” का प्रयोग अधिक बड़ाई के साथ कर रहा है। वह इसका प्रयोग सबल अर्थ में कर रहा है, जिसमें किसी प्रतिज्ञप्ति को जानने के लिए प्रतिज्ञप्ति का सत्य होना, मेरा उसमें विश्वास होना तथा उसके पक्ष में प्रमाण का पूर्णतः निश्चायक होना आवश्यक है।

अब हम इन दो मामलों का वैपम्य दिखाते हैं :

मान लीजिए कि साधारण शरीर-परीक्षा करने के बाद डाक्टर उत्तेजित होकर मुझे बताता है कि एम-रे फोटो से प्रकट होना है कि मेरे दिल नहीं है। तो मैं उम्मेद दूँगा कि वह एक नई मशीन लाए। मैं यह बताना चाहूँगा कि

मेरे अंदर अवश्य ही एक दिल है और यह उन थोड़ी-सी वानो में से एक है जिन्हे मैं पूर्णतः निश्चयात्मक मान सकता हूँ। मैं उसे घडकते महसूस कर सकता हूँ। मैं जानता हूँ कि वह वहाँ है। इसके अलावा, यदि मेरे अंदर हृदय नहीं है तो मेरे शरीर में रक्त कैसे घूमता है ? मान लीजिए कि बाद में मेरी छाती में चोट लगती है और मेरा आपरेशन किया जाता है। तब आश्चर्यचकित होकर डाक्टर घोषणा करते हैं कि उन्होंने मेरी छाती के अंदर देखा और हृदय नहीं पाया और कि उन्होंने अन्य सभावित स्थानों को भी चीरकर देखा पर उन्हें हृदय कहीं नहीं मिला। उन्हें पक्का विश्वास है कि मेरे अंदर हृदय नहीं है। वे इस बात को समझने में अममर्थ हैं कि रक्त-संचरण कैसे हो पाता है और मेरी छाती के अंदर घडकने की आवाज क्यों होती है। परंतु वे एजमन हैं और अवश्य ही ईमानदारी के साथ कहते हैं, तथा उनके पास मेरे आन्तरिक भागों का साफ फोटो है। अब मेरी भावना क्या होगी ? क्या मैं इस बात पर डग रहूँ कि वे सब गलती पर है ? मैं समझता हूँ कि नहीं। मैं विश्वस करता हूँ कि अंत में मुझे उनके साक्ष्य को और फोटो के प्रमाण को मान लेना होगा। जिस वान को मैं इस समय पूर्णतः निश्चयात्मक समझता हूँ उसे मुझे मिथ्या मान लेना चाहिए। (जब मैं कहता हूँ कि मेरे हृदय है, तब "ज्ञानन" का प्रयोग दुर्बल अर्थ में है।)

मान लीजिए कि अभी, जब मैं इस पृष्ठ पर लिख रहा हूँ, बोर्ड पाम के कमरे से बिजलाकर मुझसे पछता है, " मुझे स्याही की दवात नहीं मिल रही है, क्या मकान में कहीं दवात है ? " और मैं उत्तर देता हूँ, 'यहाँ स्याही की दवात है।' यदि वह सदेह प्रकट करना हुता पूछता है, 'क्या आपको पक्का यकीन है ? मैं पहले ही वहाँ देख चुका हूँ.' तो मैं कहता हूँ, "हाँ, मैं जानता हूँ कि स्याही की दवात यहाँ है ; आओ और ले लो।"

अब क्या यह वान मिथ्या जिनत समझती है कि स्याही की दवात यहाँ मेरे मामो प्रत्यक्ष डेस्क के ऊपर रखी है ? अनेक दार्शनिकों ने ऐसा मोवा है। वे कहेंगे कि बहुत-सी बातें इस तरह की होती हैं कि उनके होने में मेरा भ्रम में होना मिथ्य होना है। मैं मानता हूँ कि बहुत-सी अमाधायन बातें हो सकती हैं, इस अर्थ में कि उनका होना मानने में कोई ताकिक विसंगति नहीं है। ऐसा हो सकता है कि जब मैं उस दवात की ओर रुप चलाता हूँ तब मेरा हाथ उनमें में होकर निबन-गा जाता है और मुझे किसी

भी चीज का स्पर्श अनुभव नहीं होता । यह हो सकता है कि अगले क्षण दवात एकाएक दृष्टि से लुप्त हो जाय, अथवा मैं स्वयं को बगीचे में पेड़ के नीचे पाऊँ और कहीं भी दवात न हो ; अथवा एक या अधिक व्यक्ति इस कमरे में आएँ तथा ईमानदारी के साथ यह घोषणा करने लगे कि उन्हें इस डेस्क पर कोई दवात नहीं दिखाई दे रही है ; या डेस्क के ऊपरी भाग का इस समय एक फोटो लिया जाए और उसमें स्याही की दवात के अलावा सब चीजें साफ दिखाई दें । यह मान लेने पर कि ये चीजें हो सकती हैं, क्या मैं यह मानने के लिए बाध्य हूँ कि यदि ये हुई हैं तो यह सिद्ध हो गया है कि यहाँ अब स्याही की दवात नहीं है ? बिल्कुल नहीं । मैं कह सकता हूँ कि जब मुझे हाथ स्याही की दवात में से होकर गुजरता प्रतीत हुआ तब मुझे अपभ्रम हो गया था ; कि यदि स्याही की दवात एकाएक लुप्त हो गई तो किसी चमत्कारिक ढंग से उसका अस्तित्व ही समाप्त हो गया ; कि अन्य लोग मुझे पागल बनाने के लिए षड्यंत्र कर रहे थे, अथवा स्वयं ही आश्चर्यजनक ढंग से साथ-साथ अपभ्रमों का शिकार हो गए थे ; कि कमरे में कोई विचित्र दोष आ गया था या निगेटिव को उभारने में चालबाजी की गई थी ... । मैं यह मानने को बाध्य नहीं हूँ कि ये असाधारण घटनाएँ स्याही की दवात के यहाँ न होने के प्रमाण हैं । न केवल वा-य नहीं हूँ, बल्कि वस्तुतः मानता ही नहीं हूँ । अगले क्षण या अगले वर्ष कोई भी ऐसी बात नहीं हो सकती जिसे मैं इस बात का प्रमाण कहूँ कि इस समय यहाँ स्याही की दवात नहीं है । भविष्य में होनेवाला कोई अनुभव या अन्वेषण यह सिद्ध नहीं कर सकता कि मैं गलती कर रहा हूँ । अतः यदि मुझे यह कहना है कि "मैं जानता हूँ कि यहाँ स्याही की दवात है", तो "जानना" का प्रयोग मैं सवाल अर्थ में कर रहा हूँगा ।^१

दैनिक जीवन में "जानना" शब्द का प्रयोग हम निर्वल अर्थ में करते हैं, जैसे तब जब मैं कहता हूँ कि मैं जानता हूँ कि मेरे अंदर एक दिल है, कि यदि मैं खड़िया के इस टुकड़े को छोड़ दूँ तो यह गिर जाएगा, कि कल सूरज निकलेगा, इत्यादि । इन सब बातों पर दिद्वास करने का मेरे पास

१. नोर्मन मैल्कम, "नॉनेज पेंट बिलीफ", पृ० ६९-६८ (नॉनेज पेंट सर्वेन्टी नामक पुस्तक में) ।

उत्तम हेतु (प्रमाण) है, इतना दृढ़ प्रमाण है कि वह निश्चायक-जैसा ही (कहा जा सकता) है । और फिर भी ऐसी घटनाओं के होने की कल्पना की जा सकती है जो इन विश्वासों को सदेहग्रस्त कर देंगी या इन्हे मिथ्या तक सिद्ध कर देंगी ।

परंतु, दार्शनिक का अधिक सबध, ' जानना ' के सबल अर्थ में हुआ करता है । वह यह पूछना चाहता है कि क्या कोई प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी है जिन्हें हम लेश मान सदेह किए बिना जान सकते हैं, जो कभी मिथ्या सिद्ध नहीं होगी या अल्पतम माना में भी सदिग्ध नहीं होगी ? वह यह तक देगा " आप जानते हैं कि आपके अंदर एक दिल है और कि सूर्य पृथ्वी से नीं करोड़ मील से अधिक दूर है , ऐसा आप वह सकते हैं और मैं मानता हूँ कि यह सम्पक् प्रयोग है , परंतु ऐसा आप तब तक नहीं जानते जब तक आपके पास पूर्णतः निश्चायक प्रमाण न हो , और आपको मानना होगा कि जो प्रमाण ३ पके पास है वह बहुत दृढ़ होते हुए भी निश्चायक नहीं है । इसलिए मैं कहूँगा (" जानना " का सबल अर्थ में प्रयोग करते हुए) कि आप इन प्रतिज्ञप्तियों को ही जानते । तो फिर, मैं यह पूछना चाहता हूँ कि कौन-सी प्रतिज्ञप्तियाँ सबल अर्थ में, यानी उस अर्थ में जानी जा सकती हैं जो प्रतिज्ञप्ति को सदा के लिए सदेह से मुक्त कर देता है । "

और, इस बारे में अनेक दार्शनिक बहुत ही सदेहशील रहे हैं । एनी प्रतिज्ञप्तियाँ उन्होंने बहुत ही कम मानी है जिनकी सत्यता को हम सरल अर्थ में जान सकते हैं । बहुत-से तो ऊपर के स्याही की दवात वाले उदाहरण तक को स्वीकार नहीं करेंगे । वे कहेंगे कि स्याही की दवात पर जो प्रमाण पड़ा है यह निश्चायक नहीं है, और कि यदि हम स्वयं को एकाएक घात म पात और " यहाँ कोई स्याही की दवात न होती तो इससे हमारा पहली बार व दवा कथन के सही होने में सदेह करना उचित हो गया होता कि वहाँ एक स्याही की दवात है । अनेक यह भी कहेंगे कि यदि एकाएक रहस्यमय ढंग से स्थान-परिवर्तन न भी हो तो भी हम (सबल अर्थ में) नहीं जान गया कि वहाँ एक स्याही की दवात है । वे कहेंगे कि एक स्याही की दवात की उपरि, कि के लिए भी परीक्षणों की अनंत समस्या है, कि ये सारे सभी किए नहीं जा सकते, कि हम हमेशा देखने नहीं रह सक्ते, कि जो भी उस प्रश्न किया जाता है वह प्रतिज्ञप्ति को कभी भी निश्चयात्मक नहीं बनाना बल्कि उसके

प्रमाण में केवल वृद्धि ही करता है। ऐसा व्यक्ति सशयवादी होता है। (वह कहना है) हम विश्व के बारे में अनेक बातें जानने का दावा करते हैं, परन्तु वास्तव में उनमें से कोई भी निश्चयात्मक रूप से नहीं जानी जा सकती। हम सशयवादी के मत के बारे में क्या कहेंगे ?

पहले यह बता दिया जाए कि “निश्चयात्मकरूप से जानना” में “निश्चयात्मक रूप से” व्यर्थ है—हम निश्चयात्मक रूप से भिन्न किसी भी तरह से कैसे जान सकते हैं ? यदि बात निश्चयात्मक से कम है तो वह ज्ञान कैसे हो सकती है ? पर “निश्चयात्मक” शब्द का हम भिन्न अर्थों में प्रयोग करते हैं (१) कभी-कभी “निश्चयात्मक” से हमारा मतलब केवल यह होता है कि हमें निश्चयात्मकता की अनुभूति होती है—“मुझे यह बात निश्चयात्मक लगती है कि मैंने कमरे के दरवाजे पर ताला लगा दिया था”—पर ऐसी अनुभूति इस बात की गारंटी नहीं है कि यह कथन सत्य है। अनेक ऐसी प्रतिज्ञाएँ होती हैं जिनका कोई भी प्रमाण नहीं होता, परन्तु जिनके सबध में लोगो को निश्चयात्मकता की प्रबल अनुभूति रहती है, विशेषतः तब जब उनमें विश्वास करने की उनकी इच्छा होती है या उनमें विश्वास करने से उनके मन को शांति मिलती है। तो इस प्रकार “निश्चयात्मकता अनुभव करना” केवल एक मानसिक अवस्था का सूचक है जिसका होना कदापि यह गारंटी नहीं देता कि जिस बात के बारे में निश्चयात्मकता का अनुभव हो रहा है वह सत्य है। (२) परन्तु कभी कभी “निश्चयात्मक” शब्द के प्रयोग से हमारा मतलब यह होता है कि बात निश्चयात्मक है—दूसरे शब्दों में, यह कि हम जानते हैं कि सबधित प्रतिज्ञा सत्य है। “निश्चयात्मक” के इसी अर्थ में दार्शनिकों की दिलचस्पी होती है (पहले अर्थ में रोगियों से व्यवहार करनेवाले मनश्चिकित्सकों की अधिक दिलचस्पी होती है)। अब हम अपने प्रश्न को दूसरे रूप में पूछ सकते हैं ‘क्या कुछ भी निश्चयात्मक है ?’ अथवा ‘क्या कोई प्रतिज्ञा निश्चयात्मक होती है ?’

कोई कह सकता है ‘मैं अच्छी तरह समझता हूँ कि आप क्यों कुछ कथनों का, बल्कि अधिकतर कथनों का, प्रतिवाद कर सकते हैं। पर, यदि आप इन मजदूरों में सभी कथनों को शामिल कर दें तो यह महज आपकी गवनी हागी, और मैं समझता हूँ कि मैं इसे सिद्ध कर सकता हूँ। आप सायद कुछरे या मद प्रकाश में किसी को देखें और यह न जानें (आपका

निश्चय न हो) कि उसका दाहिना हाथ है या नहीं । परन्तु, क्या आप नहीं जानते कि आपका दाहिना हाथ है ? वह रहा आपका दाहिना हाथ ! अब मान लीजिए कि मैं अपना हाथ ऊपर उठाता हूँ और कहता हूँ, “यह रहा हाथ ।” अब आप मुझसे कहते हैं, “मुझे संदेह है कि यह हाथ है” । परन्तु आप क्या प्रमाण चाहते हैं ? आपको संदेह क्या है ? शायद आपको अपनी आँखों पर विश्वास नहीं है ? तो ठीक है, आओ और हाथ को छुओ । अब भी विश्वास नहीं हुआ ? तो इसे लगातार देखते और छूते रहो, इसका फोटो ले लो । यदि आप चाहें तो और लोगों को बुला सकते हैं । यदि यह सब करने के बाद भी आप कहे कि यह निश्चयात्मक नहीं है तो आप और क्या चाहते हैं ? किन परिस्थितियों में आप मानेंगे कि यह निश्चयात्मक है, कि आप इसे जानते हैं ? जब कोई शर्त पूरी न हुई हो, कोई परीक्षण रह गया हो, तब मैं आपके संदेह को समझ सकता हूँ । शायद शुरू में आपको संदेह यह था कि यदि आप मेरे हाथ को छूने की कोशिश करेंगे तो आपको वहाँ कोई चीज छूने के लिए न मिलेगी । पर फिर आपने छूकर देख लिया और वह संदेह आपका मिट गया । अतिरिक्त संदेहों को आपने अन्य लोगों को बुलाकर तथा अन्य तरीकों से मिटा दिया । आपने सब तरह के उपयुक्त परीक्षण कर लिए और वे सब अनुकूल पाए गए । तो अब प्रक्रिया की समाप्ति पर रह क्या गया जिसमें आपको संदेह है ? अहो, मैं जानता हूँ कि आप क्या कहेंगे : “मुझे अब भी उसके हाथ होने में संदेह है ।” पर क्या यह “मुझे संदेह है” कहना अब एक खोपली बात नहीं है ? अब उस तथा कथित संदेह का कोई विषय नहीं हो सकता, क्योंकि संदेह करने के लिए कुछ बचा ही नहीं है । आप स्वयं भी कोई और परीक्षण ऐसा नहीं बता सकते जिसको करके आपका संदेह मिट सकता हो । अब ‘संदेह’ एक खोपली शब्द हो गया है । अब आपको इसमें संदेह नहीं है कि यदि आप अपना हाथ मेरे हाथ को छूने के लिए उठाएँ तो आप उसे छू लेंगे अथवा यदि गोपाल और दूसरो को बुलाया जाए तो वे भी यह गवाही देंगे कि यह एक हाथ है—ये सब बातें पहले ही हो चुकी हैं । तो फिर वह क्या विशेष बात है जिसमें आपको संदेह है ? वह कौन-सा परीक्षण संभव है जिसके निष्प्रेषात्मक परिणाम या आपको डर है ? मेरा मत है कि कोई भी नहीं है । आप एक ऐसी परिस्थिति को जिनमें संदेह उचित है (परीक्षणों को करने से पहले), एक बाद की परिस्थिति से जिनमें वह उचित नहीं है, क्योंकि यहाँ सारा दूर

हो चुका है, व्यर्थ ही उलझा रहे है। मान लीजिए, आपको मेज पर पड़े इस पदार्थ के पनीर होने में सदेह है। आप मानते हैं कि यदि वह पनीर है तो उसकी कुछ परिभाषक विशेषताएँ अ, ब, स और द है। मैं आपको दिखाता हूँ कि उसमें अ है, तब यह कि उसमें ब है, तब स और तब द है। और फिर भी आपको उसके पनीर होने में सदेह रहता है। मैं और क्या कहूँ ? आप मानते हैं कि यदि उसमें अ, ब, स और द हैं तो वह पनीर है, और आप मानते हैं कि उसमें अ, ब, स और द है ; अतः आप तर्कतः इस निष्कर्ष से नहीं बच सकते कि वह पनीर है।”

सदेहवादी कहता है : “आपने मुझे गलत समझा। मैं मानता हूँ कि यदि इसमें अ, ब, स, द है तो यह पनीर है, बशर्ते पनीर की परिभाषा में यही विशेषताएँ शामिल हों। अर्थात् मैं केवल परिभाषा तक ही आपसे सहमत हूँ। परन्तु, मैं इस बात में सहमत नहीं हूँ कि मैं सामने जिस चीज को देख रहा हूँ वह उस परिभाषा के अनुरूप है। जिस प्रकार मुझे इसके पनीर होने में सदेह है, ठीक उसी प्रकार इस बात में भी सदेह है कि इसमें वस्तुतः अ विशेषता है, ब विशेषता है इत्यादि। शायद यह प्रतीत हो कि इसमें वह है, पर यह सोचने में हम गलती कर सकते हैं कि इसमें वह वस्तुतः है। जैसे मैं नहीं जानता कि यह पनीर है वैसे ही मैं नहीं जानता कि इसमें अ है।”

“परन्तु, जब कोई चीज सदेह करने के लिए बाकी ही नहीं बची तब आपका तयाकथित सदेह निरर्थक हो जाता है — परीक्षण तो सारे ही किए जा चुके हैं और उनके परिणाम सारे अनुकूल हैं। मान लीजिए कि एक डाक्टर एक रोगी की जाँच करता है और कहता है, ‘शायद (यह प्रसभाव्य है कि) आपसे उड्डुपुच्छ में सूजन है’। यहाँ सदेह के लिए फिर भी गुंजाइश है क्योंकि लक्षण भ्रामक हो सकते हैं। डाक्टर रोगी का आपरेशन करता है, उड्डुपुच्छ में सूजन पाता है और उसे काटकर निकाल देता है, और तब रोगी ठीक हो जाता है। अब, डाक्टर के इस बयान का क्या अर्थ होगा कि ‘यह प्रसभाव्य है कि (शायद) रोगी के उड्डुपुच्छ में सूजन है?’ यदि देखने और घाटार निकाल देने पर भी बात प्रसभाव्य ही है तो वह निश्चयात्मक क्या है ? अथवा, आप बार चलाए जा रहे हैं और जल्दी-जल्दी नियमित रूप से होनेवाली अप-बप की आवाज सुनने हैं। आप कहने हैं, ‘शायद

पहिए की हवा निकल गई है' । यहाँ तक आपकी बात ठीक है—थप-थप की आवाज किसी और वजह से भी हो सकती है । तब आप बाहर निकलते हैं और देखते हैं, और पहिए की हवा निकली पाते हैं । आप उसमें एक कील घुसी हुई पाते हैं, पहिए को बदलते हैं और फिर कार बिना थप-थप किए चल पड़ती है । क्या अब आप यह कहेंगे कि 'शायद पहिए की हवा निकल गई थी ?' पर यदि उन सब परिस्थितियों के होते हुए भी आप 'शायद' ही कहे तो निश्चयात्मकता कब आएगी ? क्या आप मुझे वे परिस्थितियाँ बता सकते हैं जिनमें आप कहे कि बात निश्चयात्मक है ? यदि नहीं तो 'निश्चयात्मक होना' का आपके प्रयोग में कोई अर्थ नहीं है । आप इसका एक ऐसे विशेष तरीके से इस्तेमाल कर रहे हैं कि यह किसीपर लागू ही नहीं हो रहा है, और इसकी कोई वजह नहीं है कि कोई और आपके प्रयोग का अनुसरण करे । दैनिक जीवन में 'प्रसंभाव्य' और 'निश्चयात्मक' शब्दों के प्रयोग के बीच हम एक बहुत ही आसान और उपयोगी अंतर रखते हैं । आपरेशन से पहले हम ऊँड़कपुच्छशोथ को प्रसंभाव्य कहते हैं, परंतु जब डाक्टर आपरेशन की मेज पर रोगी के ऊँड़कपुच्छ को सामने खुला पड़ा देखता है तब वह निश्चयात्मक होता है—ठीक इसी प्रकार की परिस्थिति में हम 'प्रसंभाव्य' के विपरीत 'निश्चयात्मक' शब्द का प्रयोग करते हैं । अब आपको किसी वजह से 'शायद' या 'प्रसंभाव्य' शब्द इतना प्रिय है कि प्रत्येक चीज के लिए आप इसका प्रयोग करना चाहते हैं—आप आपरेशन से पहले की और बाद की, दोनों ही परिस्थितियों के लिए इसका प्रयोग कर रहे हैं, और 'निश्चयात्मक' शब्द को आप कोई भी प्रयोग किए बिना छोड़ देते हैं । परंतु, यह तो आपका शाब्दिक हेरफेर मात्र हुआ । आपका बदला कुछ भी नहीं ; आपने कुछ-कुछ ऐसा किया है जैसे कि मानो अलग-अलग द्रव्यों से भरी दो बोतलों को लिया है और, जैसा कि और लोग करते हैं, उनपर अलग अलग लेबल ('प्रसंभाव्य' और 'निश्चयात्मक') चिपकाने के बजाय दोनों पर एक ही लेबल ('प्रसंभाव्य') चिपका दिया है ! इसमें कौन-सा लाभ संभव है ? यह तो शाब्दिक बेवरीत्य मात्र हुआ । और चूंकि आपने 'प्रसंभाव्य' शब्द को पहले से ही दोनों ही परिस्थितियों पर लागू करने के लिए रख छोड़ा है, इसलिए हमें अब आपरेशन से पहले की परिस्थिति तथा आपरेशन के समय की परिस्थिति के मध्य जो बिल्कुल साफ अंतर है—वही अंतर जिस आपके द्वारा दोनों ही परिस्थितियों के लिए 'प्रसंभाव्य'

शब्द का प्रयोग किए जाने से पहले 'प्रसमाव्य' और 'निश्चयात्मक' शब्दों के प्रयोग से प्रकट किया जाता था - उसे प्रकट करने के लिए हमें शब्दों का एक और जोड़ा बनाना पड़ेगा। आपके इस शाब्दिक हेरफेर से लाभ क्या हुआ ?”

सदेहवादी यह उत्तर देता है “यह शाब्दिक हेरफेर नहीं है। हमारे बीच झगडा शब्दों के बारे में नहीं बल्कि तथ्यों के बारे में है। मैं तब तक किसी प्रतिज्ञप्ति को निश्चयात्मक नहीं कहूँगा या उसे सत्य जानने का दावा नहीं करता जब तक उनका पूरा प्रमाण मौजूद न हो। यह पनीर है या उस रोगी को उड़कपुच्छशोथ था या पहिए की हवा निकल गई थी, इस बात को निश्चयात्मक कहने से मेरे इन्कार करने का कारण यह है कि इन प्रतिज्ञप्तियों का पूरा प्रमाण मुझे नहीं मिला है जितना है उसमें भी अधिक प्रमाण मिल सकता है और वह प्रमाण निकल सकता है। आपके उदाहरण सत्य-जैसे लगते हैं, क्योंकि उन्हें बताते समय आपने जितना प्रमाण के मान लिया है कि कुछ अन्य बाने निश्चयात्मक थी कि कार वास्तव में थी, कि आप स्वप्न नहीं देख रहे थे, कि डाक्टर वास्तव में रोगी के उड़कपुच्छ को देख रहा था, कि वास्तव में एक आपरेशन की मेज थी, इत्यादि। अब मेरी मान्यता यह है कि ये सारी बातें उसी तरह अनिश्चयात्मक हो सकती हैं जिस तरह रोगी को उड़कपुच्छशोथ होने और पहिए की हवा निकलने की मून बातें। आपको उन्हीं बीच में लाकर यह मान लेने का कोई अधिकार नहीं है कि मानो ये निश्चयात्मक हों। मैं इनका एक-एक करके प्रतिवाद करना चाहूँगा, और कारण वही होंगे। वे निश्चयात्मक इसलिए नहीं हैं कि उनका प्रमाण अभी पूरा नहीं मिलता और भी प्रमाण मिलने के लिए हमेशा गुंजाइश बनी रहेगी और नए प्रमाण का नियेधात्मक परिणाम हो सकता है। इसीलिए मुझे अपने हाथवाले उदाहरण का भी प्रतिवाद करना पड़ा है। यदि मैं यह मानता हूँ कि मैं वास्तव में हाथ को देख और छू रहा हूँ, तो मैं एकाएक उसमें अस्तित्व में सदेह नहीं कर सकता, क्योंकि 'मैं वस्तु में देख रहा हूँ' पढ़न का भाव 'उसका अस्तित्व है' पढ़ने में ही जुटा हुआ है। परंतु मैं तब जानता हूँ कि मैं वास्तव में एक हाथ को देख और छू रहा हूँ, अथवा, दूसरे शब्दों में, मैं एक वास्तविक हाथ को देख और छू रहा हूँ? यदि मैं इन बातों को स्वीकार करता हूँ कि मैं ऐसा कर रहा हूँ तो अवश्य ही यह मेरी

हार है। परंतु यह प्रारम्भिक स्वीकृति, जिसे आप अपने उदाहरण में मानकर चले हैं, वह बात है जिसे मैं नहीं करूँगा।”

ऐसा लगेगा कि यहाँ प्रतिद्वन्द्वियों में गत्यवरोध हो गया है। इस काल्पनिक सवाद में जो आधारभूत प्रश्न उठाए गए हैं वे अत्यधिक जटिल हैं : मैं कैसे जान सकता हूँ कि मेरे ऐंद्रिय प्रत्यक्ष विश्वसनीय हैं ? मैं कैसे जान सकता हूँ कि मुझे भ्रम हो रहा है या मैं स्वप्न देख रहा हूँ ? क्या जगत् के बारे में प्रत्येक कथन को असत्य परीक्षणों से जाँचा जाना है, जो कि निश्चय ही कभी पूरा न हो सकेगा ? और यदि जाँचा जाना है, तो क्या परिणाम यह होगा कि हम कदापि किसी ऐसे कथन को सत्य नहीं जान सकेंगे ? विवाद को यहाँ तक पहुँचाकर इस समय हमें इन गंभीर प्रश्नों की चर्चा को स्थगित कर देना होगा। फिर अध्याय ८ में यह चर्चा की जाएगी। स्थगित करने का कारण शायद इस समय उतना स्पष्ट न हो, पर है वह यह कि इन प्रश्नों का विवेचन बहुत ही सूक्ष्म हो जाता है और जब तक कई अन्य समस्याओं का पहले विवेचन न कर लिया जाए तब तक इनको उठाना फलप्रद न होगा। अध्याय ८ में इनका तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से संबंधित अन्य समस्याओं का विवेचन किया जायगा। इस समय हमारा काम केवल “ज्ञान” की परिभाषा देना है, और प्रत्यक्ष ज्ञान का उदाहरण बात को समझाने मात्र के उद्देश्य से दिया गया है। अध्याय ८ से पहले हम इस बात में सदेह नहीं करेंगे कि भौतिक जगत् का अस्तित्व है, कि हम अपनी इंद्रियों के द्वारा उसका ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, और कि कम-से-कम कभी-कभी तो उसके बारे में हमारे निर्णय सत्य होते हैं। चूँकि इन बातों में हम जीवन पर्यंत विश्वास तो करने ही रहे, इसलिए कुछ और समय तक विवेचन किए बिना उनमें विश्वास कर लेने में कोई हानि नहीं है।

फिरहाल यह वना देना ठीक होगा कि प्रतिज्ञप्तियों के दो और वर्ग ऐसे हैं जो सदेहवादी के प्रहार में बचे हैं :

१. मैं अपने ही अस्तित्व और अपनी ही चेतना की अवस्थाओं के बारे में प्रतिज्ञप्तियों का कथन कर सकता हूँ, और ये, जैसा कि हम इसी अध्याय में पहले देख चुके हैं, स्वतः प्रमाण हैं : मुझे दर्द या नींद महसूस होना स्वयं ही मुझे यह कहने का अधिकार देने के लिए पर्याप्त है कि “मुझे दर्द है” या “मुझे नींद आ रही है।” ऐसे प्रमाणों में प्रमाण की श्रान्त कहना ही बहुत विचित्र है। जैसे

यह कहने के लिए कि सूरज नी करोड़ मील से अधिक दूर है, मुझे प्रमाण की आवश्यकता है, वैसे यह कहने के लिए नहीं कि मुझे नींद आ रही है। मुझे दर्द महसूस होना इस कथन की सत्यता के लिए पर्याप्त है कि “मुझे दर्द महसूस हो रहा है।” इन प्रतिज्ञप्तियों को जानना उस जानने की परिभाषा के अंतर्गत नहीं है जिसे प्रमाण की आवश्यकता होती है। क्या हम यह कहे कि मेरे पास “मुझे दर्द है” का कोई प्रमाण नहीं है? नहीं, यह तथ्य कि मुझे दर्द है, इस कथन की सत्यता का एकमात्र प्रमाण है और पर्याप्त है। तो क्या यह कहे कि मुझे प्रमाण की कोई आवश्यकता नहीं है? ठीक है, मुझे प्रमाण की उस तरह जरूरत नहीं है जिस तरह सूरज की दूरी के लिए, क्योंकि सबधित अनुभव स्वयं ही वह सारा प्रमाण है जिसकी मुझे जरूरत है। शायद यह कहना अधिक ठीक है कि प्रमाण की अवश्य ही मुझे जरूरत है, पर वह अनुभव ही स्वयं वह पूरा प्रमाण है जिसकी मुझे जरूरत है। बात को जिस रूप में भी कहे तथ्य एक ही है : मैं उक्त कथन को अनुभव होने मात्र के आधार पर सत्य जान सजता हूँ। (और इस बात पर अधिक जोर देने की आवश्यकता नहीं है कि यह केवल इन्द्रियानुभवों के होने को बताने वाली प्रतिज्ञप्तियों पर ही लागू होता है। दैनिक जीवन में जितने भी कथन हम करते हैं वे लगभग सभी—इस परिच्छेद में जिनका उदाहरणों के रूप में प्रयोग किया गया है उनको शामिल करके—इससे बाहर है।)

२ ऐसे कथन भी होते हैं जो हमारे या दुनिया के बारे में कोई भी दावा नहीं करने, जैसे “बिल्लियाँ बिल्लियाँ हैं” तथा “लाल गुलाब लाल हैं”। ऐसे कथनों को ‘विश्लेषणी’ कहते हैं और हम अगले अध्याय को इन्हीं की चर्चा के साथ शुरू करेंगे। इन कथनों का विश्लेषण “तर्कबुद्धि के सत्य” कहे जानेवाले कथनों के एक पूरे वर्ग पर विचार करने से पहले अनिवार्य है—ऐसे कथनों के लिए हमें या तो किसी प्रमाण की जरूरत नहीं होती या यदि होती भी हो तो वह उस अर्थ में प्रमाण नहीं है जिस अर्थ की हमने इस अध्याय में चर्चा की है। ये सत्य “अनिवार्यता के क्षेत्र” के अंतर्गत हैं।

अध्याय ३

अनिवार्य सत्य

६. विश्लेषी सत्य और तार्किक संभवता

विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ—यदि कोई कहे कि “काली बिल्लियाँ भयानक होती हैं” या “काली बिल्लियाँ दुर्भाग्य का कारण होती हैं” तो इस कथन की सत्यता को चुनौती दी जा सकती है ; परंतु शायद कोई भी इस बात का प्रतिवाद नहीं करेगा कि यह सत्य हो या असत्य हो, पर है सचमुच कुछ बताने-वाला कथन। परंतु यदि कोई कहता है कि “काली बिल्लियाँ काली होती हैं”, तो हमें यह कहने की इच्छा होगी कि वह कुछ भी नहीं कह रहा है या वह कोई सत्य बात तो कह रहा है पर वह बात इतनी तुच्छ है कि कहने के योग्य ही नहीं है।

‘काली बिल्लियाँ काली होती हैं’ विश्लेषी कथन का एक उदाहरण है। यह प्रयोग शायद अच्छा नहीं है, क्योंकि “विश्लेषी” शब्द के अन्य अर्थ भी हैं। जो भी हो अब यह दार्शनिकों की सामान्य शब्दावली में जम गया है और दर्शन-साहित्य में बराबर मिलता है। इस शब्द का प्रयोग इस बात में चला है कि इस प्रकार के कथन की सत्यता या असत्यता को जानने के लिए कथन का विश्लेषण ही काफी होता है। उदाहरण के लिए, आप “सब काली बिल्लियाँ काली होती हैं” का विश्लेषण करके इसे “सब अ व अ है”, इस सामान्य रूप में रच सकते हैं—और आप देखेंगे कि “काली” शब्द, जिसे वाक्य का “तार्किक विधेय” कहेंगे, उस बात को दोहराता मात्र है जो पहले ही वाक्य के उद्देश्य में शामिल है। आपको यह तब जान होना आवश्यक नहीं है कि “काली” शब्द का क्या अर्थ है : इतना जान लेना ही काफी होगा कि उसका जो भी अर्थ उद्देश्य में है वही अर्थ विधेय में भी है। “काला काला है” भी विश्लेषी है, हालाँकि इसका आकार थोड़ा भिन्न है : वह “अ व अ है” न होकर “अ अ है” है।

विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों का दार्शनिकों के लिए काफी अधिक महत्त्व है, क्योंकि जब एक बार आप जान लेते हैं कि एक दी हुई प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी है

तब आप आगे कोई भा जाँच-पड़ताल किए बिना जान लेते हैं कि वह सत्य है—यह जानने के लिए आपको विशेषतः जगत का प्रेक्षण नहीं करना पड़ता, जो कि जिन प्रतिज्ञप्तियों पर हम विश्वास करते हैं उनमें से अधिकतर की सत्यता को जानने से पहले जरूरी होता है। पर एक प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी है या नहीं, यह बात इतनी सुस्पष्ट लगने लगे कि इस संबंध में कोई समस्या ही कभी पैदा नहीं होगी : यह बात निश्चय ही “काला काला है” के बारे में सही है, जो इतनी सुस्पष्ट है कि इसे व्यक्त करनेवाले वाक्य की बोलने तक की बात हमारे मन में नहीं आएगी। परंतु कुछ प्रतिज्ञप्तियों का विश्लेषी होना, उनकी विश्लेषिता, बिल्कुल स्पष्ट नहीं होती।

“सब भाई भाई है” प्रकटतः विश्लेषी है : आवृत्ति ठीक हमारे सामने है और शब्दों में प्रकट है। परंतु “सब भाई पुरुष है” जिस रूप में हमारे सामने है उस रूप में विश्लेषी बिल्कुल नहीं है : इसे विश्लेषी बनाने के लिए हमें “भाई” की परिभाषा बतानी पड़ेगी और उस परिभाषा को इस शब्द के स्थान पर रखना पड़ेगा। आखिर “भाई” एक ध्वनि ही तो है जिसका किसी भी अर्थ में प्रयोग किया जा सकता था। सामान्यतः इसका जो अर्थ होता है उसे व्यक्त करने के लिए जब यह प्रयुक्त होता है—पुरुष समर्पित, यानी उसी माता या पिता की पुरुष-संतान के अर्थ में—केवल तभी हम परिभाषित शब्द के स्थान पर परिभाषा को रखने के बाद इससे एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति प्राप्त करते हैं। इस प्रकार “एक गज तीन फुट होता है” विश्लेषी तब होती है जब हम “गज” के स्थान पर उसकी परिभाषा “तीन फुट” को रखकर “तीन फुट तीन फुट है” प्राप्त करते हैं। इस उदाहरण में हमारे सामने एक पूरी परिभाषा है, जिसका रूप “अ अ है” बनता है। पहले उदाहरण में हमारे सामने एक परिभाषक विशेषता का कथन है, जिसका रूप “अ ब अ है” बनता है। पर दोनों ही उदाहरणों में प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी है।

यदि ये उदाहरण भी हमें सुस्पष्ट लगते हैं, तो केवल इसलिए कि संबंधित शब्दों की परिभाषाएँ हमारे लिए बहुत ही सरल और स्पष्ट हैं। “कुमार अविवाहित होते हैं” इसी प्रकार सरल और स्पष्ट है, क्योंकि अविवाहित होना कुमार होने की एक परिभाषक विशेषता है। “सब भौतिक द्रव्य स्थान घेरते हैं” निस्संदेह बहुत समय तक हमें परेशान नहीं करेगा, क्योंकि हम तुरंत ही सोच लेते हैं कि हम किसी चीज को भौतिक द्रव्य तब तक नहीं कहेंगे जब तक

वह स्थान न घेरे—अर्थात् स्थान घेरना भौतिक द्रव्य की एक परिभाषक-विशेषता है। परंतु अन्य उदाहरण इतने सरल नहीं हैं : “उत्तम खिलाड़ी वे हैं जो अधिकतर खेलों में जीतते हैं” कुछ परेशान करनेवाला है। हम इसे विश्लेषी कहते हैं या नहीं, यह इस बात पर निर्भर करता है कि जिन्हें हम “उत्तम खिलाड़ी” कहते हैं उनके अंदर क्या विशेषताएँ होनी चाहिए। यदि “उत्तम खिलाड़ी” की हम यह परिभाषा करते हैं कि उत्तम खिलाड़ी वह है जिसकी विजय का रिकार्ड सबसे ऊँचा हो, तो यह प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी है ; पर यदि यह परिभाषा नहीं करते—जैसे, यदि एक खिलाड़ी को उतनी बार विजय की प्राप्ति तो नहीं होती जितनी बार दूसरे को, पर वह उससे श्रेष्ठ अपने ऊँचे कौशल या बढ़िया शैली के कारण गिना जाता है—तो वह विश्लेषी नहीं है। उसका विश्लेषी होना या न होना उसमें शामिल पदों की परिभाषाओं पर निर्भर करता है। और यदि परिभाषाएँ स्पष्ट नहीं हैं (जैसा कि बहुधा होता है, क्योंकि सामान्य प्रयोग में अधिकतर शब्दों की प्रायः स्पष्ट परिभाषा नहीं होती), तो यह भी स्पष्ट नहीं होता कि प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी है या नहीं।

हमें सदैव वाक्य के रूप को देखकर भी नहीं चलना चाहिए। “काले आदमी काले आदमी हैं” विश्लेषी प्रतीत होता है, पर है नहीं। “काले आदमी” जिन लोगों को कहा जाता है (यूरोपियों के द्वारा) उनकी यह परिभाषक विशेषता नहीं है कि वे अवश्य ही काले हों : एक कश्मीरी भी “काला आदमी” है, हालाँकि वह वर्ण में एक यूरोपीय से भी गोरा हो सकता है। अधिकतर “काले लोग” अधिकतर यूरोपीयों की तुलना में काले होते हैं, इसीलिए यह नाम चल पड़ा है ; परंतु इससे हमें यह सोचने की गलती नहीं करनी चाहिए कि जिस विशेषता के आधार पर किसी समूह का नाम पड़ता है वह सदैव एक परिभाषक विशेषता होती है। फिर, “व्यापार व्यापार है” सीधे-सादे “अ अ है” की तरह दीर्घ पड़ता है ; परंतु प्रयोग में इसका अर्थ कुछ “व्यापार में सब चलता है” जैसा है, और इस वाक्य में व्यक्त-प्रतिज्ञप्ति विस्तृत भी विश्लेषी नहीं है। इसके विपरीत, “यदि तुम इस अध्याय को काफी देर तक पढ़ोगे तो यह तुम्हारी समझ में आ जाएगा” विस्तृत भी विश्लेषी नहीं लगता, परंतु जरा देखिए : कितनी देर काफी देर है ? मान लीजिए कि तुम इस अध्याय को पचास बार पढ़ते हो और फिर भी तुम्हारी समझ में नहीं आया। तब कोई कहता है, ‘दमने बेचन यह प्रकट होता है कि

—तुमने यह काफी देर तक नहीं पढ़ा ।” अब हमें यह शरु होने लगता है कि वह “काफी देर तक” का “जब तक यह आपकी समझ में नहीं आ जाता” के अर्थ में प्रयोग कर रहा है । और यदि यह इसका अर्थ है तो यह विश्लेषी है : “यदि तुम इसे तब तक पढ़ते रहोगे जब तक यह तुम्हारी समझ में नहीं आ जाता, तो इसे समझ जाओगे ।” (यदि आपके पचास बार पढ़ लेने के बाद वह कहे, ‘मैं शायद गलती पर था—तुमने काफी देर इसे पढ़ा है और फिर भी यह तुम्हारी समझ में नहीं आया’ तो वह इस वाक्य का प्रयोग किसी विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए नहीं करता होगा ।)

प्रतिज्ञप्ति ठीक कब विश्लेषी होती है ? “विश्लेषी” की अनेक परिभाषाएँ प्रस्तुत की गई हैं, जिनमें में हम केवल दो मुख्य परिभाषाओं का उल्लेख करेंगे । (प्रत्येक के कुछ रूपभेद हैं ।) इन दो परिभाषाओं में “विश्लेषी” शब्द का गुणार्थ अलग है, हालांकि वस्तुस्थिति बहुत-कुछ वही है—अर्थात् एक प्रतिज्ञप्ति यदि एक परिभाषा के अनुसार विश्लेषी है तो दूसरी के अनुसार भी, कुछ अपवादों को छोड़कर जिन्हें हम समय आने पर बताएँगे, विश्लेषी है ।

१. विश्लेषी कथन वह है जिसका निषेध स्वतोव्याघाती होता है । यदि कोई कहे कि “काला काला नहीं है,” तो यह स्वतोव्याघाती बात होगी, वह कहता होगा कि “अ अ नहीं है ।” यदि आप एक सत्य विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति का निषेध करते हैं तो सदैव एक स्वतोव्याघाती प्रतिज्ञप्ति प्राप्त होगी । (असत्य विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति एक स्वतोव्याघाती प्रतिज्ञप्ति होगी । परंतु, आम तौर पर ऐसी प्रतिज्ञप्ति को केवल “स्वतोव्याघाती” कहा जाता है । असत्यता को अविश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों की विशेषता बताने के लिए रखा जाता है और सत्य विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को केवल “विश्लेषी” कहा जाता है ।) इसी प्रकार, “एक गज तीन फुट नहीं होता” में उद्देश्य-पद के स्थान पर उसकी परिभाषा को रख देने से “तीन फुट तीन फुट नहीं होता” बन जाता है, जो कि स्वतोव्याघाती है । परंतु यदि आप “वर्ष सफेद होती है” का निषेध करें, तो—यह मानते हुए कि सफेद होना वर्ष की परिभाषक विशेषता नहीं है—“वर्ष सफेद नहीं होती” वाक्य प्राप्त होता है, जो असत्य तो है पर स्वतोव्याघाती नहीं है ।

सद्विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति वह है जो विश्लेषी न हो । इस प्रकार :

विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ ("वर्फ वर्फ है")	सत्य संश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ ("वर्फ सफेद है")
-------------------------------------------	------------------------------------------------

निषेधात्मक : स्वतोव्याघाती प्रति- ज्ञप्तियाँ ("वर्फ वर्फ नहीं है")	निषेधात्मक : असत्य संश्लेषी प्रति- ज्ञप्तियाँ ("वर्फ सफेद नहीं है")
-----------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------

२. विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति वह है जिसकी सत्यता का निर्धारण केवल उसको व्यक्त करनेवाले वाक्य में आनेवाले शब्दों के अर्थ के विश्लेषण से हो सकता है। यह जानने के लिए कि प्रतिज्ञप्ति सत्य है या नहीं, आपको भाषा के अलावा दुनिया में किसी चीज की जाँच-पड़ताल करने की जरूरत नहीं है। यदि आप "पिता" (पुरुष-जनक) के अर्थ का विश्लेषण करें, तो आप जान लेते हैं कि "पिता पुरुष होता है" सत्य है; आपको यह जानकारी स्वयं वाक्य के विश्लेषण से हो जाती है, दुनिया के तथ्यों के प्रेक्षण से नहीं ! इस प्रतिज्ञप्ति की सत्यता को निर्धारित करने के लिए आपको सिर्फ इस वाक्य के शब्दों का ही अर्थ जानना है।

पहली परिभाषा स्वयं प्रतिज्ञप्तियों की एक विशेषता को बताती है, और दूसरी परिभाषा यह बताती है कि हमें उनके सत्य होने की जानकारी कैसे होती है। परंतु अधिकतर प्रयोजनों के लिए दोनों परिभाषाओं में कोई अंतर नहीं है।

विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को पहचानने में कई मावधानियाँ आवश्यक हैं :

१. जब वाक्य भिन्नार्थक होता है तब एक अर्थ के अनुसार उसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी हो सकती है परंतु दूसरे अर्थ के अनुसार व्यक्त प्रतिज्ञप्ति नहीं। "सभी मधुशालाओं में शराब पिलाई जाती है" तब विश्लेषी है जब "मधुशाला" का मतलब वह स्थान होता है जहाँ शराब बिकती है, परंतु यदि "मधुशाला" का मतलब वह स्थान है जहाँ शहद मिलता है तो प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी बिल्कुल नहीं है। असल में दोनों प्रतिज्ञप्तियाँ भिन्न हैं।

२. कभी-कभी अलग-अलग व्यक्ति शब्दों का अलग-अलग ढंग से प्रयोग करते हैं; और जब ऐसा होता है तब एक व्यक्ति के द्वारा बोला गया वाक्य एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त कर सकता है, परंतु जब दूसरा व्यक्ति उसको बोलता है तब नहीं। यदि आप नीचे किसी टेक के होने को (जैसे टाँगों का होना) "भेज" की परिभाषा का अंग मानते हैं, तो "भेज नीचे किसी चीज पर टिकी हुई है" आपके प्रयोग के अनुसार विश्लेषी है। परंतु, यदि एक दूसरा

“तुमने यह काफी देर तक नहीं पढ़ा।” अब हमें यह शक होने लगता है कि वह “काफी देर तक” का “जब तक यह आपकी समझ में नहीं आ जाता” के अर्थ में प्रयोग कर रहा है। और यदि यह इसका अर्थ है तो यह विश्लेषी है : “यदि तुम इसे तब तक पढ़ते रहोगे जब तक यह तुम्हारी समझ में नहीं आ जाता, तो इसे समझ जाओगे।” (यदि आपके पचास बार पढ़ लेने के बाद वह कहे, “मैं शायद गलती पर था—तुमने काफी देर इसे पढ़ा है और फिर भी यह तुम्हारी समझ में नहीं आया” तो वह इस वाक्य का प्रयोग किसी विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए नहीं करता होगा।)

प्रतिज्ञप्ति ठीक कब विश्लेषी होती है ? “विश्लेषी” की अनेक परिभाषाएँ प्रस्तुत की गई हैं, जिनमें से हम केवल दो मुख्य परिभाषाओं का उल्लेख करेंगे। (प्रत्येक के कुछ रूपभेद हैं।) इन दो परिभाषाओं में “विश्लेषी” शब्द का गुणार्थ अलग है, हालाँकि वस्तुस्थिति बहुत-कुछ वही है—अर्थात् एक प्रतिज्ञप्ति यदि एक परिभाषा के अनुसार विश्लेषी है तो दूसरी के अनुसार भी, कुछ अपवादों को छोड़कर जिन्हे हम समय आने पर बताएँगे, विश्लेषी है।

१. विश्लेषी कथन वह है जिसका निषेध स्वतोव्याघाती होता है। यदि कोई कहे कि “काला काला नहीं है,” तो यह स्वतोव्याघाती बात होगी; वह कहता होगा कि “अ अ नहीं है।” यदि आप एक सत्य विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति का निषेध करते हैं तो सदैव एक स्वतोव्याघाती प्रतिज्ञप्ति प्राप्त होगी। (असत्य विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति एक स्वतोव्याघाती प्रतिज्ञप्ति होगी। परन्तु, आम तौर पर ऐसी प्रतिज्ञप्ति को केवल “स्वतोव्याघाती” कहा जाता है। असत्यता को अविश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों की विशेषता बताने के लिए रखा जाता है और सत्य विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को केवल “विश्लेषी” कहा जाता है।) इसी प्रकार, “एक गज तीन फुट नहीं होता” में उद्देश्य-पद के स्थान पर उसकी परिभाषा को रख देने से “तीन फुट तीन फुट नहीं होता” बन जाता है, जो कि स्वतोव्याघाती है। परन्तु यदि आप “वर्क सफेद होती है” का निषेध करें, तो—यह मानते हुए कि सफेद होना वर्क की परिभाषक विशेषता नहीं है—“वर्क सफेद नहीं होती” वाक्य प्राप्त होता है, जो असत्य तो है पर स्वतोव्याघाती नहीं है।

संश्लेषी प्रतिज्ञप्ति वह है जो विश्लेषी न हो। इस प्रकार :

विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ ("बर्फ बर्फ है")	सत्य सश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ ("बर्फ सफेद है")
निषेधात्मक स्वतोव्याघाती प्रति- ज्ञप्तियाँ ("बर्फ बर्फ नहीं है")	निषेधात्मक : असत्य सश्लेषी प्रति- ज्ञप्तियाँ ("बर्फ सफेद नहीं है")

२ विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति वह है जिसकी सत्यता का निर्धारण केवल उसको व्यक्त करनेवाले वाक्य में आनेवाले शब्दों के अर्थ के विश्लेषण से हो सकता है। यह जानने के लिए कि प्रतिज्ञप्ति सत्य है या नहीं, आपको भाषा के अलावा दुनिया में किसी चीज की जाँच पड़ताल करने की जरूरत नहीं है। यदि आप "पिता" (पुरुष जनक) के अर्थ का विश्लेषण करे, तो आप जान लेते हैं कि "पिता पुरुष होता है" सत्य है, आपको यह जानकारी स्वयं वाक्य के विश्लेषण से हो जाती है, दुनिया के तथ्यों के प्रेक्षण से नहीं। इस प्रतिज्ञप्ति की सत्यता को निर्धारित करने के लिए आपको सिर्फ इस वाक्य के शब्दों का ही अर्थ जानना है।

पहली परिभाषा स्वयं प्रतिज्ञप्तियों की एक विशेषता को बताती है, और दूसरी परिभाषा यह बताती है कि हमें उनके सत्य होने की जानकारी कैसे होती है। परंतु अधिकतर प्रयोजनों के लिए दोनों परिभाषाओं में कोई अंतर नहीं है।

विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को पहचानने में कई मापदण्डानियाँ आवश्यक हैं :

१. जब वाक्य भिन्नार्थक होता है तब एक अर्थ के अनुसार उसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी हो सकती है परंतु दूसरे अर्थ के अनुसार व्यक्त प्रतिज्ञप्ति नहीं। "सभी मधुशालाओं में शराब पिलाई जाती है" तब विश्लेषी है जब 'मधुशाला' का मतलब वह स्थान होता है जहाँ शराब बिकती है, परंतु यदि "मधुशाला" का मतलब वह स्थान है जहाँ शहद मिलता है तो प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी बिल्कुल नहीं है। असल में दोनों प्रतिज्ञप्तियाँ भिन्न हैं।

२. सभी सभी अलग-अलग व्यक्ति शब्दों का अलग-अलग ढंग से प्रयोग करते हैं, और जब ऐसा होता है तब एक व्यक्ति के द्वारा बोला गया वाक्य एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त कर सकता है, परंतु जब दूसरा व्यक्ति उसको बोलता है तब नहीं। यदि आप नीचे किसी टेबल के होने को (जैसे टेबल का होना) 'मेज' की परिभाषा का अंग मानते हैं, तो "मेज नीचे किसी चीज पर टिकी हुई है" आपने प्रयोग के अनुसार विश्लेषी है। परंतु, यदि एक दूसरा

व्यक्ति 'मेज' शब्द का प्रयोग भिन्न रूप से करता है—जैसे, यदि छत से एक तार से लटकते हुए मेज के ऊपरी तख्ते को वह मेज मान लेता है—तो यह प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी नहीं है। जब आपको इस बारे में संदेह हो कि कोई एक वाक्य का जिस रूप में प्रयोग कर रहा है वह एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करता है या नहीं, तब आप उससे उसके द्वारा प्रयुक्त शब्दों की परिभाषा पूछें।

३. ऐसा हो सकता है कि कोई प्रतिज्ञप्ति एक समय विश्लेषी हो और दूसरे समय न हो। बिल्कुल सही यह कहना होगा कि एक बार जिस वाक्य का प्रयोग एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए किया जाता है, दूसरी बार शायद वह विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त न करे। जो प्रतिज्ञप्ति 'विश्लेषी है वह सदैव विश्लेषी ही रहेगी, परंतु हो सकता है कि उस वाक्य का बाद में एक भिन्न प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए प्रयोग किया गया हो। "ह्वेल स्तनपायी है" इस वाक्य का प्रयोग पहले एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए नहीं किया जाता था—वास्तव में इसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति को असत्य समझा गया होता। परंतु अब चूंकि ह्वेलों के स्तनपायी होने की 'विशेषता को "ह्वेल" की परिभाषा में शामिल कर लिया गया है (पृ० ४०-४१) इसलिए आजकल के प्रयोग के अनुसार "ह्वेल स्तनपायी है" विश्लेषी है।

सबसे पहले इमानुएल कान्ट (१७२४-१८०४) ने विश्लेषी और संश्लेषी का भेद किया, परंतु "विश्लेषी" की उसकी परिभाषा यहाँ दी हुई परिभाषा से कुछ संकीर्ण थी। कान्ट के अनुसार विश्लेषी कथन वह है जिसमें विधेय उद्देश्य की ही पूरी या अधूरी आवृत्ति होती है : "अ अ है" (पक्षी पक्षी हैं) में विधेय पूरे उद्देश्य की आवृत्ति है, और "अ ब अ है" (पक्षी—अर्थात् पंखों वाले कशेरुकी—पंख वाले होते हैं) में विधेय उद्देश्य के एक भाग की आवृत्ति है। यहाँ तक हमने विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों के जितने उदाहरण दिए हैं उनका इन दोनों में से ही कोई रूप है। परंतु बाद के दार्शनिकों ने जल्द ही यह बात ताड़ ली कि यदि कान्ट की परिभाषा मान ली जाए तो प्रत्येक ऐसी प्रतिज्ञप्ति या विश्लेषी नहीं रहेंगी जो 'विश्लेषी' की हमारी परिभाषा के अनुसार है, क्योंकि वे परंपरागत उद्देश्य-विधेय वाले आकार में नहीं बैठती। दृग् प्रकार, "अ और अ-नहीं, दोनों नहीं" (कुर्मी और कुर्मी नहीं, दोनों नहीं) विश्लेषी है, क्योंकि

यदि आप इसका निषेध करें तो "अ और अ-नही, दोनों ही" प्राप्त होती है जो कि स्वतोव्याधाती है। फिर, "यदि अ तो अ" विश्लेषी है, क्योंकि यदि कोई इसका निषेध करे तो "ऐसी बात नहीं है कि यदि अ तो अ" (यह सत्य नहीं है कि यदि यह एक घोड़ा है तो यह एक घोड़ा है) प्राप्त होगी और यह भी स्वतोव्याधाती है। ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ दूसरी परिभाषा के अनुसार भी हैं : कोई भी दुनिया के बारे में कुछ भी जाने बिना यह जान सकता है कि यह कुर्सी और कुर्सी-नहीं दोनों नहीं हो सकती और कि यदि यह कुर्सी है तो यह कुर्सी है। "सब बिल्लियाँ बिल्लियाँ हैं" को विश्लेषी कहना और "यदि यह एक बिल्ली है तो यह एक बिल्ली है" को विश्लेषी न कहना तब वास्तव में एक बहुत ही विचित्र बात होगी जब कारण सिर्फ यह हो कि पहला कथन उद्देश्य-विधेय वाले आकार का है जबकि दूसरा नहीं। यदि "विश्लेषी" की वह परिभाषा मानी जाए जो हमने पहले दी है तो कान्ट की परिभाषा, जो उद्देश्य-विधेय वाले आकार के वाक्यों में व्यक्त प्रतिज्ञप्तियों में ही विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को सीमित रखती है, अवश्य ही अति संकीर्ण मानी जायगी।

पुनरुक्तियाँ—परंतु सब वाक्य उस आकार के नहीं होते। नीचे के सब वाक्य उद्देश्य-विधेय वाले आकार में हैं :

सूची १ : सब सिंह < भयानक होते हैं।

कुछ मनुष्य < कायर होते हैं।

लोग < विचित्र हैं।

बिल्लियाँ < बच्चे देती हैं।

बिल्लियाँ < बिल्लियाँ हैं।

कोई बिल्ली < कुत्ता नहीं है।

अधिकतर बिल्लियाँ < बहरी होती हैं।

लेकिन, अ-य वातों में इनमें बहुत अंतर है। कुछ विश्लेषी हैं, कुछ नहीं। कुछ सत्य हैं, कुछ मिथ्या हैं। कुछ पूरे वर्गों के सदस्यों के बारे में कथन हैं, कुछ नहीं। पर एक बात सबमें समान है : जब उन्हें उद्देश्य और विधेय में विभाजित कर दिया जाता है (चिह्न < के द्वारा), तब जो घटक प्राप्त होते हैं वे पद हैं, वाक्य नहीं। अब इनकी नीचे के वाक्यों से विषमता देखिए :

सूची २ : यदि आप एक व्यक्ति हैं, तो आप एक व्यक्ति हैं।

यदि आप एक घोड़े हैं, तो आप एक घोड़े हैं।

यदि वह अधिक प्रतीक्षा करेगा, तो भूख से मरेगा ।
 या तो यह जंतु नर है या यह जंतु मादा है ।
 या तो पानी गर्म है या वह गर्म नहीं है ।
 या तो पानी गर्म है या वह ठंडा है ।
 पानी गर्म और गर्म-नहीं, दोनों नहीं है ।
 यह मेज और मेज-नहीं, दोनों नहीं है ।
 यह मेज और कुर्सी दोनों नहीं है ।
 यह मेज और फर्नीचर दोनों नहीं है ।
 या तो आप इस कमरे में हैं या आप इस कमरे में नहीं हैं ।
 या तो आप इस कमरे में हैं या आप उस कमरे में हैं ।
 यदि यह जंतु कुत्ता है, तो यह मासभक्षी है ।
 यदि कोई कुत्ता बिल्ली नहीं है, और यह कुत्ता है, तो यह
 बिल्ली नहीं है ।
 यदि सब बिल्लियाँ स्तनपायी हैं और सब स्तनपायी पशु हैं, तो
 सब बिल्लियाँ पशु हैं ।
 यह एक बिल्ली है और यह एक स्तनपायी है ।
 यह एक बिल्ली है और यह एक बिल्ली नहीं है ।

सूची २ के वाक्य भी एक-दूसरे से बहुत अंतर रखते हैं : कुछ सत्य हैं और
 कुछ नहीं; कुछ ऐसे हैं जिनका निषेध स्वताव्याघाती है और अन्य ऐसे नहीं हैं;
 कुछ हेतुफलात्मक हैं (यदि ... तो), कुछ वकल्पिक हैं (या तो ... या),
 कुछ वियोजक हैं (..... और दोनों नहीं), और कुछ संयोजक
 (..... और) हैं । परंतु प्रत्येक वाक्य को तोड़ा जा सकता है
 और इस तरह जो टुकड़े प्राप्त होते हैं वे स्वयं भी वाक्य हैं । “पानी
 या तो गर्म है या ठंडा है” इन दो पूरे वाक्यों से बना है : “पानी गर्म
 है” तथा “वह ठंडा है” । “यदि यह बिल्ली है तो यह एक स्तनपायी है”
 इन दो पूरे वाक्यों से बना है : “यह बिल्ली है” और “यह एक स्तनपायी
 है” । प्रत्येक में खंडों का संबंध भिन्न है : “या तो या” में दोनों
 प्रतिज्ञप्तियों में से एक को सत्य होना चाहिए; दोनों असत्य नहीं हो सकती ।
 “ और” में दोनों प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य होती हैं । “यदि तो
” में यदि पहली प्रतिज्ञप्ति सत्य है तो दूसरी भी सत्य है (ऐसा नहीं हो
 सकता कि पहली सत्य हो और दूसरी मिथ्या) । “वह जाएगा और वह जाएगी”

का अर्थ "वह जाएगा या वह जाएगी" से बहुत भिन्न है और "यदि वह जाएगा तो वह जाएगी" से भी भिन्न है। पर इनमें से प्रत्येक मिश्र वाक्य है : वह एक या अधिक खंडों में तोड़ा जा सकता है जिनमें से प्रत्येक स्वयं एक वाक्य है और एक प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करता है।

अब हम प अक्षर का प्रयोग किसी भी प्रतिज्ञप्ति का बोध कराने के लिए करते हैं, फिर फ का प्रयोग हम किसी अन्य प्रतिज्ञप्ति के लिए करते हैं, और व का एक और प्रतिज्ञप्ति के लिए, तथा इसी तरह अन्य अक्षरों का भी। सूची १ में प पूरे वाक्य "सब सिंह भयानक होते हैं" का बोधक हो सकता है, क्योंकि इसको ऐसे खंडों में नहीं तोड़ा जा सकता जो स्वयं वाक्य हों ; और फ दूसरे पूरे वाक्य "कुछ मनुष्य कायर होते हैं" का बोधक बन सकता है, इत्यादि। परंतु सूची २ में मिश्र वाक्य है। इसलिए पहले वाक्य "यदि आप एक व्यक्ति है तो आप एक व्यक्ति हैं" को प्रतीकों के द्वारा "यदि प तो प" के रूप में व्यक्त किया जा सकता है। दूसरे वाक्य को भी ठीक इसी प्रतीकात्मक रूप में व्यक्त किया जा सकता है। परंतु यदि हम इसे पहले से संबंधित करके देखते हैं तो इसके लिए हमें दूसरे अक्षर का प्रयोग करके इसे यह प्रतीकात्मक रूप देना होगा : 'यदि फ तो फ'। परंतु तीसरे का रूप "यदि व तो फ" होगा, क्योंकि उसके खंडों के रूप में जो वाक्य हैं वे भिन्न हैं।

सूची २ के सभी वाक्य प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करते हैं। परंतु यदि हम उन प्रतिज्ञप्तियों के स्थान पर प, फ, व इत्यादि रखते हैं और अशुभ वाक्यों के केवल संबंध के लिए ही शब्दों को यथावत् बनाए रखते हैं, तो हमें प्रतिज्ञप्तियाँ नहीं बल्कि वे प्राप्त होते हैं जिन्हें प्रतिज्ञप्ति-आकार कहते हैं :

सूची ३ : यदि प तो प (अर्थात् प प को आपादित करता है)।

यदि प तो फ।

यदि प तो प-नहीं।

यदि प, और प फ को आपादित करता है तो फ।

या तो प या प-नहीं।

या तो प या फ।

प और प-नहीं दोनों नहीं।

प और फ दोनों नहीं।

प और प।

प और फ ।

प और प-नही ।

इन मिश्र प्रतिज्ञप्तियों को हम सत्य या असत्य नहीं कह सकते, क्योंकि हमें यह नहीं बताया गया है कि प्रत्येक में प और फ अक्षर किन प्रतिज्ञप्तियों के प्रतीक हैं । उदाहरणार्थ, क्या “प फ को आपादित करता है” सत्य है या नहीं ? यह इस बात पर निर्भर करता है कि प और फ अक्षर किन प्रतिज्ञप्तियों के बोधक हैं । यदि प का मतलब है ‘यह एक वर्ग है’ और फ का “यह एक आयत है” तो प अवश्य ही फ को आपादित करता है (अर्थात् “यदि प तो फ” सत्य है) । परन्तु यदि फ “एथेंस यूनान में है” है तो प फ को आपादित नहीं करता । हम एक प्रतिज्ञप्ति-आकार को प्रतिज्ञप्ति में केवल तभी बदल सकते हैं जब हम प्रत्येक अक्षर के स्थान पर सवमुच के वाक्य रख दें । जैसे बीजगणित में हम “क्या य १० से बड़ा है ?” का उत्तर तब तक नहीं दे सकते जब तक हम यह न जान लें कि य किस राशि का बोधक है, ठीक वैसे ही यहाँ भी है ।

पुनरुक्ति वह प्रतिज्ञप्ति-आकार है जिसमें प्रतीकों के स्थान पर वाक्यों को रख देने से जितने भी कथन प्राप्त होते हैं वे सब सत्य होते हैं । दूसरे शब्दों में, प, फ इत्यादि कोई भी प्रतिज्ञप्तियाँ क्यों न हों, कथन जो भी प्राप्त होंगे वे सत्य होंगे । “या तो प या प-नही” एक पुनरुक्ति है, क्योंकि प के स्थान पर हम जो भी प्रतिज्ञप्ति रखें, उससे प्राप्त होनेवाली मिश्र प्रतिज्ञप्ति सदैव सत्य होगी । “या तो यह सत्य है कि वर्क सफेद होती है या यह सत्य नहीं है कि वर्क सफेद होती है”, “या तो यह सत्य है कि घास बैंगनी रंग की होती है या यह सत्य नहीं है कि घास बैंगनी रंग की होती है” इत्यादि । चाहे आप कोई भी प्रतिज्ञप्तियाँ सोचें, वे सब तब तक सत्य होंगी जब तक उनका आकार “या तो प या प-नही” रहता है । “या तो प या प-नही” एक पुनरुक्ति है, क्योंकि यह प्रतिज्ञप्ति-आकार इस बात पर आश्रित नहीं है कि हम आकार को भरने के लिए कौन-सी विशेष प्रतिज्ञप्तियाँ इस्तेमाल करते हैं । इसी प्रकार, “प और प-नही दोनों नहीं” भी एक पुनरुक्ति है : “‘पानी एक द्रव है’ और ‘पानी एक द्रव नहीं है’ दोनों सत्य नहीं हैं”, “‘वर्क सफेद है’ और ‘वर्क सफेद नहीं है’ दोनों सत्य नहीं हैं” इत्यादि । इनके विपरीत, “या तो प या फ” पुनरुक्ति नहीं है : यदि प “आप इस कमरे में

है" का और फ "आप उस कमरे में हैं" का बोधक है, तो इस प्रकार प्राप्त होनेवाली प्रतिज्ञप्ति "या तो आप इस कमरे में हैं या आप उस कमरे में हैं" का सत्य होना कतई जरूरी नहीं है। शायद आप एक तीसरे ही कमरे में हो या सड़क पर चल रहे हो या हवाई जहाज में हों। कभी-कभी "प या फ" सत्य होता है ("वह जीवित है या वह मर गया है") और कभी-कभी सत्य नहीं भी होता ("या तो आप इस कमरे में हैं या आप उस कमरे में हैं"), पर वह सत्य या असत्य जो भी हो, यह इस बात पर निर्भर करता है कि प्रतिज्ञप्ति-आकार प और फ के स्थान पर हम कौन-सी विशेष प्रतिज्ञप्तियाँ रखते हैं। इस प्रकार "या तो प या फ" पुनरुक्ति नहीं है, क्योंकि पुनरुक्ति तो सदा सत्य होती है, प और फ के स्थान पर हम कोई भी प्रतिज्ञप्तियाँ क्यों न रखें ; परंतु "या तो प या प-नहीं" पुनरुक्ति है, क्योंकि चाहे जो प्रतिज्ञप्तियाँ रखी जाएँ, मिश्र प्रतिज्ञप्ति सदैव सत्य होगी।

कुछ मिश्र वाक्य बहुत ही जटिल हो सकते हैं, क्योंकि उनमें शामिल सरल वाक्यों की संख्या बहुत बड़ी हो सकती है। ऐसे उदाहरणों में तर्कशास्त्र की जानकारी आवश्यक होगी। उससे यह जानने के तरीके ज्ञात होते हैं कि कौन से मिश्र वाक्य पुनरुक्तियों को व्यक्त करते हैं और क्यों। परंतु कुछ पुनरुक्तियाँ, जैसे वे जिन्हें हमने यहाँ तक उदाहरणों के रूप में प्रस्तुत किया है, बिल्कुल जटिल नहीं होती, और यह निश्चित करने के लिए कि एक निदिष्ट प्रतिज्ञप्ति पुनरुक्ति है या नहीं, केवल बहुत ही थोड़ा सोच-विचार जरूरी होता है। यह बात कि एक निदिष्ट प्रतिज्ञप्ति-आकार पुनरुक्ति है या नहीं, तर्कशास्त्र में जिस तरीके से निश्चित की जा सकती है उसे "सत्यता-सारणी" प्रणाली कहते हैं।

तर्कशास्त्र में कान्टीय अर्थ में जो प्रतिज्ञप्तियाँ विश्लेषी हैं उनके और पुनरुक्तियों के बीच का अंतर अत्यधिक महत्वपूर्ण है : मिश्र वाक्यों का जिन मुक्तियों में प्रयोग होता है उनकी वैधता की जाँच उनकी अपेक्षा बहुत ही भिन्न तरीके से की जाती है जिनमें पारंपरिक उद्देश्य-विधेय वाले आचार के वाक्यों

१ "पुनरुक्ति" प्रायः प्रतिज्ञप्ति-आकारों (यदि प तो प, या तो प या प-नहीं) को भी कहते हैं और स्वयं प्रतिज्ञप्तियाँ को भी (यदि यह सत्य है तो यह सत्य है, या तो यह सत्य है या सत्य नहीं है)। हम यहाँ इसी प्रयोग का अनुसरण करेंगे।

का प्रयोग होता है। परंतु तर्कशास्त्र से बाहर यह अंतर बहुत ही कम महत्त्व रखता है। इस प्रकार, दर्शन के ग्रंथकारों के प्रयोग का अनुसरण करते हुए हम उन सब प्रतिज्ञप्तियों को विश्लेषी कहेंगे जिनका निषेध स्वतोव्याघाती होता है (पहली परिभाषा) तथा जिनकी सत्यता का निर्धारण संबंधित वाक्य में शामिल शब्दों के विश्लेषण से किया जा सकता है (दूसरी परिभाषा), चाहे वे उद्देश्य-विधेय वाले आकार की हों या पुनरुक्तिवाँ हों। यदि किसी संदर्भ में इन दो प्रकार की विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों में अंतर करना जरूरी हो तो हम उनके अंतर को सदैव याद कर सकते हैं।

विश्लेषी-संश्लेषी के भेद के विरुद्ध आपत्तियाँ—विश्लेषी और संश्लेषी का अंतर है तो काफी स्पष्ट, लेकिन फिर भी कभी-कभी इसकी आलोचना की गई है। यहाँ दो मुख्य आलोचनाओं का उल्लेख कर देना चाहिए।

१. “विश्लेषी और संश्लेषी का अंतर कोई वास्तविक अंतर नहीं है, क्योंकि सूक्ष्म परीक्षा से पता चलता है कि सभी प्रतिज्ञप्तियाँ विश्लेषी होती हैं।”

ऐसा अतोला मत प्रकट करने का क्या कारण संभव हो सकता है? तर्क इस प्रकार दिया जाता है : क के बारे में हम जो कुछ भी जानते हैं वह क के संप्रत्यय में सन्निविष्ट है ; जितना ही अधिक हम क के बारे में जानते हैं उतना ही अधिक समृद्ध उसका संप्रत्यय बनता है ; और क का पूर्ण संप्रत्यय हमारे मन में केवल तभी होगा जब क के बारे में जो कुछ भी जानने को है वह सब हम जान ले। दार्शनिक लाइपनिट्स (१६४६-१७१६) ने यह उदाहरण दिया था : आदम का हमारा संप्रत्यय सीमित है, क्योंकि उसके बारे में हम बहुत थोड़ी बातें जानते हैं—यह कि वह पहला मनुष्य था, कि उसने वह सेव खाया था जो हब्बा ने उसे दिया था, इत्यादि। आदम के बारे में हम जितना अधिक जानेंगे, हमारा उसका संप्रत्यय उतना ही अधिक समृद्ध होगा। “आदम पहला मनुष्य था” लाइपनिट्स के अनुसार विश्लेषी है। परन्तु, आदम के बारे में संभवतः अनेक ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जिनसे हम परिचित नहीं हैं। जब एक बार हम उन्हें जान ही लेते हैं तब वे भी विश्लेषी ही होती हैं, क्योंकि वे आदम के हमारे पूरे संप्रत्यय के अंश हैं—यह संप्रत्यय तब तक पूरा नहीं होता जब तक हम आदम के बारे में वह सब नहीं जान लेते जो जानने को है। अथवा एक और अधिक जाना-पहचाना उदाहरण लीजिए

॥ क्योंकि यह आपत्ति की जा सकती है कि संप्रत्यय तो मनुष्य का होगा, एक व्यक्ति-विशेष, आदम का कंसे होगा) : हम हाइड्रोजन के बारे में बहुत ही अधिक बातें जानते हैं—यह कि वह सबसे हल्का तत्त्व है, ज्वलनशील है, उसके आक्सीजन के साथ मिलने से पानी बन जाता है, इत्यादि । इनमें से प्रत्येक तथ्य हाइड्रोजन के हमारे संप्रत्यय का अंश है, और हाइड्रोजन के बारे में हमारा संप्रत्यय तब तक पूरा नहीं होगा जब तक हम उन सब तथ्यों को न जान लें जो जानने को हैं । हाइड्रोजन के बारे में जो भी तथ्य जानने को है वे सब मिलकर हाइड्रोजन के पूर्ण संप्रत्यय को बनाते हैं और इस संप्रत्यय के विश्लेषण के लिए हमें इन अ, ब, स, न तथ्यों में से प्रत्येक का कथन करना होगा । परंतु चूंकि इनमें से प्रत्येक हाइड्रोजन के संप्रत्यय का अंश है, इसलिए प्रत्येक—हाइड्रोजन के बारे में कहीं जा सकनेवाली प्रत्येक सत्य प्रतिज्ञा—अनिवार्यतः विश्लेषी है ।

हम "क का संप्रत्यय," इन शब्दों का इस तरह प्रयोग कर सकते हैं कि क के बारे में प्रत्येक तथ्य क के संप्रत्यय का एक भाग बन जाए । परंतु दैनिक जीवन या विज्ञान में शब्दों के इस समुच्चय का कभी इस तरह प्रयोग नहीं किया जाता । हम क के संप्रत्यय का उन क-विषयक तथ्यों से स्पष्टतः अंतर बनाए रखते हैं जो क के संप्रत्यय के भाग नहीं होते । दूसरे शब्दों में, हम क की उन विशेषताओं का जिनका क कहलाने के लिए उसमें होना आवश्यक है (परिभाषक विशेषताएँ) उनसे भेद करते हैं जिनके अभाव में भी चीज क होगी (अनुपगी विशेषताएँ) । निश्चय ही क (या क-त्व) का संप्रत्यय बनाने के लिए हमें क के बारे में प्रत्येक तथ्य को नहीं जानना पड़ता । क्या हमारे यह जानने से पहले कि सोना ऐक्वा रेजिया में घुल जाता है, सोने के हमारे संप्रत्यय में कोई कमी रहती है ? अथवा यदि किसीको यह कहना अधिक पसंद हो कि क के बारे में प्रत्येक तथ्य क के संप्रत्यय का भाग है और कि क के बारे में हम जितना ही अधिक जानेंगे उतना ही अधिक "समृद्ध" हमारा क का संप्रत्यय बनेगा (इस प्रकार "क का संप्रत्यय" का प्रयोग हमने साधारण प्रयोग से बहुत भिन्न होगा), तो भी हमें उन विशेषताओं में जिनके द्वारा हम किसी चीज को क जानते हैं, यानी क को पहचानते हैं, और उन विशेषताओं में जिनके क में होने का पता हमें बाद में चलता है, परंतु क को पहचान करने में जिनकी सहायता नहीं दी जाती, अंतर करना ही पड़ेगा और हम सब व्यवहार में ऐसा करते भी हैं ।

इस प्रकार क के बारे में जितने भी तथ्य हैं वे सब क के सप्रत्यय में शामिल नहीं होते। भाई का सप्रत्यय केवल इतना ही है कि वह उन्हीं माता-पिता की सन्तान है और पुरुष होता है। “भाई” से हमारा यही मतलब होता है और इसी से हम भाइयों को गैर-भाइयों से अलग पहचानते हैं। यह एक विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति है कि आपका भाई आपके माता-पिता की पुरुष-सन्तान है, क्योंकि इसमें केवल यह बताया गया है कि भाई होना क्या होता है। परन्तु यह बात कि आपका भाई लंबा है और घुंघराले बालोंवाला है, ‘भाई’ के अर्थ का भाग नहीं है, बल्कि उसके बारे में एक तथ्य है। यदि आपका भाई लंबा और घुंघराले बालोंवाला न होता, तो भी वह आपका भाई होता। “मेरा भाई पुरुष है” विश्लेषी है और “मेरा भाई लंबा है” सश्लेषी है। यह निश्चय ही सत्य है कि यदि अपने भाई के बारे में आप सब कुछ जानते हों तो आप यह भी जानते होंगे कि वह लंबा है और घुंघराले बालोंवाला है (यह कथन स्वयं विश्लेषी है क्योंकि “सब कुछ” में उसकी नव विशेषताएँ आ जाती हैं)। परन्तु इससे उसकी लंबाई और उसके बालों के घुंघरालेपन के कथन के सश्लेषी होने का निषेध नहीं होता : यदि आपका भाई लंबा है तो यह कहना कि वह लंबा नहीं है, असत्य है, न कि स्वतोव्याघाती। परन्तु आपका भाई यदि भाई है तो उसे पुरुष होना चाहिए— इस प्रकार “वह मेरा भाई है पर पुरुष नहीं है” स्वतोव्याघाती है, जबकि “वह मेरा भाई है पर लंबा नहीं है” स्वतोव्याघाती नहीं है।

२. ‘विश्लेषी और सश्लेषी में कोई स्पष्ट अंतर नहीं है, इसलिए यह भेद व्यर्थ है।’

परन्तु, जैसा कि हम दिखाने की चेष्टा कर चुके हैं, विश्लेषी कथनों के स्पष्ट उदाहरण मिलते हैं, जैसे “सब कुमार अविवाहित होते हैं”, और सश्लेषी कथनों के भी स्पष्ट उदाहरण मिलते हैं, जैसे “इस मेज के ऊपर दो किताबें हैं” (यह कौन कहेगा कि यह “मेज” की एक परिभाषक विशेषता है ?)। फिर भी, यह मानना होगा कि ऐसे उदाहरण भी हैं जो स्पष्ट विलक्षण नहीं हैं। इसका कारण प्रायः यह होता है कि जिस वाक्य को हम ध्यान रहे होते हैं उसके किसी एक महत्वपूर्ण शब्द का हम कोई निश्चित अर्थ नहीं बता पाते, और जब तक उसका अर्थ स्थिर नहीं कर दिया जाता तब तक हम यह कहने की स्थिति में नहीं होते कि वाक्य का प्रयोग एक विश्लेषी

प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए किया जा रहा है या नहीं—ठीक वैसे ही जैसे घुघ में किसी चीज को देखने पर हम नहीं बता पाते कि उनकी आकृति और रंग ठीक-ठीक क्या हैं। “सर्वोत्तम खिलाडी वह है जो अधिकतर खेलों में विजयी होता है”, यह उदाहरण हम पहले ही दे चुके हैं। एक और उदाहरण यह होगा “बुद्धिमान व्यक्ति से ऐसी गलती न हुई होती।” थोड़ी-सी सूझ-बूझ से ऐसे उदाहरण मनचाही सख्या में बताए जा सकते हैं। इस तरह की प्रतिज्ञप्तियाँ प्रतिज्ञप्तियों की तरह कम होती हैं और प्रतिज्ञप्ति-आकार की तरह अधिक, उनके अर्थ का एक महत्वपूर्ण अंश अभी निर्धारित किया जाना है, और जब तक ऐसा नहीं होता तब तक हम नहीं कह सकते कि उन्हें विश्लेषी के वर्ग में रखना है या सश्लेषी के वर्ग में।

३ कभी-कभी यह होता है कि एक प्रतिज्ञप्ति अनेक प्रतिज्ञप्तियों के एक बड़े समूह या तंत्र का अंग होती है, और यह बात कि उसे विश्लेषी समझना है या नहीं, उस पूरे तंत्र में उसका जो स्थान है उसपर निर्भर करती है। ऐसा प्रायः प्रकृति के नियमों के प्रसंग में (इनपर विस्तार के साथ विचार अध्याय ४ में किया जाएगा) होता है, विशेष रूप से भौतिकी इत्यादि सुत्रिकसित विज्ञानों में, जिनमें कि नियमों के पूरे तंत्र होते हैं। इस विज्ञान की काफी लंबी चर्चा में उससे बिना उदाहरणों को देना आसान नहीं है। परन्तु शायद उदाहरण के रूप में यह काफी होगा न्यूटन के तीन गति-नियम महत्वपूर्ण खोजें थीं, लेकिन इसके बावजूद यदि इनमें से प्रत्येक नियम को अलग-अलग लिया जाए तो उसे विश्लेषी (परिभाषा) समझा जा सकता है। परन्तु यदि वे विश्लेषी हैं तो उन्हें जगत् के बारे में खोज कैसे माना जा सकता है? न्यूटन के प्रत्येक नियम को भौतिकी में प्रयुक्त अनेक शब्दों का सबंध जोड़नेवाली परिभाषा समझा जा सकता है। न्यूटन का दूसरा गति-नियम “बल” की परिभाषा माना जा सकता है और तीसरा नियम “द्रव्यमान” की। पर यदि वे इस रूप में समझे जाएँ तो उनके तंत्र के अन्य नियम सश्लेषी हैं, न कि विश्लेषी। इन नियमों को समझने के अनेक विधि तरीके हैं और प्रत्येक तरीका इनको कुछ भिन्न परिभाषा प्रदान करता है। परन्तु किसी भी दशा में ऐसी परिभाषा उस पूरे अर्थ को नहीं बताती जो इन नियमों का गति की व्याख्या के लिए परस्पर मिलकर एक तंत्र का रूप धारण करने से होता है। जब इन नियमों के द्वारा शासित समग्र तंत्र की दृष्टि

प्रकार व्याख्या की जाती है कि उसके कुछ कथन परिभाषाएँ (और इसलिए विश्लेषी) निकलते हैं, तब भी अन्य कथन अपरिभाषीय या संश्लेषी बने रहते हैं और उनका स्वरूप इंद्रियानुभविक नियमों का होता है। यह बात कि कथनों के एक तंत्र के संदर्भ में एक कथन परिभाषीय (और इसलिए विश्लेषी) है या अपरिभाषीय (और इसलिए संश्लेषी) है, उस संदर्भ पर तथा उस तरीके पर निर्भर करती है जिससे वस्तु-जगत् पर लागू करने की दृष्टि से उस पूरे तंत्र को समझा जाता है।

संभवता

अभी हम प्रतिज्ञप्तियों के प्रकारों की बात करते रहे। अब हम वस्तु-स्थितियों की बात करेंगे। पर, दोनों का संबंध घनिष्ठ है। किसी वस्तुस्थिति को तर्कतः संभव तब कहते हैं जब यह कथन कि वस्तुस्थिति ऐसी है, स्वव्याघाती नहीं होता, और तर्कतः असंभव तब कहते हैं जब ऐसा कथन स्वव्याघाती होता है।

वर्गीकार वृत्त का होना तर्कतः असंभव है। यदि "वर्ग" और "वृत्त" का प्रयोग हम इन शब्दों के प्रचलित अर्थों में ही कर रहे हैं, तो इनकी परिभाषाएँ परस्पर व्याघाती हैं। परिभाषा के अनुसार वृत्त कोई ऐसी आकृति है जो (अन्य विशेषताएँ रखती है पर) चार भुजाओंवाली नहीं होती। अतः, यह कहना कि एक वृत्त वर्गीकार है, यह कहने के बराबर होगा कि जो आकृति चार भुजाओंवाली नहीं है वह चार भुजाओंवाली है, और यह निश्चय ही एक स्वव्याघाती कथन है। वर्गीकार वृत्त का होना तर्कतः असंभव है। यदि आकृति वर्ग है तो वह वृत्त नहीं हो सकती, और यदि वह वृत्त है तो वर्ग नहीं हो सकती। "नहीं हो सकती" का यहाँ मतलब है "तर्कतः नहीं हो सकती," जिसका अर्थ यह है कि उसका वैसा होना तर्कतः असंभव है।

इसके विपरीत, आपका अपनी ही शारीरिक शक्ति से हवा में दम हजार फुट की छलांग लगा देना तर्कतः संभव है। यदि आप कहें कि आपने इतनी ऊँची छलांग लगाई है, तो आपका कथन संश्लेषी तथा असत्य होगा, पर स्वव्याघाती वह नहीं होगा। ऐसा कहने में कि मैंने हवा में दम हजार फुट ऊँची छलांग लगाई है, कोई स्वव्याघात नहीं है। इस कथन में बताई गई वस्तुस्थिति तर्कतः संभव है।

यह बात विचित्र लगेगी, पर इसका कारण यह है कि हम प्रायः तार्किक संभवता को भ्रमवश एक अन्य प्रकार की संभवता, आनुभविक संभवता, समझ बैठते हैं। एक वस्तुस्थिति अनुभवतः संभव तब होती है जब वह प्रकृति के नियमों के विरुद्ध नहीं होती। इस प्रकार, आपके लिए हवा में दस हजार फुट ऊँची छलांग लगाना या दसवीं मंजिल की खिड़की से बाहर कूदने पर भी नीचे न गिरना अनुभवतः असंभव है न कि तर्कतः असंभव।

जहाँ तक हम जानते हैं, प्रकृति के नियम बदलते नहीं। इसलिए जो एक समय में अनुभवतः संभव है वह किसी अन्य समय में भी अनुभवतः संभव है। जिसे सौ वर्ष पहले अनुभवतः असंभव माना जाता था वह शायद अनुभवतः संभव निकल जाए। लेकिन उस अवस्था में बात केवल यह होगी कि हम प्रकृति के नियमों के बारे में गलत जानकारी रखते थे। एक समय था जब कोई नहीं सोचता था कि रेडियोऐक्टिवता और परमाणु-विखंडन-जैसी बातें अनुभवतः संभव हैं, पर वे विश्वास गलत साबित हुए। प्रकृति की कार्य-प्रणालियाँ ऐसी हैं कि इस समय तक भी हम उनसे पूरी तरह परिचित नहीं हो पाए, जिसका मतलब केवल यह है कि हमारी जानकारी से कहीं अधिक बातें अनुभवतः संभव हैं।

जो युग-युग में बदलती है वह तकनीकी या प्राविधिक संभवता है। प्राविधिक संभवता में न केवल प्रकृति के नियम शामिल होते हैं बल्कि उन नियमों का उपयोग करके ऐसी स्थितियाँ पैदा करने की जिन्हें हम पहले पैदा करने में असमर्थ थे, हमारी क्षमता भी शामिल है। सौ वर्ष पहले जेट विमानों का निर्माण प्रविधितः संभव नहीं था, पर अब है। अभी मगल तक ले जानेवाले अंतरिक्षयान का निर्माण प्रविधितः संभव नहीं है, पर कुछ ही वर्षों बाद हो सकता है। स्वयं प्रकृति के नियम नहीं बदलें हैं, बदला है उनके बारे में हमारा ज्ञान, जिसके फलस्वरूप अनेक बातें जो कुछ वर्ष पूर्व प्रविधितः संभव नहीं थी या जिनकी कल्पना तक नहीं की जाती थी, अब प्रविधितः संभव हो गई हैं।

संभवता के उपर्युक्त प्रकारों में क्या संबंध है? यदि कोई वस्तुस्थिति तर्कतः असंभव है तो वह अन्य दृष्टियों से भी असंभव है। उदाहरण के लिए, ऊपर की दिशा में गिरना तर्कतः असंभव है, क्योंकि "गिरना" का अर्थ नीचे की दिशा में जाना होना है। इस तरह ऊपर की

दिशा में गिरना नीचे कि दिशा में जाना होगा, जो स्वव्याप्राप्ती है। अतः ऊपर की दिशा में गिरना तर्कत असम्भव है और साथ ही अनुभवत तथा प्रविधित भी असम्भव है।

परन्तु इसका उल्टा सही नहीं है जो प्रविधित असम्भव है (किसी एक समय) उसका अनुभवत असम्भव होना कतई जरूरी नहीं है, जैसे पाँच अरब प्रकाश वर्षों की दूरी पर स्थित आकाश-मग्न का फोटो लेना। और जो अनुभवत असम्भव है उसका तर्कन, असम्भव होना जरूरी नहीं है, जैसे प्रकाश का उद्गम से दूरी बढ़ने के साथ अधिक तीव्र होते जाना। दिल्ली से तीन मिनट में मद्रास पहुँचना अभी प्रविधित सम्भव नहीं है, पर कौन कह सकता है कि इसमें कोई अनुभवत असम्भव बात है ? (जहाँ तक हम जानते हैं) ऐसे पिंड का अस्तित्व अनुभवत असम्भव है जो गुरुत्वाकर्षण के प्रभाव से मुक्त हो, लेकिन तर्कत असम्भव यह नहीं है, क्योंकि उसके अस्तित्व की बात में कोई व्याधान नहीं है। इस प्रकार

तर्कत सम्भव— —तर्कतः असम्भव

अनुभवत सम्भव— —अनुभवत असम्भव

प्रविधित सम्भव— —प्रविधित असम्भव

हमें यह बताना कि अनुभवत सम्भव क्या है, विज्ञान का काम है। प्रविधित सम्भव क्या है, यह बताना अनुप्रयुक्त या व्यावहारिक विज्ञान का काम है। यहाँ हमारा सवध मुख्यतः उससे है जो तर्कत सम्भव है। दूसरी की चर्चा केवल उनका उससे भेद दिखाने के लिए की गई है जो तर्कत सम्भव है। आगे के पृष्ठों में जो प्रश्न अनेक बार हमारे सामने आएगा वह है "यह या वह वस्तुस्थिति तर्कत सम्भव है या नहीं ?" इसका उत्तर देते समय हमें सावधानी इस बात की रखनी चाहिए कि हम तात्किक सम्भवता को गलती से अन्य प्रकार की सम्भवता समझकर जल्दी में "नहीं" न कह बैठें। उदाहरणार्थ, यह तर्कत सम्भव है कि चीज अपने रंगों के अनुसार कम या अधिक रफ्तार से गिरे, आप बिना स्वे एक के बाद एक साठ लाख बैठकें निकाल ले, आप दस मिनट में एक हजार गैला पानी पी जाएँ और आपका पेट भी न फूले, एक आदमी दस लाख वर्षों तक जीवित रहे, बिल्लियाँ पिल्लों को जन्म दें, तथा कुतिया बिल्ली को जन्म दे। जहाँ तक हम जानते हैं इनमें से कोई भी

बात इस समय अनुभवतः संभव नहीं है। इन्हे तर्कतः संभव कहने से हमारा मतलब यह नहीं है कि हम इनके होने की आशा करते हैं या हम इनके होने को लेशमात्र भी अनुभवतः संभव समझते हैं। हमारा मतलब केवल यह है कि यदि हम, ये बातें हुई हैं या होगी, कहे तो हमारा कथन स्वव्याघाती नहीं होगा, हालांकि असत्य वह होगा ही।

इसी बात को दूसरे रूप में इस प्रकार प्रकट करेंगे : जो तर्कतः असंभव है वह किसी भी दुनिया में (कम-से-कम मानवीय बुद्धि की कल्पना के किसी भी लोक में) अस्तित्व नहीं रख सकता, जो केवल अनुभवतः असंभव है वह किसी लोक में अस्तित्व रख सकता है, पर हमारे लोक में अस्तित्व नहीं रखता। उदाहरणार्थ, जीवों का आक्सीजन, नाइट्रोजन, कार्बन और हाइड्रोजन के बिना अस्तित्व रखना अनुभवतः असंभव लगता है। परन्तु, जीवन का किसी रूप में इनमें से एक या अधिक के बिना अस्तित्व रखना तर्कतः संभव है। यह तर्कतः संभव है कि न्यूटन का गुरुत्वाकर्षण का नियम इस जगत् पर लागू न हो : वास्तव में होता तो यह है कि “भौतिक द्रव्य का प्रत्येक कण प्रत्येक अन्य कण को आपसी दूरी के वर्ग से प्रतिलोम अनुपात रखनेवाले बल से आकर्षित करता है,” पर तर्कतः यह संभव है कि उस बल का दूरी के घन से प्रतिलोम अनुपात हो। ऐसा नियम हमारी दुनिया में काम नहीं करता, पर जिस स्थिति को यह बताता है वह तर्कतः उतनी ही संभव है जितनी हमारी दुनिया की वर्तमान स्थिति है। ऐसी दुनिया का अस्तित्व तर्कतः संभव है जिसमें आकर्षण का बल दूरी के घन से प्रतिलोम अनुपात रखता हो ; उसका अस्तित्व वास्तविक नहीं है। इसके विपरीत, एक वर्गाकार वृत्त, एक पुरप-चाबी या ऊपर की दिशा में गिरना किसी भी दुनिया में संभव नहीं है ; इनमें बताई गई वस्तुस्थिति तर्कतः असंभव है। आगे के पृष्ठों में हमें उन दुनियाओं की जो वास्तविक तो नहीं हैं पर (तर्कतः) संभव हैं, वस्तुस्थितियों का उल्लेख करने के प्रचुर अवसर प्राप्त होंगे।

बुद्धिगम्यता—क्या किसी वस्तुस्थिति का तर्कतः संभव होना वही बात है जो उसका बुद्धिगम्य होना ? उसका वैसा लगना बहुत आसान है : तब “आपका दसवीं मंजिल की पिढी से बूदना और नीचे न गिरना तर्कतः संभव है”, ऐसा कहना यह बटने के तुल्य होगा। “आपका दसवीं मंजिल की पिढी से बूदना और नीचे न गिरना बुद्धिगम्य है।” (यह अलग बात है कि ऐसी घटना होने

की आशा हम निश्चय ही नहीं करते ।) हम “बुद्धिगम्यता” की अवश्य ही ऐसी परिभाषा दे सकते हैं जिसका वही अर्थ हो जो “तर्कतः संभव” का । यह “बुद्धिगम्य” शब्द का दर्शन में वस्तुतः एक सर्वाधिक प्रचलित अर्थ है ।

लेकिन “बुद्धिगम्य” अनेकार्थक है । इसका अर्थ “कल्पनागम्य” भी हो सकता है, और इस अर्थ में यह “तर्कतः संभव” का समानार्थक नहीं है । एक हजार भुजाओंवाला बहुभुज अवश्य ही तर्कतः संभव है । मैं ऐसे बहुभुज की कल्पना नहीं कर सकता (मन में उसकी प्रतिमा नहीं बना सकता) । जिसे मैं १००० भुजाओंवाले बहुभुज को अपनी मानसिक प्रतिमा कहना चाहूँगा वह ९९९ भुजाओंवाले बहुभुज की मानसिक प्रतिमा से भिन्न नहीं प्रतीत होगी । पर साथ ही मैं इस बात से भी बिल्कुल इन्कार नहीं करना चाहूँगा कि कहीं कोई व्यक्ति ऐसा हो सकता है जो एक हजार भुजाओं वाले बहुभुज की मन में प्रतिमा बना सके । लोगों की कल्पना-शक्तियों में अंतर होते हैं । क्या कल्पनागम्य है, यह बात इसपर निर्भर करती है कि कल्पना करनेवाला कौन है । आप ऐसी बातों की कल्पना करने में समर्थ हो सकते हैं जिनकी मैं कल्पना नहीं कर सकता । पर, जो तर्कतः संभव है उसमें इस तरह की भिन्नता नहीं होती । एक हजार भुजाओंवाला बहुभुज, एक जल-व्याघ्र और एक तर्तये की संकर-संतान, और अब तक देखे गए रंगों से बिल्कुल भिन्न एक रंग, सब तर्कतः संभव हैं, चाहे मैं इनकी कल्पना कर सकूँ या नहीं । हमें इन्हें तर्कतः संभव कहने से पहले रुककर यह पूछने की जरूरत नहीं है कि हम इनकी कल्पना कर सकते हैं या नहीं । कोई बात ऐसी हो सकती है जो तर्कतः संभव हो, पर कल्पनागम्य न हो (आपके लिए, मेरे लिए, या सभी के लिए), क्योंकि कल्पना की हमारी शक्तियाँ सीमित होती हैं ।

इसके विपरीत, यदि कोई वस्तुस्थिति वास्तव में तर्कतः अशुभव है तो वह किसी के लिए कल्पनागम्य भी नहीं है : कोई भी एक ऐसी मीनार की जो १०० फुट ऊँची भी हो और १५० फुट ऊँची भी, या एक ऐसे वृत्त की जो वर्गाकार भी हो, कल्पना नहीं कर सकता । यदि कोई यह कहे कि यह एक वर्गाकार वृत्त की मन में प्रतिमा बना सकता है, तो यह भाष्य पढ़ने एक वृत्त की ओर फिर अगले क्षण एक वर्ग की कल्पना कर रहा है । पर, निम्नी ऐसी चीज की, जो एकताय वृत्त और वर्ग दोनों हो, कल्पना वह नहीं कर सकता ।

(यदि फिर भी वह कहे कि वह ऐसी कल्पना कर सकता है तो उसे तर्कहीन पर ऐसी आकृति बनाने के लिए कहिए ।)

एक ऐसा अर्थ भी है जिसमें वर्गाकार वृत्त को बुद्धिगम्य कहा जा सकता है—इस अर्थ में कि “वर्गाकार वृत्त” पद के शब्द परस्पर व्याघाती होते हुए भी एक निश्चित संज्ञानार्थ रखते हैं । यदि उनका ऐसा अर्थ न होता तो आप न जान पाते कि पूरे पद से जिस वस्तु का बोध होता है वह तर्कतः असंभव है । इस क्लिष्ट अर्थ में एक वर्गाकार वृत्त बुद्धिगम्य है, पर एक प्रवृष्ट प्रताश्च बुद्धिगम्य नहीं है, क्योंकि “प्रवृष्ट प्रताश्च” संज्ञानार्थ से शून्य पद है जिससे किसी भी तर्कतः संभव या असंभव चीज का बोध नहीं होता ।

“बुद्धिगम्य” का प्रयोग अन्य अर्थों में भी होता है । अतः किसी चीज का बुद्धिगम्य होना या न होना “बुद्धिगम्य” के उस अर्थ पर निर्भर करेगा जिसमें उस समय इसका प्रयोग किया जा रहा हो । परंतु, जब तक अर्थ स्पष्ट रूप में नहीं बताया जाता तब तक कोई “तर्कतः संभव = बुद्धिगम्य”, इस सरल समीकरण से संतोष न करे ।

उदाहरण—अब हम तर्कतः संभव और असंभव बातों के कुछ उदाहरण प्रस्तुत करेंगे । गुरु मे तर्कतः असंभव को अनुभवतः असंभव से मिला देने की एक प्रवृत्ति काम करती है जिसे दूर करना दुष्कर होता है । पर, इसे दूर करना ही पड़ेगा और समय तथा अनेक उदाहरण इसे दूर कर सकते हैं ।

१. क्या एक ठोस लोहे की छड़ का पानी पर तैरना तर्कतः संभव है ? हाँ, अवश्य । इसमें बिल्कुल कोई व्याघात नहीं है । यह भौतिकविज्ञान का एक नियम है कि अधिक आपेक्षिक घनत्व (अर्थात् समान आयतन के पानी से अधिक तौल) वाली चीजें पानी के ऊपर नहीं तैरती (कुछ अपवादों को छोड़कर, जैसे “पृष्ठ-तनाव” की स्थिति) । इसमें कोई तार्किक अनिवार्यता नहीं है—अर्थात् घटना या इसके विपरीत होना तर्कतः संभव है । आप इसकी कल्पना भी कर सकते हैं (यह याद रखिए : यदि आप वस्तुतः इसकी कल्पना कर सकते हैं तो यह तर्कतः संभव है ; पर यदि आप कल्पना नहीं कर सकते तो इसका मतलब केवल यह हो सकता है कि आपकी कल्पना-शक्ति सीमित है) : आप लोहे या एक टुकड़ा लीजिए (एक रसायनज्ञ प्रमाणित कर चुका है कि यह वास्तव में लोहा है), उसको आप तौलिए, तब आप उसे पानी से भरे एक बर्तन में डाल दीजिए, और देखिए, वह तैरने लगता है । आपने यह भी पक्की

तरह से जाँच लिया है कि वह ठोस लोहे की छड़ है, न कि एक जलपोत की तरह अंदर से खोखली, जिसमें हवा भरी हुई हो। आपने उसे तोला है और नापा है जिससे आपको पक्की तरह से पता चल गया है कि उसका वजन पानी के समान आयतन की अपेक्षा सचमुच अधिक है। यह वस्तुस्थिति तर्कतः संभव है। ऐसा वास्तव में होता नहीं है, पर तर्कतः असंभव बात इसमें कोई नहीं है।

२. क्या किसी ऐसी बात का स्मरण तर्कतः संभव है जो कभी घटी नहीं? अनेक अन्य प्रसंगों की तरह यहाँ भी उत्तर एक दृष्टि से “हाँ” है और एक दृष्टि से “नहीं”, तथा इस बात पर निर्भर करता है कि “स्मरण” शब्द का आप किस अर्थ में प्रयोग कर रहे हैं। इसका “निर्वल” अर्थ में प्रयोग किया जा सकता है। इस अर्थ में आप तब स्मरण करते हैं जब आपको किसी घटना के संबंध में स्मरण की अनुभूति हो, चाहे वह सचमुच घटी हो या नहीं। इस दृष्टि से स्पष्ट है कि लोग प्रायः अनेक घटनाओं का स्मरण करते हैं जिनके बारे में बाद में पता चलता है कि वे कभी घटी ही नहीं।

यहाँ कोई यह आपत्ति कर सकता है : “तब तो आपने वास्तव में उसका स्मरण नहीं किया, बल्कि केवल सोचा है कि आपने ऐसा किया है।” यह व्यक्ति “स्मरण” का “प्रबल” अर्थ में प्रयोग कर रहा है, जिसके अनुसार स्मरण में न केवल “स्मरण की अनुभूति” होती है बल्कि जिस घटना के संबंध में ऐसी अनुभूति होती है वह सचमुच घटी भी होती है। यदि वह सचमुच नहीं घटी तो “आप वस्तुतः उसका स्मरण नहीं करते बल्कि ऐसा केवल सोचते हैं।” इस अर्थ में “(वस्तुतः) स्मरण करना” की यह एक परिभाषक विशेषता है कि संबंधित घटना सचमुच घटी हो। इसलिए इस दृष्टि से किसी ऐसी बात का स्मरण जो कभी घटी न हो, तर्कतः असंभव है।

३. क्या एक बिल्ली का पिल्लों को जन्म देना तर्कतः संभव है? निस्संदेह जीवविज्ञान की दृष्टि से असंभव है (और इसलिए अनुभवतः भी असंभव है), पर तर्कतः संभव है। यह एक प्राकृतिक तथ्य है कि जीव अपने समान जीव को जन्म देता है, पर इसमें कोई तार्किक अनिवार्यता नहीं है।

“पर क्या, परिभाषा के अनुसार, बिल्ली जिसको जन्म देती है वह बिल्ली नहीं है” ? आप इसपर थोड़ा विचार करने के बाद देखेंगे कि यह असत्य है। मान लीजिए कि जिसे बिल्ली ने जन्म दिया है वह भौकता है, अपनी दुम को हिलाता है, कुत्ते की रूपरेखा वाला है, कुत्ते का विशिष्ट व्यवहार करता

है और उसे हर आदमी निस्संकोच कुत्ता कहना है। क्या फिर भी आप उसे बिल्ली कहेंगे ? कोई भी नहीं कहेगा कि वह बच्चा बिल्ली है। इसके बजाय सब इस असाधारण घटना को देखकर कि बिल्ली ने बिल्ली को नहीं बल्कि एक कुत्ते को जन्म दिया है, आश्चर्यचकित रह जाएंगे।

"परंतु यदि बच्चा एक पिल्ला है तो उसकी माँ बिल्ली नहीं रही होगी।" क्या तब भी नहीं जब वह देखने में वैसी लगती हो, म्याऊँ-म्याऊँ करती हो, घुरघुराती हो तथा उन सभी अन्य विशेषताओं से युक्त हो जिनके आधार पर हम उसे बिल्ली कहते हैं ? क्या उस विचित्र बच्चे के होने से पहले आप उसे बिल्ली कहने में हिचकिचाते ? क्या उस जीव को बिल्ली कहने के लिए आपको पहले यह देखने के लिए ठहरना पड़ेगा कि उसकी संतान कैसी दिवाई देती है (यदि उसने किसी संतान को जन्म दिया तो) ? यहाँ भी, बिल्लियाँ कुत्तों और अन्य प्राणियों से (जैसा कि हमने अध्याय १ में देखा था, कुछ अस्पष्ट-से रूप में) अपनी सामान्य आकृति से अलग पहचानी जाती हैं, और यह तर्कतः संभव है कि बिल्ली की शकलवाला कोई प्राणी कुत्ते की शकलवाले किसी प्राणी को जन्म दे। यह बात कि प्रकृति हम हूँ में काम नहीं करती, कि जीव सदृश जीवों को ही जन्म देते हैं, प्रकृति वा एक तथ्य है, एक तार्किक अनिवार्यता नहीं।

४ क्या बीच की दूरी तय किए बिना दिल्ली से बंबई पहुँचना तर्कतः संभव है ? यदि शब्दों का किसी असाधारण अर्थ में प्रयोग नहीं किया जा रहा है तो बीच का फासला तय किए बिना दिल्ली से बंबई (या कहीं भी) पहुँचना तर्कतः असंभव है, क्योंकि एक जगह से दूसरी जगह जाने का मतलब फासला तय करना होता है। यह कहना कि आप एक जगह से दूसरी जगह गए और साथ ही इस बात से भी इन्कार करना कि आपने कोई फासला तय किया, स्वव्यापाती होगा।

लेकिन "बीच का" शब्द कठिनाई पैदा कर सकता है। बात इसपर निर्भर करती है कि इसका क्या अर्थ लिया जा रहा है। बिल्कुल सही अर्थ में, आप अ और ब के बीच की दूरी तब तक तय नहीं करेंगे जब तक आप अ से ब तरफ के मध्य छोटे रास्ते पर न चलें। इस दृष्टि से आप अवश्य ही दिल्ली में बंबई उनके बीच की दूरी तय किए बिना जा सकते हैं। वास्तव में शायद रिगोने कभी इस अर्थ में यह दूरी तय नहीं की, क्योंकि वहाँ में वहाँ तक का

सबसे छोटा रास्ता पृथ्वी के अंदर से जाएगा। दूसरी ओर, आप “बीच का” शब्द का इस्तेमाल इतने ढीले ढाले अर्थ में कर सकते हैं कि अ से व तक पहुँचने का कोई भी मार्ग अ और व के बीच का मार्ग कहलाएगा। इस अर्थ में, यदि आप दिल्ली से बंबई, कलकत्ता या मद्रास या मंगल ग्रह के रास्ते से पहुँचें, तो ये स्थान दिल्ली और बंबई के बीच का कहलाएंगे। इस दृष्टि से निश्चय ही दिल्ली से बंबई के बीच की दूरी को तय किए बिना पहुँचना तर्कत असंभव होगा, क्योंकि आप पहले स्थान में दूसरे स्थान को जाने के लिए जो भी रास्ता पकड़े वह इसी बात से उनके बीच का कहलाएगा।

“बीच” शब्द का जिस अर्थ में सामान्यतः प्रयोग होता है वह इन दो कोटियों के बीच कही पर है। सामान्य प्रयोग के अनुसार, जो भी रास्ता अल्पतम दूरी के निकट किन्हीं अस्पष्ट-सी सीमाओं के अंदर पड़ता है, खास तौर से कोई भी रास्ता जो एक स्थान से दूसरे स्थान तक जाने के लिए हवाई मार्ग या रेल-मार्ग के रूप में स्वीकृत है, उसे दोनों स्थानों के बीच का कहा जाता है। लेकिन, जैसा कि हम पहले ही (प्रथम अध्याय में) देख चुके हैं, अंतर अस्पष्ट सा ही है, और किसीको आसानी से अस्पष्टता के ‘फिसलनवाले ढलान’ पर नीचे धकेला जा सकता है। हरिद्वार देहरादून और मुरादाबाद के बीच में है? ठीक है। तो फिर रुड़की? वह भी है? मेरठ के बारे में आप क्या कहेंगे? दिल्ली? यह अस्पष्टता का एक जाना पहचाना नमूना है। शायद अधिकतर लोग मानेंगे कि हरिद्वार देहरादून और मुरादाबाद के बीच में है और कोई यह नहीं कहना चाहेगा कि दिल्ली उनके बीच में है, पर यह वे नहीं जानेंगे कि विभाजक-रेखा कहाँ खिंचनी है और न शायद वे किसी विशिष्ट स्थल पर ऐसी रेखा खींचना ही चाहेंगे। अतः, “बीच” के किसी सामान्य प्रयोग के अनुसार बीच की दूरी को तय किए बिना एक स्थान से दूसरे स्थान को पहुँचना तर्कत संभव है।

५ क्या काल में पीछे, जैसे ३००० ई० पू० में, जाना और उस समय के मिथी लोगों की पिरैमिड बनाने में सहायता करना तर्कत संभव है?

यहाँ हमें बहुत ही सावधानी रखने की जरूरत है। दिक् में आगे और पीछे जाने की बात हम शाब्दिक अर्थ में आसानी से कह सकते हैं, और दिक् के बारे में हम जिस भाषा का प्रयोग करते हैं, उसी भाषा का काल के बारे में भी प्रयोग करने तथा यह मान लेने का हमें प्रलोभन होता है कि

जिन सदर्थों में दिक् की भाषा सार्थक है उन सभी संदर्भों में काल की भाषा भी सार्थक होती है। परंतु, जैसा कि हम देखेंगे, ऐसा मान लेना खतरनाक है। यह बात भी स्पष्ट कर दी जाए कि “पीछे ३००० ई० पू० में जाने” की बात हम शाब्दिक अर्थ में कह रहे हैं। आलंकारिक अर्थ में ऐसा कहने में कोई समस्या नहीं है, क्योंकि हम दिक् में सुदूरस्थ स्थानों में तथा काल में विभिन्न युगों में अपने होने की अवश्य ही कल्पना कर सकते हैं और करते हैं। हम यह कल्पना कर सकते हैं कि जिस समय पिरैमिड बनाए जा रहे थे उस समय हम वहाँ थे। “परंतु यदि हम ऐसी कल्पना कर सकते हैं तो ऐसा अवश्य ही तर्कतः संभव है। यदि हम ऐसी कल्पना न कर सकें तो इससे यह सिद्ध नहीं होता कि यह तर्कतः संभव नहीं है (हमारी कल्पना-शक्ति सीमित हो सकती है), परंतु यदि हम उसकी कल्पना कर ही सकते हैं तो वह तर्कतः संभव है, और उसकी कल्पना हम उतनी ही स्पष्टता के साथ कर सकते हैं जितनी स्पष्टता के साथ किसी भी चीज की। वास्तव में, एच० जी० वेल्स ने ‘दि टाइम मशीन (काल-यन्त्र)’ में ऐसी कल्पना की ही है और उसका प्रत्येक पाठक उसके साथ साथ वैसी कल्पना करता है।” परंतु हम कल्पना कर रहे हैं, यह बात बिल्कुल स्पष्ट हो जानी चाहिए। हम अपने एक ओर ही युग में पैदा होने की^१ तथा पिरैमिडों का निर्माण करनेवाले मिश्रियों के साथ होने की कल्पना कर सकते हैं। परंतु, क्या हम यह कल्पना कर सकते हैं कि हम इस समय बीसवीं शताब्दी ईस्वी में (अपनी कल्पनामात्र में नहीं) ३००० ई० पू० में हैं? हम बीसवीं शताब्दी ई० में और तीसवीं शताब्दी ई० पू० में एक ही समय कैसे हो सकते हैं? एक व्याघात तो इसमें पहचान ही है। हम एक ही साथ बीसवीं शताब्दी ई० में हों और न भी हो (जैसे, तीसवीं शताब्दी ई० पू० में हो), ऐसा नहीं हो सकता। ऐसा तर्कतः संभव है कि आप बहुत ही दीर्घ काल तक जीवित रहे, पिरैमिडों के निर्माण के समय जीवित रहे हो और अब बीसवीं शताब्दी ई० में भी उनकी कहानी सुनाने के लिए जीवित हो। परंतु यह तर्कतः संभव नहीं है कि कोई एक शताब्दी में हो और उसी समय एक ओर शताब्दी में भी हो।

१. यहाँ भी यह सवाल पैदा होता है : यदि आप ३००० ई० पू० में पैदा हुए होते तो क्या यह आप रहस्य ही होते? अध्याय ६ में हम वैयक्तिक दृष्टांतों को भी नहीं करेंगे उनमें शत सवाल पर कुछ रोशनी पड़ेगी।

कोई यह आपत्ति कर सकता है : "परंतु जिस परिस्थिति की हम कल्पना कर रहे हैं वह यह नहीं है। कल्पना हम यह कर रहे हैं कि आज के दिन हम बीसवीं शताब्दी में हों और तब हम काल में पीछे की ओर चलने-चलते अगले दिन ३००० ई० पू० में पहुँच जाएँ—और उस दिन हम बीसवीं शताब्दी ई० में न रहें।" लेकिन सावधान ! मान लीजिए कि जिस दिन की बात आप सोच रहे हैं वह १ जनवरी, १९६९ का दिन है और २ जनवरी, १९६९ के दिन आप काल-यंत्र का प्रयोग करते हैं तथा पीछे ३००० ई० पू० के किसी दिन में पहुँच जाते हैं। क्या यहाँ भी व्याघात नहीं है ? जनवरी १, १९६९ के ठीक बाद का दिन जनवरी २, १९६९ है। मंगल के ठीक बाद का दिन बुध है (यह विश्लेषी है—"बुध" की परिभाषा ही यह है कि वह मंगल के ठीक बाद आनेवाला दिन है) और जनवरी १ के ठीक बाद का दिन जनवरी २ है (यह भी विश्लेषी है)। अतः, जनवरी १ के ठीक बाद उसी वर्ष के जनवरी २ के अलावा किसी अन्य दिन में पहुँचना तर्कतः असंभव है। हो सकता है कि आप जनवरी १ के बाद जीवित न रहें ; पर आप जीवित रहें या न रहे, ठीक बादवाला दिन (परिभाषा के अनुसार) जनवरी २ होगा। परंतु जनवरी २, १९६९ में और (उसी समय) जनवरी २, ३००० ई० पू० में भी जीवित रहना बदो व्याघात है, और इसलिए तर्कतः असंभव है।

"यह सत्य है, परंतु बात अभी तक आपकी समझ में नहीं आई। चीज यह है कि हम काल में पीछे की ओर जाते हैं, ठीक अगले दिन में नहीं बल्कि लगभग ५००० वर्ष पहले के एक दिन में। (इससे कोई फर्क नहीं पड़ता कि ऐसा हम काल-यंत्र के द्वारा करते हैं या जादू की छड़ी से, एक स्फटिक-गोले को स्पर्श करके करते हैं या किसी अज्ञात उपाय से।) इस प्रकार हम ठीक अगले दिन में नहीं जाते (यदि जाते तो वह दिन २ जनवरी का होता), बल्कि किसी पिछले दिन में जाते हैं।"

यह युक्ति एक अधिक कठिन चुनौती प्रस्तुत करती है, पर इसमें भी एक घुसला है। यह रही एक बात जिसकी हम सब आसानी से कल्पना कर सकते हैं : जनवरी १, १९६९ को आप जागते हैं और देखते हैं कि आपके चारों ओर आधुनिक सड़कें, मकान और मोटरें नहीं बल्कि उन्नीसवीं शताब्दी का पर्यावरण है। यह बहुत ही विचित्र बात होगी और शायद आप पर्यावरण के इस अकस्मिक परिवर्तन को न समझ पाएँ, परंतु आप इस घात के घटित

होने की आसानी से कल्पना कर सकते हैं। फिर आप जब जनवरी २, १९६९ को जागते हैं तब आप अपने चारों ओर अठारहवीं शताब्दी का पर्यावरण पाते हैं। जनवरी ३ की सुबह फिर पर्यावरण बदल जाता है—अब वह सत्रहवीं शताब्दी का है, और आगे भी इसी तरह क्रम चलता है। प्रत्येक आनेवाले दिन आप स्वयं को एक भिन्न पर्यावरण में पाते हैं, जो कि एक शताब्दी पहले के समय के ऐतिहासिक वर्णन के अनुरूप है। यह होगी तो बहुत ही विचित्र और समझ में न आनेवाली बात, पर है तर्कतः संभव—इसमें कोई व्याघात नहीं है, क्योंकि दिन फिर भी जनवरी १, जनवरी २, जनवरी ३ इत्यादि ही होंगे। आप कलेंडर में उनपर निशान लगा सकेंगे और जनवरी ३ की अपनी डायरी में यह लिख सकेंगे “आज मैं सत्रहवीं शताब्दी के पर्यावरण में रहा, मुझे कुतूहल हो रहा है कि कल क्या होगा।” काल फिर भी आगे की ओर चलेगा। केवल पर्यावरण ही समझ में न आ सकनेवाले तरीके से बदलता जाएगा, पर फिर भी आप प्रतिदिन एक एक दिन बड़े होते जाएंगे।

मुख्य बात यह है क्या “काल आगे की ओर चलता है” विश्लेषी नहीं है? “आगे की ओर चलने के अलावा वह कर ही क्या सकता है?” यह पूछने को मन करता है। लोग दिक् में पीछे की ओर चल सकते हैं, परंतु “काल में पीछे की ओर चलने” का शाब्दिक अर्थ क्या होगा? और यदि आप जीवित रहें, तो आप इसके अलावा कर ही क्या सकते हैं कि प्रतिदिन एक दिन बड़े होते चले जाएँ? क्या “प्रतिदिन एक दिन छोटा होना” वदतोव्याघात नहीं है? हाँ, तब बान अलग है जब वह आलंकारिक अर्थ में कही जा रही हो, जैसे “प्यारे, तुम रोज जवान होते जा रह हो,” जिसमें यह फिर भी मान लिया गया है कि संचित व्यक्ति प्रतिदिन जवान दिखाई देने के बावजूद बूढ़ा होता जा रहा है। अभी हमने जो वर्णन किया है उसमें आप फिर भी जनवरी २ से जनवरी ३ में (और इसी तरह आगे) पहुँच रहे हैं तथा प्रतिदिन एक दिन बड़े हो रहे हैं (विश्लेषी)। इस प्रकार व्याघात या कोई दोष नहीं हुआ है। हमने यह नहीं कहा है कि आप कभी छोटे होते हैं या अधरशः काल में पीछे जाते हैं। परिभाषा के अनुसार हम उत्तरात्तर बाद की घटनाओं को एक एक करके बाद की निधि देते हैं, चाहे जो भी विशेषताएँ इन बाद की घटनाओं में हों।

“मैं अब भी आश्वस्त नहीं हुआ। मैं जिस परिस्थिति की बात कर रहा

हैं वह जनवरी १, १९६९ से जनवरी २ में जाने की नहीं बल्कि ३००० ई० पू० में जाने की है। और अब भी मेरी समझ में नहीं आया कि यह तर्कतः असंभव कैसे है, हालांकि इसका अनुभवतः असंभव होना समझ में आता है ?”

एक बार और कोशिश करते हैं। कई शताब्दियों (ई० पू०) पहले पिरैमिडों का निर्माण हुआ था, और जब यह सब हुआ तब आप नहीं थे—आप पैदा भी नहीं हुए थे। आपके जन्म से बहुत पहले की बात है, और यह सब आपकी सहायता के बिना, आपके देखे बिना ही, हुआ। यह एक ऐसा तथ्य है जो बदला नहीं जा सकता : आप अतीत को नहीं बदल सकते। यह महत्व की बात है : अतीत वह है जो हो चुका है, और जो हो चुका है उसे आप जो नहीं हुआ है वह नहीं कर सकते, क्योंकि यह तर्कतः असंभव है। यदि आप कहते हैं कि आपका (शाब्दिक अर्थ में) पीछे ३००० ई० पू० में जाना और पिरैमिडों के निर्माण में सहायता करना तर्कतः संभव है, तो आपसे यह सवाल पूछा जाता है : आपने पिरैमिड बनाने में उनकी मदद की या नहीं ? जब पहली बार वे बनाए गए तब आपने मदद नहीं की : आप वहाँ थे नहीं, आप पैदा भी नहीं हुए थे, आपके प्रकट होने से पहले ही सब समाप्त हो चुका था। तो, आप अधिक-से-अधिक यही कह सकते हैं कि दूसरी बार जब ऐसा हुआ तब आप वहाँ थे और पहली बार और दूसरी बार में कम-से-कम एक अंतर था : पहली बार आप वहाँ नहीं थे, और दूसरी बार आप वहाँ थे। परंतु अब हम दो कालों की बात कर रहे हैं ; पहला काल ३००० ई० पू० है और दूसरा १९६९ ई० है।

यह तर्कतः संभव है कि इतिहास एकाएक स्वयं को दोहराने लगे : कि जनवरी १, १९६९ के दिन हमारी सब आधुनिक इमारतें और मशीनें गायब हो जाएँ और हम स्वयं को ३००० ई० पू० की दुनिया में रेत और पिरैमिडों के बीच देखने लगे। यह आवृत्ति तर्कतः संभव है (हालांकि इस समय तक की हमारी अच्छी-से-अच्छी जानकारी के अनुसार अनुभवतः नहीं), पर इस आवृत्ति में एक अंतर रहेगा : पहली बार (३००० ई० पू०) आप वहाँ नहीं थे, और दूसरी बार (१९६९ ई०) आप वहाँ थे। यह शाब्दिक अर्थ में काल में पीछे ३००० ई० पू० में नहीं होगा : यह इतिहास के स्वयं को (थोड़े-से अंतर के साथ) दोहराने का एक उदाहरण होगा, जिसमें १९६९ की दुनिया एकाएक गायब हो जाती है और उसकी जगह पर एकाएक ३००० ई० पू०

की दुनिया प्रकट हो जाती है। पर काल की गति तब भी आगे की ओर होगी (यदि इस रूप में आप कहना चाहें), और इस आकस्मिक परिवर्तन के ठीक बादवाला दिन ३००० ई० पू० का दिन नहीं होगा (वह दिन तो कभी का बीत चुका है और अतीत की प्रत्येक चीज की तरह वापस नहीं आ सकता), बल्कि जनवरी २, १९६९ का होगा।

एक बार यह यकीन हो जाने के बाद कि अतीत को बदलना (अथवा जो घट चुका है उसे अघटित करना) तर्कतः असंभव है, आपकी समझ में अवश्य ही "काल में पीछे की ओर" ३००० ई० पू० में जाने की तार्किक असंभवता आ जाएगी। इसे तर्कतः संभव मानने की गलती हम इस वजह से कर बैठते हैं कि हम "दि टाइम मशीन"-जैसी फिल्म देखते हैं, जिसमें सन् १९०० का एक व्यक्ति एक मशीन के लीवर को खींचता है और एकाएक कई शताब्दी पूर्व की दुनिया में पहुँच जाता है। देखनेवाले को यह खयाल नहीं रहता कि वह कई शताब्दी पहले की दुनिया में लीवर को दबाने के बाद पहुँचा है। इन कहानियों को गढ़नेवाले अन्य तार्किक कठिनाइयों में भी फँस जाते हैं : उदाहरणार्थ, हमारा सन् १९०० का नायक लीवर को दूसरी तरफ खींचता है और कई शताब्दी आगे की अपरिचिन दुनिया में पहुँच जाता है। वहाँ वह एक लड़की से मिलता है, उससे विवाह करता है और उसे अपने साथ लेकर कालयंत्र से सन् १९०० में वापस पहुँच जाता है। लड़की ४०००० ई० से पहले पैदा नहीं हुई, और फिर भी उसने उसके बच्चे को सन् १९०० में स्वयं पैदा होने से बहुत पहले जन्म दे दिया। कोई यह सोच सकता है : यदि सन् ४०००० में उसने उससे विवाह करने तथा उसे वापस लाने का विल्कुल निश्चय न किया होता तो क्या होता ? तब उसका बच्चा (जो १९०० में पैदा हुआ, हालाँकि माँ सन् ४०००० में पहले पैदा नहीं हुई) भी पैदा न हुआ होता ; और फिर भी वह १९०० के बाद पहले ही पैदा हो गया था। वास्तव में, वह बच्चा ब्रिटेन का प्रधानमंत्री हो चुका होता और दुनिया के घटना-क्रम को इस तरह प्रभावित कर सका होता कि ४०००० में पृथ्वी के ऊपर किसी आदमी का अस्तित्व न रहता। यदि १९९० में परमाणु बम का विस्फोट हुआ होता और पृथ्वी के ऊपर उससे जीवन का अस्तित्व ही मिट गया होता, तो क्या होता ? तब इस आकर्षक प्राक्कल्पना का क्या हुआ होता कि वह "सन् ४०००० में पहुँच गया" और लड़की को "वापस सन् १९००" में ले आया जो कि एक

ऐसी घटना है जिसे १९९० की घटनाएँ असंभव कर चुकी होती ? पूरी परिस्थिति व्याघातो से भरी पड़ी है । जब हम कहते हैं कि हम इसकी कल्पना कर सकते हैं, तब हम इन शब्दों का उच्चारण मात्र कर रहे होते हैं, पर उनके अनुरूप वस्तुतः कुछ भी, तर्कन संभव तब नहीं होता ।

१० प्रागनुभविक

हमने विश्लेषी और सश्लेषी, इन दो प्रकार की प्रतिज्ञप्तियों में भेद किया है । अब हम प्रतिज्ञप्तियों के एक अन्य महत्त्वपूर्ण वर्गीकरण की ओर ध्यान देना चाहिए, जो कि शायद पहली दृष्टि में वही विश्लेषी सश्लेषीवाला भेद प्रतीत होगा, पर है नहीं । विश्लेषी और सश्लेषी के भेद को इन शुरू के कुछ पृष्ठों तक हम भूल जाने की कोशिश करते हैं और प्रतिज्ञप्तियों के एक भिन्न वर्गीकरण से, जो कि उससे भी महत्त्वपूर्ण सिद्ध हो सकता है, बात को शुरू करते हैं । कुछ प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी होती हैं कि जब हम उनपर विचार करते हैं तब वे अनिवार्यतः सत्य लगती हैं—उनका असत्य होना संभव ही नहीं होता—और कुछ अनिवार्यतः असत्य लगती हैं—उनका सत्य होना संभव ही नहीं होता । उदाहरणार्थ, “कोई एक ही समय में दो भिन्न स्थानों में नहीं हो सकता,” “जिसकी शक्ति होती है उसका परिमाण भी होता है” तथा “यदि एक घटना दूसरी घटना की पूर्ववर्ती है और दूसरी तीसरी की पूर्ववर्ती, तो पहली तीसरी की पूर्ववर्ती है,” को लीजिए । इन्हें अनिवार्य रूप से सत्य कहने का मन होता है । हम इनकी जाँच करने का कष्ट तक करने की आवश्यकता नहीं समझते, क्योंकि ये अनिवार्यतः सत्य हैं (सभी संभव जगत् में ये सत्य होंगे) । इन्हें हम अनिवार्य सत्य कहते हैं और इनके निषेध अनिवार्यतः असत्य हैं । इनके विपरीत अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जो सत्य हैं “वेबल सत्य है”—उनके संबंध में कोई अनिवार्यता नहीं होती । “इस कमरे में छ आदमी हैं,” “कुछ पुत्ते संकेद होते हैं” “आदमी उतने तेज नहीं दौड़ सकते जितने खरगोश” । ये वेबल आपातिरूप से सत्य हैं—इनकी सत्यता, दुनिया जिस रूप में घनी हुई है उस पर आश्रित है । इनका निषेध आपातिरूप से असत्य होगा । इस संबंध में हम आपातिरूप प्रतीज्ञप्तियाँ कहते हैं ।

यह क्या बात है जिसमें अनिवार्य सत्य अनिवार्य होत हैं ? यान पर न हैं प्रागनुभविक रूप में जाना जा सकता है । अतः ये “अनिवार्य सत्य” कहता और “प्रागनुभविक” रूप में जाना हो सकते हैं या सत्य कहता बिन्दुन तब य

है। वे सत्य प्रागनुभविक रूप से ज्ञात हो सकनेवाले इसलिए हैं कि वे आज, कल या आज से लाखों वर्ष बाद भी सभी प्रसंगों में अनिवार्यतः लागू होते हैं। यदि कोई दिल्ली में है तो हमें यह जाँच करके पता लगाने की जरूरत नहीं है कि वह कलकत्ता में नहीं है। यदि हम जानते हैं कि कोई चीज लाल है तो आगे हमें जाँच करके यह पता लगाने की जरूरत नहीं है कि वह रंगीन है। यदि कोई ऐसा कथन है जिसकी हमें यह देखने के लिए परीक्षा करनी पड़े कि भावी प्रसंगों में वह सत्य निकलता है या नहीं, तो वह आभासिक कथन है, जिसका ज्ञान केवल अनुभव-सापेक्ष होता है। (कोई भी कथन, जिसकी सत्यता प्रागनुभविक रूप से नहीं जानी जा सकती, केवल अनुभव-सापेक्ष रूप से ही सत्य जाना जा सकता है।) कथन को प्रागनुभविक—और इसलिए अनिवार्य—बनानेवाली बात यह होती है कि हम उसे जानते कैसे हैं, न कि, जैसा विद्वलेपी कथनों में होता है, कथन की वनावट। प्रागनुभविक कथन—अर्थात् वह जिसकी सत्यता प्रागनुभविक रूप से जानी जा सकती है—ऐसा होता है कि और अधिक अनुभव से उसके सत्यापन की जरूरत नहीं होती : हम जान लेते हैं कि वह सर्वदा और सर्वत्र सत्य है और इसके लिए जिन विविध उदाहरणों पर वह लागू होता है उनकी हमें जाँच नहीं करनी पड़ती।

इस तरह के कथनों के बारे में क्या कहेंगे जैसे, 'पानी २१२° फा० पर (समुद्रतलीय दबाव पर) धौलता है,' 'पानी नीचे की ओर बहता है,' 'नीली आँबोदालें सभी सफेद बिस्ले बहरे होते हैं,' 'सभी ऐसी ठोस चीजें जिनके आयतन की प्रत्येक इकाई का भार किसी द्रव के आयतन की प्रत्येक इकाई के भार की तुलना में अधिक होता है, उस द्रव में डूब जाती है,' इत्यादि। ये प्रकृति की एकरूपताओं को व्यक्त करते हैं जिनकी अधिक बारीकी से जाँच हम अध्याय ४ में प्रकृति के नियमों की चर्चा करते समय करेंगे। इस समय हमारे सामने सवाल यह है : क्या ये कथन अनिवार्यतः सत्य हैं? पहले शायद हम यह कहना चाहेंगे कि ये अनिवार्यतः सत्य हैं : हम इन एकरूपताओं से इतने अधिक परिचित हैं कि हम इन्हें स्वतः मग्न मानने लगे हैं। पर जरा सोचिए : ये सब प्रकृति में पाई जानेवाली एकरूपताओं के कथन हैं। क्या इस बात की कोई गारंटी है कि जो एकरूपता वन थी और आज है वह वन भी या उसके बाद भी हमें वही रंगी ? क्या वन फिर हमें यह देखने की जरूरत नहीं होगी कि प्रकृति का व्यवहार वही रहता है या नहीं जो आज है ? जिन्हें हम प्रकृति की

एकरूपता। ऐं समझते थे वे वाद की जाँच-पड़ताल से अनेक बार बंसी नहीं निकली : ऐस। पाया गया कि एकरूपता के अपवाद हैं या वह केवल कुछ शर्तों के साथ सत्य है। अनुभव से जाँचने पर यह पाया गया कि जैसा पहले कहा गया था उस रूप में वह सत्य नहीं है। क्या ऐसा ही कुछ उन कथनों के साथ नहीं हो सकता जिनके बारे में इस समय हम यह विश्वास करते हैं कि वे अमली एकरूपताओं के कथन हैं ? परंतु यदि यह पता करने के लिए कि संबंधित एकरूपता आगे भी बनी रहेगी, हमें प्रकृति का और अधिक प्रेक्षण करना पड़े, तो संबंधित कथन आपातिक है, अनिवायं नहीं।

प्रागनुभविक के बारे में अनेक सामान्य भ्रांतियाँ हैं जिनसे हमें शुरू से ही सावधान रहना चाहिए।

१. यदि एक आदमी अपने मकान की बुनियाद को खोदता है तो क्या वह प्रागनुभविक रूप से नहीं जान जाएगा कि मकान गिर पड़ेगा ? नहीं, उस अर्थ में नहीं, जिसमें दार्शनिक प्रागनुभविक ज्ञान की बात करते हैं। अधिक-से-अधिक यही कहा जा सकता है कि यह सापेक्षत प्रागनुभविक ज्ञान है, अथवा कुछ ऐसी बातों से सापेक्षता रखनेवाला ज्ञान है जो स्वयं प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय नहीं है। गुरुत्वाकर्षण और वास्तुशिल्प-संबंधी कुछ सामान्य सिद्धांतों की अपेक्षा रखते हुए—अर्थात् यह मानते हुए कि वे सर्वत्र लागू होते हैं—एक आदमी जान लेगा कि यदि वह अपने मकान की बुनियाद को खोदता है तो मकान गिर जाएगा। इस सिद्धांत को ध्यान में रखते हुए कि सारे पत्थर नीचे गिरते हैं, वह प्रागनुभविक रूप से जान लेगा कि जो पत्थर अभी उसके हाथ में है वह छोड़े जाने पर नीचे गिर जाएगा। परंतु जिन सिद्धांतों को वह इस ज्ञान का आधार बनाता है वे स्वयं प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय नहीं हैं। केवल अपने चारों ओर की दुनिया का अवलोकन करते ही हम यह जान पाते हैं कि जब हम पत्थरों को छोड़ते हैं तब वे ऊपर न जाकर नीचे गिरते हैं, और कि मकान उस चीज के बल पर खड़ा रहता है जो उसके नीचे रहती है न कि जो उसके ऊपर रहती है। इस अध्याय में हम चर्चा सापेक्षत प्रागनुभविक ज्ञान की नहीं बल्कि निरपेक्षतः प्रागनुभविक ज्ञान की करेंगे—अर्थात् उसकी जिसे हम प्रागनुभविक रूप से जान सकते हैं, पर अन्य ऐसे ज्ञान के आधार पर नहीं जो अनुभववाधित हो, बल्कि किसी भी प्रकार

के अनुभवाश्रित ज्ञान के आधार पर नहीं, अर्थात् दुनिया के किसी भी अनुभव से पहले जान सकते हैं ।

२. पिछले वाक्य का अंतिम अंश हमें एक दूसरे अंतर में पहुँचा देता है । यह स्पष्ट है कि कालक्रम की दृष्टि से कोई भी किसी भी प्रकार के अनुभव से पहले कुछ भी नहीं जानता । आपका अनुभव आपके जन्म से भी पहले शुरू हो गया था, और यह कहना कठिन है कि उस समय आपको कोई ज्ञान हुआ था । निश्चय ही, ज्ञान सदैव अनुभव के बाद ही होता है, इस अर्थ में कि यदि आपको कोई अनुभव ही नहीं हुआ तो कोई चीज ऐसी नहीं होगी जिसका आपको ज्ञान हो सके । तो फिर कोई गभीरता के साथ यह कैसे कह सकता है कि किसी चीज का निरपेक्षतः प्रागनुभविक ज्ञान हो सकता है ?

परन्तु, उसे प्रागनुभविक कहने में हमारा अभिप्राय यह नहीं है कि व्यक्ति को उसका ज्ञान समय की दृष्टि में अपने सभी अनुभवों से पूर्व हुआ । उसे प्रागनुभविक कहने में हम उसकी उत्पत्ति के समय की ओर इशारा बिल्कुल नहीं कर रहे हैं । हमारा इशारा उस तरीके की ओर नहीं है जिसने हमें विचाराधीन ज्ञान प्राप्त होता है बल्कि उस तरीके की ओर है जिससे उसका स्थापन करना होगा । उदाहरणार्थ, आप प्रागनुभविक रूप से जान सकते हैं कि गर्जन गर्जन है, पर यह नहीं कि बिजली की चमक के बाद गर्जन होता है । यह तक भी नहीं कहा जा सकता कि "गर्जन गर्जन है", यह कोई भी अनुभव होने से पहले, यह जानने से पहले ही कि गर्जन क्या होता है और इसके लिए किस शब्द का प्रयोग होता है, आप जान चुके थे । यह ज्ञान प्रागनुभविक इस अर्थ में नहीं था । असली बात यह है कि "गर्जन गर्जन है" सदैव सत्य होता है, यह मालूम करने के लिए आपको अनुभव के फंसले की प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती । आपको गर्जन के प्रत्येक उदाहरण की यह देखने के लिए ध्यानवीन नहीं करनी पड़ती कि वह मचमुच गर्जन है या नहीं । इसके विपरीत, आपका, बिजली की चमक के बाद गर्जन होता है, ऐसा इस संबंध के दृष्टान्तों का अनुभव किए बिना कहना निरापद नहीं हो सकता । दोनों में अंतर उस अनुभव की मात्रा में नहीं है जो बयन करने से पहले जरूरी होता है, बल्कि उग प्रणाली में है जो बयन के स्थापन के लिए, उसकी सत्यता के निर्धारण के लिए जरूरी है । जब एक बयन प्रागनुभविक

एकरूपता। ऐं समझते थे वे बाद की जाँच-पड़ताल से अनेक बार वैसी नहीं निकली : ऐस। पाया गया कि एकरूपता के अपवाद है या वह केवल कुछ शर्तों के साथ सत्य है। अनुभव से जाँचने पर यह पाया गया कि जैसा पहले कहा गया था उस रूप में वह सत्य नहीं है। क्या ऐसा ही कुछ उन कथनों के साथ नहीं हो सकता जिनके बारे में हम समझें हम यह विश्वास करते हैं कि वे असली एकरूपताओं के कथन हैं? परंतु यदि यह पता करने के लिए कि संबंधित एकरूपता आगे भी बनी रहेगी, हमें प्रकृति का और अधिक प्रेक्षण करना पड़े, तो संबंधित कथन आपातिक है, अनिवार्य नहीं।

प्रागनुभविक के बारे में अनेक सामान्य भ्रांतियाँ हैं जिनसे हमें शुरू से ही सावधान रहना चाहिए।

१. यदि एक आदमी अपने मकान की बुनियाद को खोदता है तो क्या वह प्रागनुभविक रूप से नहीं जान जाएगा कि मकान गिर पड़ेगा? नहीं, उस अर्थ में नहीं, जिसमें दार्शनिक प्रागनुभविक ज्ञान की बात करते हैं। अधिक-से-अधिक यही कहा जा सकता है कि यह सापेक्षतः प्रागनुभविक ज्ञान है, अथवा कुछ ऐसी बातों से सापेक्षता रखनेवाला ज्ञान है जो स्वयं प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय नहीं है। गुरुवाकपण और वास्तुशिल्प-संबंधी कुछ सामान्य सिद्धांतों की अपेक्षा रखते हुए—अर्थात् यह मानते हुए कि वे सर्वत्र लागू होते हैं—एक आदमी जान लेगा कि यदि वह अपने मकान की बुनियाद को खोदता है तो मकान गिर जाएगा। इस सिद्धांत को ध्यान में रखते हुए कि सारे पत्थर नीचे गिरते हैं, वह प्रागनुभविक रूप से जान लेगा कि जो पत्थर अभी उसके हाथ में है वह छोड़े जाने पर नीचे गिर जाएगा। परंतु जिन सिद्धांतों को वह इस ज्ञान का आधार बनाता है वे स्वयं प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय नहीं हैं : केवल अपने चारों ओर की दुनिया का अवलोकन करके ही हम यह जान पाते हैं कि जब हम पत्थरों को छोड़ते हैं तब वे ऊपर न जाकर नीचे गिरते हैं, और कि मकान उस चीज के बल पर पड़ा रहता है जो उसके नीचे रहनी है न कि जो उसके ऊपर रहती है। इस अध्याय में हम चर्चा सापेक्षतः प्रागनुभविक ज्ञान की नहीं बल्कि निरपेक्षतः प्रागनुभविक ज्ञान की करेंगे—अर्थात् उसकी जिसे हम प्रागनुभविक रूप से जान सकते हैं, पर अन्य ऐसे ज्ञान के आधार पर नहीं जो अनुभवाश्रित हों, बल्कि किसी भी प्रकार

के अनुभवाश्रित ज्ञान के आधार पर नहीं, अर्थात् दुनिया के किन्हीं भी अनुभव से पहले जान सकते हैं ।

२. पिछले वाक्य का अंतिम अंश हमें एक दूसरे अन्तर में पहुँचा देता है । यह स्पष्ट है कि कालक्रम की दृष्टि से कोई भी किसी भी प्रकार के अनुभव से पहले कुछ भी नहीं जानता । आपका अनुभव आपके जन्म से भी पहले शुरू हो गया था, और यह कहना बठिन है कि उस समय आपको कोई ज्ञान हुआ था । निश्चय ही, ज्ञान सदैव अनुभव के बाद ही होता है, इस अर्थ में कि यदि आपको कोई अनुभव ही नहीं हुआ तो कोई चीज ऐसी नहीं होगी जिसका आपको ज्ञान हो सके । तो फिर कोई गभीरता के साथ यह कैसे कह सकता है कि किसी चीज का निरपेक्ष, प्रागनुभविक ज्ञान हो सकता है ?

परन्तु, उन्ने प्रागनुभविक कहने में हमारा अभिप्राय यह नहीं है कि व्यक्ति को उसका ज्ञान समय की दृष्टि से अपने सभी अनुभवों से पूर्व हुआ । उन्ने प्रागनुभविक कहने में हम उनकी उत्पत्ति के समय की ओर इशारा विन्कुल नहीं कर रहे हैं । हमारा इशारा उस तरीके की ओर नहीं है जिससे हमें विचाराधीन ज्ञान प्राप्त होता है बल्कि उस तरीके की ओर है जिससे उनका सत्यापन करना होगा । उदाहरणार्थ, आप प्रागनुभविक रूप से जान सकते हैं कि गर्जन गर्जन है, पर यह नहीं कि बिजली की चमक के बाद गर्जन होता है । यह तक भी नहीं कहा जा सकता कि 'गर्जन गर्जन है', यह कोई भी अनुभव होने से पहले, यह जानने से पहले ही कि गर्जन क्या होता है और इसके लिए किस शब्द का प्रयोग होता है, आप जान चुके थे । यह ज्ञान प्रागनुभविक इस अर्थ में नहीं था । असली बात यह है कि "गर्जन गर्जन है" सदैव सत्य होता है, यह भालूम करने के लिए आपको अनुभव के फँसले की प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती । आपको गर्जन के प्रत्येक उदाहरण को यह देखने के लिए ध्यानवीन नहीं करनी पड़ती कि वह सचमुच गर्जन है या नहीं । इसके विपरीत, आपका, बिजली की चमक के बाद गर्जन होता है, ऐसा इस संवध के दृष्टान्तों का अनुभव किए बिना कहना निरापद नहीं हो सकता । दोनों में अन्तर उस अनुभव की मात्रा में नहीं है जो व्यन करने से पहले जम्मी होता है, बल्कि उस प्रणाली में है जो व्यन के सत्यापन के लिए, उनकी सत्यता के निर्धारण के लिए जरूरी है । जब एक व्यन प्रागनुभविक

रूा में सत्य जाना जाता है, तब यह जानने के लिए कि सबधित कथन सदैव सच होना है, सबधित वस्तुओं के वर्गों के और अधिक दृष्टान्तों को देखने की आवश्यकता नहीं रहती ।

क्या संश्लेषी अनिवार्य कथन होते हैं ? इस स्थल पर कोई यह कह सकता है "निश्चय ही अनिवार्य कथन होते हैं जिनकी सत्यता प्रागनुभविक रूप से जानी जाती है—बहुत होते हैं । परन्तु वे सब विश्लेषी कथन या पुनरुक्तियाँ हैं, उनमें से किसीका भी निषेध स्वव्याघाती होगा । दूसरे शब्दों में, उनमें से कोई भी संश्लेषी नहीं होता । अ अ है, बिल्लियाँ बिल्लियाँ हैं, आप एक ही समय यहाँ उपस्थित और अनुपस्थित नहीं हो सकते, बिल्लियाँ स्तनपायी हैं (क्योंकि स्तनपायी होना बिल्ली होने की एक परिभाषक विशेषता है), इत्यादि । मैं इस बात से इन्कार नहीं करता कि ये सारे कथन अनिवार्य हैं, और ऐसा महसूस करना सचमुच बेवकूफी होगा कि आपको इनका सत्यापन दुनिया का प्रेक्षण करके करना होगा । दुनिया का प्रेक्षण करके इनकी जाँच करने की आवश्यकता क्यों नहीं है और ये अनिवार्य क्यों हैं, इस बात का कारण मान यह है कि इनके अंदर तथ्यात्मकता का अभाव है, ये सब विश्लेषी कथन या पुनरुक्तियाँ हैं । अभी दिए गए उदाहरणों में यह ध्यान बहुत ही स्पष्ट है, पर 'आकृतिवाली प्रत्येक वस्तु परिमाणवाली भी होती है'—जैसे कथनों में भी यह लागू होती है । यह कथन अनिवार्यतः सत्य है और यह देखने के लिए कि वे सब परिमाणवाली हैं या नहीं, हम विभिन्न आकृतियों की चीजों को जाँचते हुए नहीं घूमना पड़ता । परन्तु, इसका कारण यह है कि सबधित कथन वास्तव में विश्लेषी है जरा आकृति और परिमाण के सप्रत्ययों का विश्लेषण करके देखिए । कोई चीज चाहे एक वर्ग की तरह दो विमाओवाली हो या एक घन की तरह तीन विमाओवाली, उसकी आकृति केवल उसके देशिक विस्तार की सीमा का समग्र विन्यास है, और उसका परिमाण केवल इस देशिक विस्तार की मात्रा है । ऐसा नहीं हो सकता कि आप किसी चीज की कुछ मात्रा लें (कम-से-कम यदि उसका परिमाण सीमित हो) और वह वही पर समाप्त न हो, और जहाँ पर भी वह समाप्त होनी है वही उसकी सीमा है । दोनों सप्रत्यय ताविक रूप में एक दूसरे में जुड़े हुए हैं । गणितीय विदुषी अवश्य ही वार्द आकृति नहीं होती, पर फिर उमरा कोई परिमाण भी तो नहीं होता—हालांकि वास्तव

के ऊपर विदु को व्यक्त करने के लिए हम जो छोटा-सा निशान बनाते हैं उसमें आकृति और परिमाण दोनों ही होते हैं। अतः, मैं मानता हूँ कि संबंधित कथन अनिवार्यतः सत्य है, पर कारण केवल यह है कि वह विश्लेषी है।”

यहाँ तक अवश्य ही यह सही लगता है कि सभी अनिवार्य कथन (प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय) विश्लेषी होते हैं। कम-से-कम इतना तो है ही कि विश्लेषी कथन प्रागनुभविक कथनों के सबसे अधिक स्पष्ट उदाहरण हैं। पर क्या वे ही अकेले उदाहरण हैं। क्या ऐसे कोई प्रागनुभविक कथन हैं जो संश्लेषी भी हों, जो अनिवार्यतः सत्य होने पर भी विश्लेषी न हों ?

आधुनिक दर्शन के इतिहास में यह सबसे अधिक विवादास्पद समस्याओं में से एक है। क्षणभर ठहरकर इसका पूरा मतलब समझ लिया जाए। इस अध्याय के शुरू में हमने विश्लेषी और संश्लेषी कथनों में भेद किया था, और बाद में हमने प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय (अनुभव-निरपेक्ष) सत्यों तथा अनुभव होने के बाद ही जाने जा सकनेवाले (अनुभव-सापेक्ष) सत्यों में भेद किया था। इन दो भेदों में क्या संबंध है ?

प्रागनुभविक (अनिवार्य)	अनुभवसापेक्ष (आपातिक)
विश्लेषी	संश्लेषी

कम से कम यह बात तो पक्की है कि अधिकतर संश्लेषी कथन, जिन्हें हम सुनते और बोलते हैं, आपातिक होते हैं। “डेस्क भूरी है,” “सड़क पर छह गाड़ियाँ हैं,” “मुझे नौद आ रही है,” “१९६४ संयुक्तराज्य में राष्ट्रपति के चुनाव का वयं था,” “पानी २१२° फा० पर खोलता है” इत्यादि सब संश्लेषी कथन हैं और कोई प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय नहीं है। दैनिक बोलचाल में प्रयुक्त वाक्यों की विशाल संख्या ऐसी होती है। इनके विपरीत, ऐसे वाक्य भी हैं जिन्हें बोलने का अवसर शायद ही कभी आता हो, पर जो होते सत्य, और अनिवार्य रूप से सत्य, हैं, जैसे, “यदि आप यहाँ हैं तो आप यहाँ हैं,” “वर्ग आयत है,” “चतुष्पदों के चार पैर होते हैं,” “घास या तो हरी है या हरी नहीं है” इत्यादि। पर ये सब विश्लेषी होते हैं। परेशान करनेवाला सवाल यह है : क्या इन जोड़ों को हम तोड़ सकते हैं ? क्या कुछ वाक्य ऐसे हैं जो विश्लेषी न हों, जो जगत् के बारे में वास्तविक सूचना दें, जो इसके बावजूद प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय हों, जिससे हम उन्हें

नही लगनी जैसे यह कि इन्द्रियानुभव हमें घास को हरी जानने में समर्थ बनाता है।

इससे कही अधिक जटिल एक और समाधान इमानुएल कान्ट ने बताया था। उसने सश्लेषी प्रागनुभविक सत्यो के सभव होने की व्याख्या मानवीय मन की प्रकृति के आधार पर की थी। मानवीय मन की विशिष्ट रचना के कारण ही कुछ सत्य सश्लेषी और प्रागनुभविक दोनों हैं। एक सरल उपमा लीजिए। मान लीजिए कि आप सदैव लाल रंग का चश्मा पहनते हैं। तब यह कोई आकस्मिक बात नहीं होगी कि आपने हर चीज सदैव लाल—हल्की या गहरी, किसी मात्रा में—दिखाई देती है। आप यह सोचेंगे कि दुनिया में प्रत्येक वस्तु लाल है, परंतु वास्तव में यह कथन केवल लाल चश्मे में से दिखाई देनेवाली दुनिया के बारे में ही होगा। लेकिन जब तक आप वह चश्मा पहने रहेंगे तब तक जो भी चीज आप देखेंगे वह लाल ही प्रतीत होगी। हम वास्तविक जीवन में निश्चय ही इस चश्मे को उतार सकते हैं और दुनिया को लाल रंग के बगैर देख सकते हैं। इसके अलावा, यदि प्रत्येक वस्तु सदैव लाल दिख ई देती हो तो शायद हमारे पास लाल की विभिन्न आभाओं को छोड़कर किसी भी रंग के लिए शब्द न होंगे। परंतु मन आँखों के समान होता है और चश्मे से भिन्न—हम उसे उतार नहीं सकते और नए मन से नहीं (देख) सोच सकते। अथवा मान लीजिए कि आप समुद्र में जाल से मछलियाँ पकड़ रहे हैं और जाल के सब छेद एक-एक इंच के हैं। जब भी आप यह देखने के लिए कि कैसी मछलियाँ आपने पकड़ी हैं, जाल को निकालते हैं तब एक इंच से कम मछलियाँ जाल में से निकलकर वापस समुद्र में चली जाती हैं। यदि आपको जाल की विशेषता के बारे में कुछ मालूम नहीं है या यदि आपके ध्यान में यह बात न आए कि जाल की प्रकृति का पकड़ी जानेवाली मछलियों से कुछ संबंध है तो आप कुछ समय के बाद शायद समुद्र की मछलियों के बारे में इस बात को तथ्य के रूप में बताएंगे “समुद्र में कोई मछली एक इंच से कम नहीं है।” परंतु हम जो जाल के बारे में जानते हैं, यह समझते होंगे कि आपका कथन मछलियों के बारे में नहीं बल्कि जाल के बारे में एक तथ्य प्रकट कर रहा है।

कान्ट के अनुसार हमारे सश्लेषी प्रागनुभविक ज्ञान का मूल इसी तरह की एक स्थिति है। एक “तात्त्विक या पारमार्थिक जगत्” है जिसमें ऐसी-ऐसी

विशेषताएं है कि उनकी हम कल्पना तक नहीं कर सकते । वे हमारे मन की रचना के कारण हमसे छिपी हुई हैं, ठीक वैसे ही जैसे एक इंच से कम मछलियां कभी इन जालों में नहीं फँसती । हमारा मन इस तरह से बना हुआ है कि केवल कुछ ही प्रकार की चीजें वह ग्रहण कर पाता है । उनसे भिन्न कोई चीज मानो जाल में से निकल जाती है । इस बात का हमें दिक्कुल कोई ज्ञान नहीं है कि पारमार्थिक जगत् का मन से स्वतंत्र क्या स्वरूप है : हम केवल उतना ही जान सकते हैं जो जाल में फँस जाता है ; जो उसमें से निकल जाता है, उसे नहीं । जो हम जाल में पकड़ पाते हैं उसके अलावा जगत् कैसा है, यह हम कभी नहीं जान सकते : हम उसकी कल्पना तक नहीं कर सकते और कुछ भी उसके बारे में कहने में हम असमर्थ हैं । परंतु जो कुछ जाल (हमारे मन की रचना) में फँसकर हमारे सामने आता है उसका हमारा ज्ञान संश्लेषी और प्रागनुभविक होता है । जब तक मछुवा अपने जाल पर निर्भर रहता है और जाल उसे जो देता है केवल उसीको जानता है, तब तक यह एक प्रागनुभविक सत्य है कि वह एक इंच से कम कोई मछली नहीं पकड़ पाएगा । इसी प्रकार मन की बनावट ऐसी है कि जो भी सामग्री वह हमारे सामने प्रस्तुत करता है वह सदैव कुछ “संवेदन के आकारों” (दिक् और काल) और “प्रतिपत्ति के आकारों” (जैसे द्रव्य और कारणता) में से दिखाई देती है । क्योंकि जो भी अदेशिक और अकालिक है वह जाल में से निकल जाएगा, इसलिए दिक् और काल के बारे में कुछ आधारभूत सत्य प्रागनुभविक रूप से जाने जा सकते हैं—जैसे यह कि काल की गति केवल एक दिशा में होती है ; कि यदि अ ब के पहले आता है और ब स के पहले, तो अ स के पहले आता है ; कि यदि अ ब के उत्तर में है और ब स के उत्तर में, तो अ स के उत्तर में है ; कि यदि अ ब से बड़ा है और ब स में बड़ा, तो अ स से बड़ा है ; इत्यादि । ये केवल मन के द्वारा ज्ञात जगत्—अर्थात् संवृति-जगत्—के बारे में ही सत्य है, पारमार्थिक जगत् के यानी जगत् जैसा स्वतः है उसके बारे में नहीं । परंतु जहाँ तक संवृति-जगत् का संबंध है, दिक् और काल के बारे में ये कथन संश्लेषी और प्रागनुभविक हैं । इसी प्रकार, हम प्रागनुभविक रूप से नहीं जान सकते कि कौन किसका कारण है, परंतु यह हम जान सकते हैं कि जो भी घटित होता है उसका कोई कारण होता है, क्योंकि घटनाएँ हमारे मन के आगे कारणता के जाल से होकर ही आती हैं ।

स्थानाभाव के कारण हम कान्ट के इस सिद्धांत की यहाँ समीक्षा नहीं कर सकते । ऐसा लगता है कि यह समस्याएँ जितनी सुलझाता है उससे कहीं अधिक पैदा करता है । उदाहरणार्थ -

१. यह प्रतीत होता है कि वास्तविक (पारमार्थिक) जगत् के स्वरूप के बारे में हम नितांत सशयग्रस्त अवस्था में छोड़ दिए गए हैं; यदि काल वास्तविक नहीं है बल्कि केवल एक "सवेदन का आकार" है, तो शायद हमें यह कहना पड़ेगा कि "वास्तव में" आगे-पीछे कुछ नहीं है और वास्तविक जगत् में घटनाओं और प्रक्रमों का अस्तित्व नहीं है, क्योंकि ये काल में होते हैं । यही बात दिक् को लेकर भी होगी वास्तविक जगत् में कोई भी चीज किसी अन्य चीज के बाईं ओर नहीं हो सकती, क्योंकि वहाँ देशिक विशेषण नहीं लागू होते । चूँकि हम पूर्णतः देशिक और कालिक सबधों के माध्यम से बोलते, सोचते और अनुभव करते हैं, इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि वास्तविक जगत् के बारे में धोलने के लिए हमारे पास कुछ भी नहीं है । सश्लेषी प्रागनुभविक ज्ञान कैसे संभव है, यह दिखाने के लिए क्या हमारा यहाँ तक आगे बढ़ जाना जरूरी है ? क्या इल ज (पूर्ण सशय) बीमारी से भी बुरा नहीं है ?

२. हम कैसे जान सकते हैं कि कोई वास्तविक जगत् है और वह अज्ञेय है ?

३. यदि सवृत्ति जगत् मानवीय मन की संरचना का परिणाम है, तो हम कैसे जानते हैं कि मन की संरचना बदलेगी नहीं ? क्या इस बात को हम प्रागनुभविक रूप से जान सकते हैं ? यदि नहीं, तो सवृत्ति-जगत् तक के बारे में हमारा ज्ञान सश्लेषी प्रागनुभविक नहीं होता ।

यहाँ से आगे हम तर्कबुद्धिवादियों के दावे की कान्टेतर सदृश में चर्चा करेंगे । हम तर्कबुद्धिवादियों के मत पर यह मानकर विचार करेंगे कि वह मानवीय मन से कोई सबध न रखते हुए जिस रूप में जगत् का अस्तित्व है उसके हमारे ज्ञान के बारे में है । स्वयं तर्कबुद्धिवादियों ने (कान्ट को छोड़कर) अपने मत को ऐसा ही माना है । उन्होंने जिन कुछ सश्लेषी प्रागनुभविक सत्तों में विश्वास प्रकट किया है उन्हें वास्तविक जगत् के बारे में सत्य माना है—उस दुनिया के बारे में जो मानवीय मन से स्वतंत्र रूप में अस्तित्व रखती है और शायद तब भी जिसका अस्तित्व रहेगा जब मानवीय मन का अस्तित्व नहीं होगा ।

प्रागनुभविक अभिगृहीत—निश्चय ही, हमारा सबध यहाँ प्रागनुभविक ज्ञान से है, अर्थात् उन प्रतिज्ञप्तिओं से जिनकी सत्यता अनुभव का आश्रय लिए

बिना जानी जा सकती है। प्रागनुभविक ज्ञान से विल्कुल भिन्न प्रागनुभविक अभिगृहीत होते हैं। ये ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जिन्हे कोई व्यक्ति बहुत ही दृढ़ता के साथ सत्य मानकर चलता है। भले ही उनका खंडन होनेवाला हो या उनमें सदेह करने का कारण पास हो, वह यह स्वीकार नहीं करेगा कि उनका खंडन किया जा सकता है या उनमें सदेह तक किया जा सकता है। एक रोगी अपने चिकित्सक से कहता है : “डाक्टर, मैं मर गया हूँ।” डाक्टर ने उसे यह विश्वास दिलाने की पूरी कोशिश की कि ऐसी बात नहीं है, पर सब व्यर्थ। अंत में उसने कहा, “मरे हुए आदमी से खून नहीं निकलता ; है न ?” “नहीं।” “अब मैं तुम्हें पिन चुभाता हूँ।” डाक्टर ने पिन चुभाई और रोगी के शरीर से खून निकलने लगा। रोगी बोला, “डाक्टर, मैंने गलत कहा—मरे हुए आदमी से खून निकलता है।” रोगी को अपने मरे हुए होने का इतना दृढ़ विश्वास था कि विपरीत प्रमाण को वह मानने को ही तैयार नहीं हुआ, इस तथ्य तक को नहीं कि उसके शरीर से खून निकला। इस रोगी का यह मानना कि वह मर चुका है, एक प्रागनुभविक अभिगृहीत था।

अधिकतर लोगो के अनेक प्रागनुभविक अभिगृहीत होते हैं। वे प्रायः दार्शनिक की अपेक्षा व्यक्ति के मनश्चिकित्सक के लिए अधिक उपयोगी होते हैं : दार्शनिक विश्वास के तार्किक आधारों को जानना चाहता है, न कि यह कि एक व्यक्ति क्या विश्वास करता है और क्यों। जिन प्रतिज्ञप्तियों को विभिन्न लोग प्रागनुभविक रूप से सत्य मान लेते हैं उनकी सूची उतनी ही लंबी होगी जितनी आधारहीन पूर्वग्रहों की।

निश्चय ही, एक प्रागनुभविक अभिगृहीत सत्य हो सकता है ; परंतु वह ज्ञान नहीं है, क्योंकि उसे माननेवाला व्यक्ति पर्याप्त प्रमाण के आधार पर उसे नहीं मानता। जिन्होंने गैलिलियो की दूरबीन से बृहस्पति के चंद्रमाओं को देखने से इन्कार कर दिया था वे प्रागनुभविक रूप से यह मानते थे कि ऐसी चीज का अस्तित्व है ही नहीं और इसलिए वे विरोधी प्रमाण को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं थे। उनका अभिगृहीत असत्य था, और इसी तरह पुराने जमाने के उन अधिकतर लोगो का भी जो यह मानते थे कि पृथ्वी चपटी है। परंतु, यदि आज कोई आदमी यह मानता है कि पृथ्वी गोल है, जब कि उसके पास इसका कोई प्रमाण नहीं है, और विपरीत प्रमाण के निकल आने पर भी वह उसे मानने से इन्कार कर देता है, तो “पृथ्वी

गोन है" उसका एक प्रागनुभविक अभिगृहीत है, हालाँकि यह अभिगृहीत सत्य होगा।

अंकगणित

यदि हम ऐसे सत्यो को खोजना चाहते हैं जो अनिवार्य हैं पर विश्लेषणीय न हो, तो स्पष्टतः उनके मिलने की आशा गणित के क्षेत्र में की जा सकती है। क्या गणित के सत्य शाश्वत और अपरिवर्तनीय नहीं हैं? और क्या वे अनिवार्य रूप से सत्य नहीं होते? और क्या वास्तविक जगत के बारे में वे हमें सच्ची सूचना नहीं देते? अंकगणित के एक ऐसे सरल कथन को लीजिए, जैसे $2 + 2 = 4$ । क्या हमें इस बात का पक्का यकीन नहीं है कि यह सत्य है, सदैव सत्य होगा और सदैव अनिवार्यतः सत्य होगा। मगल ग्रह में या विश्व के दूरतम तारे में यह कैसे मिथ्या हो सकता है? शायद हम न जानते हों कि इन दूरस्थ स्थानों में परिस्थितियाँ कैसी हैं, परंतु क्या कम-से-कम यह विश्वास हमें नहीं हो सकता कि यदि वहाँ दो चीजें हैं और फिर दो चीजें और हैं तो वहाँ चार चीजें हैं? और क्या जितना पक्का यकीन हमें इसके आज सत्य होने में है उतना ही एक लाख वर्ष पहले या एक लाख वर्ष बाद सत्य होने में नहीं है? निश्चय ही, ऐसी प्रतिज्ञा 'सब कौड़े काले हैं' जैसी नहीं होती, जिसे कि आप तब तक सत्य जान ही नहीं सकते जब तक आपने जितने कौड़े दुनिया में हैं उन सबको जाँच न लिया हो। क्या यह एक अनिवार्य सत्य नहीं है जिसे प्रागनुभविक रूप से जाना जा सकता हो और साथ ही जो 'काली बिल्लियाँ काली हैं' जैसी न होकर दुनिया के बारे में सचमुच खाई सूचना भी देनी हो?

कभी-कभी यह मना गया है कि " $2 + 2 = 4$ "—जैसे कथन अविश्लेषणीय (संश्लेषणीय) तो है पर अनिवार्य (आपाति) भी है—संक्षेप में, वे असल में 'सब कौड़े काले होते हैं' या 'सामान्य परिस्थितियों में पानी २१२° फा० पर घोलता है' में भिन्न नहीं हैं। इन दो वादवान् कथनों के कोई अन्वय नहीं पाए गए और इसी प्रकार अंकगणितीय कथनों के भी कोई अपवाद नहीं पाए गए। हम कोई ऐसा उदाहरण नहीं मिला जिसमें दो चीजों या दो अन्य चीजों में साथ जोड़ चार चीजों के बराबर न हुआ हो। गणित के नियम भौतिकी, रसायन और जीवविज्ञान के नियमों की अपेक्षा अधिक व्यापक हैं, क्योंकि वे सभी चीजों पर लागू होते हैं—न केवल भौतिक वस्तुओं पर, अपितु

विचारों, विद्वानों, अनुभूतियों तथा प्रत्येक ऐसी चीज पर जिसे सोचना संभव है : प्रत्येक चीज के बारे में यह बात पूर्णतः सत्य है कि वे दो और वही दो और मिलकर चार हो जाती है। गणित के नियमों में एक और विशेषता यह है कि वे भौतिकविज्ञान के नियमों से भी अधिक अच्छी तरह सिद्ध हैं। जब भौतिक विज्ञान के नियमों की कुछ जानकारी हुई थी उससे भी हजारों साल पहले लोगों को पता हो चुका था कि “दो और दो चार होते हैं” इत्यादि कथन सदैव सत्य होते हैं। असंख्य उदाहरणों में उन्होंने इसे सत्य पाया था और एक भी निपेधात्मक उदाहरण उन्हें नहीं मिला था। इसके बावजूद, इस मत के अनुसार, भौतिक विज्ञानों के तथा अंकगणित के नियम एक ही मौलिक प्रकार के हैं : वे दोनों ही संश्लेषी और आपातिक हैं। दोनों के सत्य होने का ज्ञान केवल दुनिया का प्रेक्षण करके ही हो सकता है और दोनों दुनिया के प्रेक्षण से मिथ्या भी सिद्ध हो सकते हैं। जैसे यह तर्कतः संभव है कि हमें भौतिक विज्ञान के सु-प्रमाणित नियमों के अपवाद मिल जाएँ (यह तर्कतः संभव है कि गर्म किए जाने पर पानी खोलने के बजाय बर्फ बन जाय), ठीक उसी तरह यह भी तर्कतः संभव है कि अंकगणित के नियमों के अपवाद मिल जाएँ (जैसे, $2+2=5$ निकले)। निश्चय ही, मानव जाति के पूरे इतिहास में असंख्य उदाहरणों को देखने के बावजूद कोई भी अपवाद नहीं पाया गया, और यही कारण है कि हम इन नियमों के सदैव सत्य होने में इतना दृढ़ विश्वास करते हैं। परंतु यदि हम पानी और कौबो के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं, उनकी अपेक्षा “ $2+2=4$ होते हैं” में अधिक पक्का यकीन करते हैं, तो इसका कारण केवल यह है कि हजारों वर्षों से हमें प्रतिदिन अंकगणितीय प्रतिज्ञप्तियों के पक्ष में अनेक बार प्रमाण मिलता रहा है, जबकि कौबों के बारे में हमारा अनुभव कुछ सीमित है और वह हमें लगातार नहीं होता।

अब प्रायः कोई भी अंकगणितीय कथनों की इस व्याख्या को नहीं मानता। अंकगणितीय कथनों के बारे में लोगों में जो भी मतभेद हों, इस बात में वे एकमत हैं कि ये अनिवार्य (अनिवार्यतः सत्य) और प्रागनुभविक रूप से ज्ञेय हैं और इस बात में भौतिक विज्ञानों के कथनों से भिन्न हैं। हो सकता है कि मंगल में, या पृथ्वी में भी कहीं, सफेद कौबे हो; विश्व में ऐसे विशाल क्षेत्र हो सकते हैं जिनमें वे भौतिक नियम जिनमें हम इस समय विश्वास करते हैं लागू

न हों ; परंतु $२ + २ = ४$ सदैव और सर्वत्र होगा । शायद वही ऐसे जंतुओं का अस्तित्व हो जो हमसे इतने भिन्न हो कि हम उनकी कल्पना तक न कर सकें । उनके कार्यों और व्यवहार पर लागू होनेवाले जीवशास्त्रीय नियम उनसे कही भिन्न हो सकते हैं जो जीवविज्ञान की हमारी पाठ्यपुस्तकों में हैं । परंतु इतना निश्चित है कि यदि दो ऐसे जंतु हैं और उनके साथ दो और आकर मिल जाते हैं तो वे कुल चार हो जाते हैं । क्या इससे अधिक निश्चित कुछ हो सकता है ? और क्या यह हम प्रागनुभविक रूप से नहीं जानते ? भविष्य में ऐसा होता है या नहीं, यह निश्चय करने के लिए क्या हम वास्तव में और अधिक प्रेक्षण की आवश्यकता होगी ? क्या इस बात की कोई आशंका है कि जब अगली बार दो चीजें हो और फिर और दो चीजें हों तब वे शायद चार न हों ? जैसा कि हम आगे के पृष्ठों में देखेंगे, ऐसा कोई खतरा नहीं है, क्योंकि इस अकगणितीय प्रतिज्ञप्ति का किसी भी प्रकार खंडन नहीं हो सकता ।

परंतु, ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ अनिवार्य हो या नहीं, हम पूछते यह है कि वे विश्लेषणी हैं या सश्लेषी ? पहली दृष्टि में वे सश्लेषी प्रतीत होती हैं : “ $२ + २ = ४$ होते हैं” वैसी बिल्कुल नहीं लगती जैसी “काली विलियाँ काली होती हैं” या “शेर शेर हैं” है, अथवा वैसी भी नहीं जैसी “बर्फ या तो सफेद है या सफेद नहीं है” है । अकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ हमें वस्तुओं के बारे में उस तरह की जानकारी देती प्रतीत होती हैं जैसी ये प्रतिज्ञप्तियाँ नहीं देती । उदाहरणार्थ, हम अकगणित में गणना कर सकते हैं : हम विशाल सख्याओं का जोड़ना, घटाना, गुणन और भाग करते हैं और जो परिणाम आता है वह हमें नई जानकारी देता है ; हम एक ऐसी चीज जान लेते हैं जिसे हम पहले नहीं जानते थे । और हम किसी जोड़ की सख्याओं के बारे में उनका जोड़ जाने बिना अवश्य ही सोच सकते हैं : यदि हम जोड़ जानते होते तो उसे निकालने की हमें आवश्यकता ही न होती ।

इस सबके बावजूद साधारणतः आजकल यह माना जाता है कि अकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ विश्लेषणी हैं । हम पूछ सकते हैं कि “४” का “ $२ + २$ ” के अलावा क्या मतलब है ? और “२” का “ $१ + १$ ” के अलावा क्या मतलब है ? जब हम “ $२ + २ = ४$ ” कहते हैं तब हम केवल यह कह रहे होते हैं कि “ $१ + १ + १ + १$ ” बराबर है “ $१ + १ + १ + १$ ”, जो कि उतना ही

विश्लेषी है जितना "काला काला है"। ये प्रतिज्ञप्तियाँ अनिवार्यतः सत्य हैं और सदैव सत्य होगी, ऐसा हमारा पक्का विश्वास है, और ऐसा दृढ़ रूप से विश्वास करने का हमें अधिकार है, और इसका कारण केवल यह है कि ये विश्लेषी हैं।

परंतु यह देखते हुए कि इन प्रतिज्ञप्तियों से हमें निश्चय ही नई जानकारी मिलती है, यह बात कैसे सत्य हो सकती है? यहाँ हम इस मत के विरुद्ध कि अंकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ विश्लेषी हैं, कई आपत्तियों पर विचार करके देखते हैं।

१. "मैं ४ के बारे में सोचे बिना २ और २ के बारे में सोच सकता हूँ।" शायद मैं सोच सकता हूँ, या कम-से-कम बचपन में यह सीखने से पहले मैं सोच सकता था कि २ और २ मिलकर ४ होते हैं। इसी तरह, जैसा कि कांट ने कहा था, मैं १२ के बारे में सोचे बिना ७ और ५ के बारे में सोच सकता हूँ। परंतु ७ और ५ मिलकर १२ होते हैं, यह कथन मनोविज्ञान का एक नियम नहीं: यह ऐसा नहीं कहता कि जब मैं इसके बारे में सोचता हूँ तब मैं उसके बारे में भी सोचता हूँ। यह तो केवल इतना कहता है कि यह वह है, चाहे मैं दोनों के बारे में एक साथ सोचूँ या नहीं। मैं यह सोचे बिना कि "वह मेरा पुरुष-सहोदर है" यह सोच सकता हूँ कि "वह मेरा भाई है," पर दोनों का मतलब हर हालत में एक है, और मैं चाहे जानूँ या न जानूँ, "वह मेरा भाई है; पर मेरा पुरुष-सहोदर नहीं है" कहना स्वतोव्याघाती है। हम बात एक संख्या के अन्य संख्याओं के एक समूह के तुल्य होने की कर रहे हैं, इसकी नहीं कि हमारी मानसिक क्रियाएँ कैसी होती हैं।

२. "पर यदि यह मैं मान भी लूँ कि '२+२=४' विश्लेषी है, तो भी इस तरह की जटिल गणनाओं के बारे में क्या कहेंगे जैसे $४०६९४ + २७५९३ = ६८२८७$ " ? निश्चय ही, दोनों में सिद्धांत एक ही है, और यदि पहला विश्लेषी है तो दूसरा भी विश्लेषी है। पर जब यह जानने के लिए कि दूसरा सही भी है या नहीं, हमें गणना करने की जरूरत होती है और इसके अलावा हम जोड़ में गलतियाँ भी कर सकते हैं, तब वह विश्लेषी कैसे हो सकता है?"

दोनों में सिद्धांत एक ही है (यह उत्तर दिया जाएगा) : दोनों ही विश्लेषी हैं। दूसरे को $१ + १ + १ + १$ इत्यादि के रूप में लिखने में बहुत

समय लगेगा, परंतु यदि हम ऐसा कर ही डालें तो हम देखेंगे कि बात यहाँ भी वही “ $२ + २ = ४$ ” वाली है, केवल इस अंतर के साथ कि यहाँ १ कहीं अधिक सख्या में है। और यदि जोड़ में हमसे कोई गलती हो जाए, तो हमारा यह कथन कि उन दो संख्याओं का जोड़ उस एक संख्या के बराबर है, स्वतोव्याघाती होगा : हम कहने होंगे कि “ $१ + १ + १...$ ” “ $१ + १ + १...$ ” के बराबर नहीं है।

निश्चय ही, दूसरे उदाहरण में योग उनना सुस्पष्ट नहीं है जितना $२ + २$ के उदाहरण में। परंतु इससे भी कोई अंतर नहीं आता। विश्लेषी होने के लिए यह जरूरी नहीं है कि वह सुस्पष्ट हो। जो बात एक के लिए सुस्पष्ट होती है वह दूसरे के लिए सुस्पष्ट नहीं होती, और जो एक व्यक्ति के लिए एक समय सुस्पष्ट होती है वह शायद किसी अन्य समय सुस्पष्ट न हो। जो बात आरके और मेरे लिए सुस्पष्ट न हो, शायद वह गणित की प्रतिभा रखनेवाले किसी व्यक्ति के लिए सुस्पष्ट हो। सुस्पष्टता एक मानसिक विशेषता है जो विश्लेषी होने के सप्रत्यय में बिल्कुल शामिल नहीं है। अगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ विश्लेषी इसलिए हैं कि उनका निषेध स्वतोव्याघाती होता है, चाहे स्वतोव्याघातकता का तत्काल पता चल जाए या न चले। गणित की बहुत ही बड़ी क्षमता रखनेवाले व्यक्ति के लिए बहुत ही विशाल सख्याओं के योग भी उतने ही सुस्पष्ट होंगे जितना “ $२ + २ = ४$ ” हमारे लिए है।

३. “परंतु दोनों का अर्थ एक नहीं है : ४०६९४ और २७५९३, ‘६८२८७’ के अर्थ के अंश (भाग) नहीं हैं। जब आप मुझसे इस सख्या का अर्थ पूछते हैं तब मैं इन दो सख्याओं को या किन्हीं भी ऐसी सख्याओं को नहीं बताता जिनका जोड़ इतना निकले। अतः, यदि एक सख्या दूसरी सख्या का पूरा अर्थ या अर्थ का एक भाग नहीं है तो कथन विश्लेषी कैसे हो सकता है ?”

परंतु, अर्थ का अंश होना, इस रूप में कि जब हम उसे बोलें तब उससे हमारा अभिप्राय हो, जरूरी नहीं है। अब हो सकता है, हालाँकि जब हम ‘अ’ को बोलते हैं तब ‘ब’ से हमारा मतलब न हो। ४०६९४ और २७५९३ से हमारा जो मतलब है वह शायद ६८२८७ न हो, हालाँकि इन दो सख्याओं का फिर भी योग वही है। वह फिर भी एक अनिवार्य सत्य है और उसका निषेध फिर भी स्वतोव्याघाती होगा।

४ 'पर क्या $२ + २ = ४$ ' अनुभव से प्राप्त एक सामान्यीकरण नहीं है ? क्या इसकी सत्यता को हम अनुभव से नहीं सीखते ? और क्या यह दृष्टांतो पर आधारित नहीं है ? पहले मैं २ और २ मकानों के बारे में सीखता हूँ, फिर २ और २ सेवों के बारे में, और इसी तरह अन्य चीजों के बारे में । अनुभव से इसका सीखा जाना इसको विश्लेषी मानने से कैसे सगति रखना है ?"

अवश्य ही मैं सीखना हूँ कि २ और २ बराबर ४ होते हैं, और शायद सभीने बचपन में इसे मकान और सेव इत्यादि के दृष्टांतों की मदद से सीखा था । परंतु हमने सीखा क्या था ? क्या सेवों और मकानों के बारे में कोई बात मीठी थी ? नहीं, केवल यह कि जब २ और २ को एक साथ जोड़ा जाता है तब ४ आता है, मकानों और सेवों की सारी बात उपलब्ध मात्र थी । हमने सीखा यह था कि प्रतीक "४" का अर्थ प्रतीक "२ और २" के तुल्य है—कि इन दो पदों को एक दूसरे के स्थान पर रखा जा सकता है ।

हम अवश्य ही शब्दों के अर्थों को अनुभव से सीखते हैं—क्या दूसरा कोई उपाय है ? परंतु इसका इस बात से कोई संबंध नहीं है कि जिन प्रतिज्ञप्तियों में वे आते हैं वे विश्लेषी हैं या नहीं । उनके विश्लेषी होने का आधार यह होता है कि उनका निषेध स्वतोव्याघाती होता है । यह कहना कि २ और २ का योग ४ नहीं होता यह कहने के तुल्य होना कि १ और १ और १ और १ का योग १ और १ और १ और १ नहीं होता, जो कि स्वतोव्याघाती है ।

जब हमने गुल्लक में दो पैसे डाले और बाद में दो और पैसे डाले तब हमने यह बोलना सीखा कि हम चार पैसे डाल चुके हैं, केवल इसलिए कि "चार पैसे डालना" का वही अर्थ है जो 'दो पैसे डालना और फिर दो पैसे डालना' का है । हमने अपने अनुभव से यह कहना सीखा—भाषा को सीखने के अनुभव से—परंतु जो हमने कहा वह एक अनिवार्य सत्य है और विश्लेषी है । लेकिन हमने यह भविष्यवाणी करना भी सीखा कि यदि हम बाद में गुल्लक को तोड़ें तो हम उनमें चार पैसे पाएंगे । इस रूप में हमने जो सीखा वह कोई अकगणितीय सत्य नहीं था बल्कि दुनिया के बारे में एक सत्य था जिसे हम पैसे का सुरक्षित रहना कह सकते हैं, और " $२ + २ = ४$ होता है" के विपरीत यह प्रतिज्ञप्ति स्वतोव्याघात के बिना असत्य निवृत्त सकती थी । यदि वह असत्य निवृत्ती होती, तो फिर भी हम इस बात पर एवमत होते कि

“२ और २ बराबर ४ होता है” एक विश्लेषी सत्य है जो “२,” “४,” “जोड़” और “बराबर होता है” की हमारी परिभाषाओं का परिणाम है।

इससे हम सीधे अगली आपत्ति में पहुँचते हैं जो बहुत ही महत्वपूर्ण है।

५. “अंकगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ, विश्लेषी होना तो दूर की बात रही, सत्य तक नहीं होतीं—कम से कम हमेशा नहीं। दो और दो सदैव चार नहीं होता। उदाहरणार्थ यदि आप दो लिटर पानी दो लिटर अलकोहल में जोड़ दें तो (यदि संबंधित अंकगणितीय प्रतिज्ञप्ति सत्य है तो) आपके पास चार लिटर द्रव होना चाहिए—पर इतना होता नहीं; दोनों द्रवों के अणुओं के एक-दूसरे के अंदर प्रविष्ट हो जाने से मात्रा थोड़ी कम हो जाती है। यदि आप दो सिंहों और दो मेमनों को एकसाथ रख दें और कुछ देर के लिए उनकी ओर पीठ कर दें, तो आप चार जंतु नहीं पाएंगे बल्कि केवल दो पाएंगे—दो सिंह। जब दो अमीबा अपना विभाजन करते हैं तब वे चार हो जाते हैं—जो पहले दो था वह अब चार है। यदि अंकगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ सदैव सत्य तक नहीं होती—जब वास्तविक जगत् उन्हें प्रायः मिथ्या कर देता है—तो, विश्लेषी होने की तो बात दूर रही, वे अनिवार्य ही कैसे हो सकती हैं?”

पर, यह आपत्ति बात को बिल्कुल ही गलत समझ लेने का परिणाम है। जब हम कहते हैं कि $2 + 2 = 4$ होता है, तब हम एक क्षण के लिए भी इस बात से इन्कार नहीं करते कि जो दो था वह चार हो सकता है (अमीबा) या कि एक समय हमारे पास चार चीजें हो सकती हैं और कुछ समय बाद शायद वे दो ही रह जाएँ (सिंह और मेमने)। प्रतिज्ञप्ति तो केवल इतना ही कहती है कि यदि आपके पास दो और दो है तो उस क्षण में आपके पास चार हैं। अंकगणित आपको प्राकृतिक क्रियाओं के बारे में कुछ नहीं बताता—इस बारे में कि कैसे दो चीजें चार बन सकती हैं या चार चीजें कैसे घटकर दो रह सकती हैं। अंकगणित आपको यह तक नहीं बताता कि दुनिया में कोई चार चीजें हैं या कि कोई दुनिया भी है जिसमें इस तरह के अंतर किए जा सकते हैं। वह तो केवल यह कहता है कि यदि दो चीजें हैं और फिर दो और चीजें हैं तो कुल चार होनी चाहिए : कि “दो + दो है” कहना और “चार है” कहना एक ही बात है। जब दो सिंह होते हैं और दो मेमने होते हैं तब चार चीजें होती हैं; जब केवल दो सिंह होते हैं तब केवल दो चीजें होती हैं अर्थात् एक + एक चीजें। यदि दो चीजों से एक लाख चीजें बन जाती हैं

तो इससे "दो + दो = चार होता है" का या अकगणित की किसी भी अन्य प्रतिज्ञप्ति का उल्लंघन नहीं होता। दो खरगोश जल्दी ही एक लाख खरगोश हो जाते हैं, और यदि दो चीजें विस्फोट से एक लाख चीजें हो जाती हैं या शून्य हो जाती हैं, तो इससे अकगणित के किसी नियम का खंडन नहीं होगा। कौन क्या हो जाता है, कैसे एक चीज दूसरी में बदल जाती है—ये भौतिक विज्ञानों की छानबीन के विषय हैं, दुनिया में जो कुछ घटता है उससे ये संबंधित हैं और इनके बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं वे सब सश्लेषी और आपातिक हैं। परंतु अकगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ प्रकृति में चलनेवाले परिवर्तन के बारे में कुछ भी नहीं बताती। जिस तरह की दुनिया में हम रहते हैं उसके बारे में वे कुछ भी नहीं कहती और न उनमें उस दशा में थोड़ा सा भी परिवर्तन हुआ होता यदि दुनिया इस समय जैसी है उससे बिल्कुल भिन्न हुई होती, क्योंकि अकगणित के नियम यह नहीं बताते कि दुनिया किस तरह की है। अकगणित यह तक आपको नहीं बताता कि सख्या ४ दुनिया में किस चीज पर लागू भी होती है बल्कि केवल यह बताता है कि यदि वह लागू होती है तो "२ + २" भी लागू होता है, क्योंकि इन दो प्रतीकों का एक ही अर्थ है।

अब पानी और अल्कोहल के उदाहरण पर विचार कीजिए। यह रसायन की एक प्रतिज्ञप्ति है, अकगणित की नहीं यह बताती है कि जब आप किसी चीज के साथ कुछ करते हैं तब क्या होता है। असल में उदाहरण बहुत ही भ्रामक रूप में रखा गया है पानी को अल्कोहल में "जोड़ने" की बात कही गई है। पर जोड़ना एक अकगणितीय क्रिया है : इस सत्याओं के साथ किया जाता है भौतिक वस्तुओं के साथ नहीं। यदि यथार्थ रूप से कहा जाए तो हम पानी को अल्कोहल के साथ नहीं जोड़ते, हम अल्कोहल से भरे बर्तन में कुछ पानी डालते हैं (अथवा यदि आप इसे जोड़ना ही कहना चाहते हैं तो यह उससे बहुत ही भिन्न अर्थ में होगा जिसका अकगणित में प्रयोग होना है।) जब आप किसी द्रव को किसी अन्य द्रव में डालते हैं तब जो होता है उसका पता लगाने के लिए आपको दुनिया का प्रेक्षण करना होगा। यदि आप पेट्रोल में पानी डालें तो आपको कोई भी मिश्रण प्राप्त नहीं होगा। यदि आप शुद्ध सोडियम में पानी मिलाएँ तो एक विस्फोट होगा और उसके बाद न पानी रहेगा और न सोडियम। जब आप किसी चीज के साथ कुछ करते हैं तब जो कुछ होता है उसकी छानबीन करने का काम भौतिक विज्ञानों का है, पर इस

प्रकार जो कुछ मालूम होगा उससे अकगणित के किसी नियम का खडन नहीं होता, क्योंकि अकगणित से उसका कोई भी संबंध नहीं है।

‘परंतु, अकगणितीय नियम प्रतीकों के संयोग मात्र के बारे में नहीं होते : वे वास्तविक जगत के बारे में किए जानेवाले बहुत ही सामान्य कथन हैं। अन्यथा अकगणित के नियम दुनिया पर लागू ही कैसे हो पाते ? पर लागू वे अक्षय्य होते हैं। न केवल यह सत्य है कि २ और २ बराबर ४ होता है, बल्कि यह भी सत्य है कि २ पेड़ और २ पेड़ बराबर ४ पेड़ होता है। अकगणित के नियमों का परिमाणों से संबंध होना है पर परिमाण किसी भी चीज का हो सकता है—पेड़ों का तथा हर चीज का। अत्यधिक सामान्य होने के कारण ही ऐसा लगता है जैसे कि वे किसी भी चीज के बारे में नहीं हैं—पर हैं वे चीजों के बारे में ही, सभी चीजों के बारे में।”

मान लीजिए कि आप पेड़ों को गिन रहे हैं दो पेड़ आपकी बाईं ओर ह दो आपकी दाहिनी ओर पर जब भी आप उन्हें एकसाथ गिनने की कोशिश करते हैं वे ४ के बजाय कुल ५ निकलते हैं। यदि ऐसा ही बार बार होता रहे तो आप क्या कहेंगे ? क्या इससे अकगणित के किसी नियम का खडन हो जाएगा ? क्या अकगणित की पाठ्यपुस्तकों में यह संशोधन करना पड़ेगा कि “कभी-कभी २ और २ बराबर ५ होता है” ? बिल्कुल नहीं, “२ और २ बराबर ४ होता है” सदैव सत्य बना रहेगा, गिनने की क्रिया में चाहे जो भी हो यदि आपको पेड़ों को गिनने के बाद ५ ही मिलता रहे, तो आप कहेंगे कि आप लगातार गलती किए जा रहे हैं। इसने भी अधिक शायद आप यह कहेंगे कि गिनते समय हर बार एक पेड़ एकाएक पैदा हो रहा है। परंतु एक बात जिसे आप नहीं कहेंगे यह है कि कभी कभी २ और २ बराबर ५ होता है। यदि जब भी आप सब पेड़ों को गिनने की कोशिश करते हैं, आपकी गिनती में हर बार एक अतिरिक्त पेड़ आता रहे तो आप कहेंगे कि २पेड़ + २पेड़ + १ पेड़ जो गिनती के समय एकाएक उत्पन्न हो गया लगता है बराबर ५ पेड़ है। इस प्रकार यह अकगणितीय नियम बिल्कुल खडित नहीं होगा।

मैं मानता हूँ कि खडित नहीं होगा। मैं फिर भी आग्रह के साथ कहता हूँ कि वह एक अनिवार्य सत्य है। ‘२ + २ बराबर ४ होता है। मात्र यह नहीं—यह ‘२ पेड़ + २ पेड़ = ४ पेड़’ ‘२ सब + २ सेब = ४ सेब’ इत्यादि का सामान्यीकरण मात्र है। अकगणितीय नियम यह कहता है कि कोई भी दो

चीजें और कोई भी दो और चीजे बराबर है चार चीजे, और यह वास्तविकता के बारे में एक नियम है, प्रतीकों के प्रयोग के बारे में नहीं। यह नियम कि २ और २ बराबर ४ होता है, सेवो पर तथा प्रत्येक अन्य चीजों पर लागू होता है, यह वास्तविक जगत् पर लागू होता है।”

“मैं समझता हूँ कि आप दो अलग चीजों को एक-दूसरी से उलझा रहे हैं। यह आसानी से समझ में आ जाता है कि ‘ $2+2=4$ ’ शुद्ध अकगणित की एक प्रतिज्ञप्ति के रूप में आपको ‘४’ का ‘ $2+2$ ’ के तुल्य प्रयोग करने मान का अधिकार देती है। यह आसानी से समझ में आ जाता है कि ‘यदि आप २ लिटर में २ लिटर जोंडे (यानी उसमें उड़ेलकर मिला दें) तो लगभग ४ लिटर होगा’ अकगणित की प्रतिज्ञप्ति बिल्कुल नहीं है। परंतु यदि आप ‘२ सेव और २ सेव बराबर होता है ४ सेव’ कहे, तो यह स्पष्ट नहीं है कि यह कथन किस क्षेत्र में आएगा। यह शुद्ध गणित के कथन की तरह भी लगता है और भौतिक वस्तुओं (सेवो) के बारे में भी। परंतु यह कोई आश्चर्य की बात नहीं है क्योंकि यह कथन अनेकार्थक है, और यही मैं अब स्पष्ट करता हूँ ‘२ सेव और २ सेव बराबर है ४ सेव’ एक अस्पष्ट कथन है। वक्ता का क्या अभिप्राय है, यह पता लगाने के लिए यह पूछना पड़ेगा ‘क्या सेवो का महत्व है ?’ मान लीजिए, बात २ घ० से० सोडियम के २ घ० से० पानी में डाले जाने की होती। क्या इससे कोई फर्क पड़ता ? (१) यदि यह शुद्ध (अतनुप्रयुक्त) अकगणित का एक कथन है तो इसका कोई महत्व नहीं है कि चीजे सेव है, हाथी है, रेत के कण है, या बृहस्पतिवार के बारे में विचार हैं—कथन का विषय सख्याएँ हैं, और बाकी केवल समझाने के लिए है। ऐसे सब कथन प्रागनुभविक और विश्लेषी होते हैं। (२) परंतु यदि सेवो का महत्व है, तो कथन अकगणित के बारे में बिल्कुल नहीं है, और हो सकता है कि वह सत्य भी न हो। हम इस बारे में आसानी से भ्रम में पड़ जाते हैं, क्योंकि पानी और सोडियम के विपरीत सेव सामान्यतः चुपचाप अगल-बगल पड़े रहते हैं और परस्पर कोई क्रिया नहीं करते। अतः, यदि मतलब ऐसा है—कि सेव एक साथ रखे जाने पर पूर्ववत् सेव ही बने रहते हैं—तो यह सत्य है, पर है यह भौतिक जगत् के बारे में एक सश्लेषी सत्य, गणित का एक सत्य नहीं। तर्क यह संभव है कि इकट्ठे रखे जाने पर चार सेव चिपककर एक बड़ा सेव बन जाएँ या वे एक हजार

छोटे-छोटे सेव पैदा कर दें, या एक-दूसरे की उपस्थिति में विस्फोट करके उड़ जाएँ। सेवों के इकट्ठे रखे जाने पर क्या होता है, यह प्रकृति का प्रेक्षण करने की बात है, प्रागनुभविक रूप से घोषणा करने की नहीं। कोई भी ऐसा कथन जो सेवों के बारे में हो और जिसमें इस बात का महत्त्व हो कि वह सेवों के बारे में है न कि किसी अन्य चीज के बारे में, एक सश्लेषी कथन है; पर वह आपातिक भी है। सब इस बात पर निर्भर करता है कि अभिप्राय इनमें से क्या है। परन्तु यदि आप '२ सेव और २ सेव बराबर ४ सेव होता है', इतना मात्र कहते हैं और इन अतरो को भूल जाते हैं तो आप यह सोच सकते हैं कि आपने पहले कथन की अनिवार्यता और दूसरे की सश्लेषिता प्राप्त कर ली है और इस प्रकार तुरंत ही एक सश्लेषी प्रागनुभविक कथन आपके हाथ लग गया है; परन्तु ऐसा हुआ नहीं। आपके पाम वाक्य एक है पर वह दो भिन्न प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करता है—एक अनिवार्य तथा विश्लेषी है और दूसरी सश्लेषी तथा आपातिक है।"

एक और भी बात है जिसे यदि शुरू कर दिया जाए तो चर्चा बहुत लंबी और तकनीकी हो जाएगी तथा परिणाम में कोई बड़ा अंतर नहीं आएगा। शुद्ध (जो अनुप्रयुक्त न हो) गणित के प्रसंग में कोई यह कह सकता है :

६. "अकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ स्वतः विश्लेषी नहीं होती : वे केवल एक अकगणितीय तंत्र के सदस्यों में ही विश्लेषी होती हैं। यदि आप पिआनों के अभिगृहीतों को स्वीकार कर ले तो आप उनसे तार्किक निष्कर्ष निकाल कर 'पूरे अकगणित को पैदा कर सकते हैं। पर पहले आपको उन अभिगृहीतों को मानना होगा।"

पिआनों के अभिगृहीत ये हैं :

१. ० एक सख्या है।

२. किसी भी सख्या का अनुवर्ती एक सख्या है।

३. किन्हीं दो सख्याओं का एक ही अनुवर्ती नहीं होता।

४. ० किसी भी सख्या का अनुवर्ती नहीं है।

५. यदि ग एक गुणधर्म है, ऐसा कि (अ) ० में गुणधर्म ग है, तथा (ब) अगर किसी सख्या स में ग है तो स के अनुवर्ती में ग है, तो प्रत्येक सख्या में ग है।

"सख्या," "०" और "अनुवर्ती"—इन तीन अपरिभाषित पदों का प्रयोग

करते हुए वह इन अभिगृहीतो से सख्याओ की एक अनंत श्रेणी— पैदा करने में समर्थ हो गया था । इन अभिगृहीतो से पूर्ण सख्याओ का पूरा तत्र प्राप्त हो जाता है । क्या ये अभिगृहीत स्वयं विश्लेषी हैं ? यदि इन्हे परिभाषाओ के और परिभाषक विशेषताओ के कथन के रूप में लिया जाए तो ये विश्लेषी हैं ; और चूंकि विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों से निगमित प्रतिज्ञप्तियाँ भी विश्लेषी होती हैं, इसलिए अकगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ पूर्ववत् विश्लेषी हैं ।

परंतु यथार्थता बनाए रखने के लिए हमें यह याद रखना चाहिए कि इन अभिगृहीतो को प्रतिज्ञप्तियों के रूप में नहीं बल्कि प्रतिज्ञप्ति-आकारों के रूप में, हमारी पुनरुक्तियों के प, फ, और व (देखिए परि० ९, “पुनरुक्तियाँ”) की तरह, समझा जा सकता है (और यही अभिप्राय था भी) । पिआनो ने “सख्या”, “०” और “अनुवर्ती” को अपरिभाषित छोड़ दिया । तो हम इन अभिगृहीतो को अकगणित से बिल्कुल भिन्न अर्थ दे सकते हैं उदाहरणार्थ, हम “अनुवर्ती” को सतति के अर्थ में ले सकते हैं और “सख्या” को चूजों के अर्थ में, और तब अभिगृहीत २ के अनुसार हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि चूजे की सतति चूजा होती है—जो कि दुनिया के बारे में एक सश्लेषी कथन है, और यद्यपि यह सत्य है, फिर भी अनिवार्य रूप से सत्य नहीं बल्कि आपातक रूप से सत्य है । ये अभिगृहीत अकगणितीय केवल तब होते हैं जब “सख्या”, “०” और “अनुवर्ती” को पारंपरिक अकगणितीय प्रयोग के अनुसार समझा जाता है (जैसा कि रमेल और व्हाइटहेड कृत प्रिंसिपिया मैथेमेटिका में तथा फ्रैगे-कृत फाउन्डेशन्स ऑफ अरिथमेटिक में किया गया है) । यहाँ हमारा सबंध केवल इस बात से है कि ऐसा करने पर ये अभिगृहीत विश्लेषी हो जाते हैं, और फलतः इन अभिगृहीतो से निगमित हो सकनेवाली सब अकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ भी विश्लेषी हो जाती हैं ।

ज्यामिति

पर, अब ज्यामिति के बारे में क्या कहा जाएगा ? जब हम ज्यामिति का अध्ययन करते हैं तब हमें अनेक प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी मिलती हैं जो अनिवार्यतः सत्य और साथ ही सश्लेषी भी लगती हैं “त्रिभुज के कोणों का योग १८०° के बराबर होता है ,” “एक बिंदु में से दो समांतर रेखाएँ नहीं खींची जा सकती ,” “सरल रेखा दो बिंदुओं के बीच की न्यूनतम दूरी है ,”

छोटे-छोटे सेव पैदा कर दें, या एक-दूसरे की उपस्थिति में विस्फोट करके उड़ जाएँ। सेवों के इकट्ठे रखे जाने पर क्या होता है, यह प्रकृति का प्रेक्षण करने की बात है, प्रागनुभविक रूप से घोषणा करने की नहीं। कोई भी ऐसा कथन जो सेवों के बारे में हो और जिसमें इस बात का महत्त्व हो कि वह सेवों के बारे में है न कि किसी अन्य चीज के बारे में, एक संश्लेषी कथन है; पर वह आपातिक भी है। सब इस बात पर निर्भर करता है कि अभिप्राय इनमें से क्या है। परंतु यदि आप '२ सेव और २ सेव बराबर ४ सेव होता है', इतना मात्र कहते हैं और इन अतरों को भूल जाते हैं तो आप यह सोच सकते हैं कि आपने पहले कथन की अनिवार्यता और दूसरे की संश्लेषिता प्राप्त कर ली है और इस प्रकार तुरंत ही एक संश्लेषी प्रागनुभविक कथन आपके हाथ लग गया है : परंतु ऐसा हुआ नहीं। आपके पास वाक्य एक है पर वह दो भिन्न प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करता है—एक अनिवार्य तथा विश्लेषी है और दूसरी संश्लेषी तथा आपातिक है।"

एक और भी बात है जिसे यदि शुरू कर दिया जाए तो चर्चा बहुत लंबी और तकनीकी हो जाएगी तथा परिणाम में कोई बड़ा अंतर नहीं आएगा। 'शुद्ध (जो अनुप्रयुक्त न हो) गणित के प्रसंग में कोई यह कह सकता है :

६. "अंकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ स्वतः विश्लेषी नहीं होती : वे केवल एक अंकगणितीय तंत्र के संदर्भ में ही विश्लेषी होती हैं। यदि आप पिआनो के अभिगृहीतों को स्वीकार कर ले तो आप उनसे तार्किक निष्कर्ष निकाल कर पूरे अंकगणित को पैदा कर सकते हैं। पर पहले आपको उन अभिगृहीतों को मानना होगा।"

पिआनो के अभिगृहीत ये हैं :

१. ■ एक संख्या है।

२. किसी भी संख्या का अनुवर्ती एक संख्या है।

३. किन्हीं दो संख्याओं का एक ही अनुवर्ती नहीं होता।

४. ■ किसी भी संख्या का अनुवर्ती नहीं है।

५. यदि ग एक गुणधर्म है, ऐसा कि (अ) ■ में गुणधर्म ग है, तथा (ब) अगर किसी संख्या स में ग है तो स के अनुवर्ती में ग है, तो प्रत्येक संख्या में ग है।

"संख्या," "०" और "अनुवर्ती"—इन तीन अपरिभाषित पदों का प्रयोग

करते हुए वह इन अभिगृहीतो से सख्याओ की एक अनंत श्रेणी—पैदा करने में समर्थ हो गया था। इन अभिगृहीतो से पूर्ण सख्याओ का पूरा तत्र प्राप्त हो जाता है। क्या ये अभिगृहीत स्वयं विश्लेषी हैं? यदि इन्हे परिभाषाओ के और परिभाषक विशेषताओ के कथन के रूप में लिया जाए तो ये विश्लेषी हैं; और चूंकि विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों से निगमित प्रतिज्ञप्तियाँ भी विश्लेषी होती हैं, इसलिए अकगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ पूर्ववत् विश्लेषी है।

परन्तु यथार्थता बनाए रखने के लिए हमें यह याद रखना चाहिए कि इन अभिगृहीतो को प्रतिज्ञप्तियों के रूप में नहीं बल्कि प्रतिज्ञप्ति-आकारों के रूप में, हमारी पुनरुक्तियों के प, फ, और व (देखिए परि० ९, “पुनरुक्तियाँ”) की तरह, समझा जा सकता है (और यही अभिप्राय था भी)। पिआनो ने “सख्या”, “०” और “अनुवर्ती” को अपरिभाषित छोड़ दिया। तो हम इन अभिगृहीतो को अकगणित से बिल्कुल भिन्न अर्थ दे सकते हैं : उदाहरणार्थ, हम “अनुवर्ती” को सतति के अर्थ में ले सकते हैं और “सख्या” को चूजों के अर्थ में, और तब अभिगृहीत २ के अनुसार हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि चूजे की सतति चूजा होती है—जो कि दुनिया के बारे में एक सश्लेषी कथन है, और यद्यपि यह सत्य है, फिर भी अनिवार्य रूप से सत्य नहीं बल्कि आपातक रूप से सत्य है। ये अभिगृहीत अकगणितीय केवल तब होते हैं जब “सख्या”, “०” और “अनुवर्ती” को पारंपरिक अकगणितीय प्रयोग के अनुसार समझा जाता है (जैसा कि रमेल और व्हाइटहेड कृत प्रिसिपिया मैथेमेटिका में तथा फ्रेगे कृत फाउण्डेशन्स ऑफ अरिथमेटिक में किया गया है)। यहाँ हमारा सबंध केवल इस बात से है कि ऐसा करने पर ये अभिगृहीत विश्लेषी हो जाते हैं, और फलतः इन अभिगृहीतो से निगमित हो सकनेवाली सब अकगणितीय प्रतिज्ञप्तियाँ भी विश्लेषी हो जाती हैं।

ज्यामिति

पर, अब ज्यामिति के बारे में क्या कहा जाएगा? जब हम ज्यामिति का अध्ययन करते हैं तब हमें अनेक प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी मिलती हैं जो अनिवार्यतः सत्य और साथ ही सश्लेषी भी लगती हैं “त्रिभुज के कोणों का योग १८०° के बराबर होता है,” “एक बिंदु में से दो समांतर रेखाएँ नहीं खींची जा सकती;” “सरल रेखा दो बिंदुओं के बीच की न्यूनतम दूरी है,”

“घन के बारह किनारे होते हैं ;” “यदि किसी क्षेत्र का परिमाण दिया हुआ हो तो उसके अतर्गत सबसे अधिक क्षेत्रफल वृत्त का होगा ;” इत्यादि ।

इन सब प्रतिज्ञप्तियों का समान दरजा नहीं है, और हम इनमें से केवल बहुत थोड़े की ही चर्चा कर पाएंगे, और वह भी केवल बहुत संक्षेप में । उदाहरणार्थ, त्रिभुज के कोणों के योग से संबंधित कथन पर विचार कीजिए । कोई पूछ सकता है : “क्या आप नहीं जानते कि यह कथन सत्य है ? यह शायद सुस्पष्ट न प्रतीत हो, पर कोई भी माध्यमिक विद्यालय का ज्यामिति का छात्र जो इसकी उपपत्ति को सीख चुका है आपको सिद्ध करके बता देगा । और एक बार उपपत्ति के आपके सामने आने पर आप फिर इस बात से इन्कार न कर पाएंगे कि यह सभी उदाहरणों में सत्य है—दूसरे शब्दों में, आप इसे प्रागनुभविक रूप से जान सकते हैं, और आपको उस तरह प्रत्येक त्रिभुज की अलग से माप करके देखने की जरूरत नहीं पड़ेगी जिस तरह आपको प्रत्येक आनेवाले कौड़े को यह देखने के लिए जाँचना पड़ता है कि वह काला है या नहीं । लेकिन यह कथन सश्लेषी भी है । ‘त्रिभुज’ की परिभाषा में १८०° वाली कोई बात शामिल नहीं है । इस प्रकार यह एक कथन है जो अनिवार्य (प्रागनुभविक) और सश्लेषी दोनों है । तर्कबुद्धिवादी का कहना सही है कम से-कम एक सश्लेषी अनिवार्य प्रतिज्ञप्ति तो है ।”

इस दावे के बारे में हम क्या कहेंगे ? पहले हमें कुछ बातों में अंतर करना पड़ेगा ।

कोणों के योग से संबंधित कथन ज्यामिति का एक प्रमेय है । आपको निस्संदेह स्कूल की ज्यामिति से याद होगा कि प्रारंभ कुछ अभिगृहीतों यानी मिथ्या न किए गए कथनों से तथा इस विषय में जिन कुछ महत्वपूर्ण पदों का प्रयोग किया जाना है उनकी परिभाषाओं से होता है और इनसे आप यह दिखाकर विभिन्न प्रमेयों को सिद्ध करना शुरू करते हैं कि इनका कुछ अभिगृहीतों तथा परिभाषाओं से निगमन किया जा सकता है । प्रथम प्रमेय के सिद्ध हो जाने पर आप दूसरे प्रमेय को उसकी तथा पिछले अभिगृहीतों और परिभाषाओं की सहायता से सिद्ध कर सकते हैं । हम सबका सर्वदा उपयोग नहीं करते : उदाहरणार्थ, हम प्रमेय ५० को अभिगृहीत १ और ३ तथा प्रमेय ३, १३ और ४२ से प्राप्त करते हैं ।

शायद जब आपने ज्यामिति सीखी थी तब आप नहीं जानते थे, पर एक

और चीज की भी जरूरत होती है और वह है अनुमान के नियम। अभिगृहीतो और प्रारम्भिक प्रमेयों से बाद के प्रमेयों में पहुँचने के लिए, इस बात का पक्का निश्चय करने के लिए कि आपके निगमन वैध है, आपको कोई साधन चाहिए। ये साधन तार्किक अनुमान के नियम हैं, जिनके सरल उदाहरण ये हैं। "यदि प सत्य है और प फ को आपादित करता है, तो फ सत्य है"; "यदि प फ को आपादित करता है और फ व को आपादित करता है, तो प व को आपादित करता है," "यदि प फ को आपादित करता है और व भ को आपादित करता है, और फ या भ असत्य है, तो प या व असत्य है" इत्यादि। इन नियमों का प्रयोग तथा विश्लेषण तर्कशास्त्र की पुस्तकों में किया जाता है, और इनके बारे में अधिक हम इसी अध्याय में बाद में कहेंगे। अनुमान के नियमों के बिना हम अभिगृहीतो से प्रथम प्रमेय तक नहीं पहुँच सकते।

प्रमेय, जिनमें त्रिभुज के कोणों के योग से संबंधित प्रमेय भी शामिल है, किसी ज्यामितीय तंत्र में अपने से पहले की प्रतिज्ञप्तियों से तर्कित निगमित होते हैं। ये निगमन व्यवहार में प्रायः काफी जटिल हो जाते हैं, परंतु सिद्धांत में वे उन सरल निगमनों से भिन्न नहीं होते जिन्हें हम रोजाना करने के आदी हो गए हैं। उदाहरणार्थ, यदि यह ज्ञात है कि "जहाज के सब कर्मचारी डूब गए" और "दलीप जहाज का एक कर्मचारी था," तो हमें यह कहने का अधिकार है कि "दलीप डूब गया" (यदि प तो फ, और प, अतः फ)। दोनों ही प्रसंगों में, यदि आधारिकाएँ सत्य हैं तो निष्कर्ष अवश्य ही सत्य होगा। इन प्रकार यदि जिन आधारिकाओं से कोणों से संबंधित प्रमेय निगमित होता है वे सत्य हैं तो (निगमन को वैध मानते हुए) प्रमेय सत्य है।

पर क्या आधारिकाएँ सत्य हैं? जैसे अकण्ठित में वैसे ही यहाँ भी हमें शुद्ध और अनुप्रयुक्त ज्यामिति में अंतर करना होगा, जो कि काफी महत्त्व रखता है। यूक्लिड (३०० ई० पू०) की ज्यामिति जो आपने स्कूल में पढ़ी थी, ऐसा अंतर नहीं करती। उसमें चुपचाप यह मान लिया गया है कि आधारिकाएँ सत्य हैं और यदि ऐसा है तो निगमन वैध है, अर्थात् यूक्लिड के प्रमेय अवश्य ही सत्य हैं। पर यह कैसे ज्ञात होता है कि अभिगृहीत सत्य हैं? शुद्ध ज्यामितिज्ञ ऐसी चिंता नहीं करता। उसे चिंता केवल यह रहती है कि उसके जटिल निगमन निश्चयात्मक रूप से सही हों यानी तर्क वैध हों, उसे इस बात की परवाह नहीं होती कि चक्की में किस तरह का अनाज डाला

जाता है, चल्कि केवल यह होती है कि वह ठीक तरह पीसा गया हो। वह उस मुंशी की तरह होता है जो सारे विलो के योगों की जाँच-पड़ताल करता है, पर प्रविष्टियों के सही होने की जाँच नहीं करता। तर्कशास्त्री की तरह ज्यामितिज्ञ भी वैध तर्क से सबध रखता है, प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता से नहीं। उसके लिए इस बात का कोई महत्त्व नहीं है कि अभिगृहीतों को दिग्विपयक कथनों के अर्थ में लिया जाता है, जो कि वे प्रतीत भी होते हैं। बिंदु, रेखा और तल की बात करने के बजाय वह उतनी ही जल्दी क, ख और ग की भी बात करने लगेगा और इन प्रतीकों के अर्थों को समझनेवाले की इच्छा पर छोड़ देगा, बशर्ते इन पदों के पारस्परिक सबधों का रूप वही बना रहे। संक्षेप में, वह अर्थनिरपेक्ष ज्यामिति में दिलचस्पी रखता है, अर्थसापेक्ष यानी अनुप्रयुक्त ज्यामिति में नहीं।

अनेक शताब्दियों तक केवल यूक्लिड का ज्यामितीय तंत्र ही चलता रहा। परंतु उन्नीसवीं शताब्दी में अन्य ज्यामितीय तंत्रों का भी विकास हुआ जिनमें लोबाचेव्स्की और रीमान की ज्यामितियाँ उल्लेखनीय हैं। यूक्लिड की ज्यामिति में एक अभिगृहीत यह है कि यदि एक रेखा हो और उसके बाहर एक बिंदु हो तो उस बिंदु में से केवल एक ही रेखा ऐसी खींची जा सकती है (उसी तल में) जो उस रेखा को न काटे; ऐसी रेखा उस रेखा के समांतर होगी। इस अभिगृहीत को “समांतरों का अभिगृहीत” कहते हैं। एक बार समझ में आ जाने के बाद यह स्पष्टतः सत्य प्रतीत होता है। परंतु इस अभिगृहीत को अन्य अभिगृहीतों से सिद्ध करने का कोई भी प्रयत्न सफल नहीं हो पाया है। (वास्तव में, ज्यामितिज्ञों ने सिद्ध कर दिया है कि यह उनमें व्युत्पाद्य नहीं है।) लोबाचेव्स्की द्वारा रची हुई ज्यामिति में यह माना गया है कि एक दिए हुए बिंदु में से एक से अधिक सरल रेखाएँ खींची जा सकती हैं जो उस दी हुई रेखा को नहीं काटेंगी। और रीमान की ज्यामिति में यह मान लिया गया है कि ऐसी रेखाएँ खींची ही नहीं जा सकती। इन तीन ज्यामितीय तंत्रों में से प्रत्येक पूर्णतः सगत है। निगमनात्मक तंत्रों के रूप में तीनों बराबर हैं। अतएव इनमें यह है कि प्रत्येक शुरु में अभिगृहीतों के एक कुछ अलग समुच्चय को लेकर चलता है, और इस कारण प्रत्येक कुछ भिन्न निष्कर्षों पर पहुँचता है। यदि आप आचारिकाओं के एक भिन्न समुच्चय को लेकर चलें तो स्वभावतः भिन्न निष्कर्षों पर पहुँचेंगे, हालाँकि तर्क आपका बिल्कुल वैध होगा।

“पर वे सब सत्य नहीं हो सकते ।” यह आपत्ति हमें शुद्ध या अर्थनिरपेक्ष ज्यामिति के बाहर अनुब्रूयुक्त या अर्थसापेक्ष ज्यामिति के क्षेत्र में ले जाती है । निस्तदेह, आप ऐसी प्रतिज्ञप्तियों से एक पूरा निगमनात्मक तंत्र खड़ा कर सकते हैं जैसे ‘सब लोग दस फुट से अधिक लंबे हैं’ तथा ‘कोई जो दस फुट से अधिक लंबा है हरा नहीं है,’ और वंघ तक से बिल्कुल ही असत्य निष्कर्ष प्राप्त कर सकते हैं । पर क्या हमारी इस बात में दिलचस्पी नहीं है कि प्रारम्भिक आधारिकाएँ सत्य हों ? निश्चय ही, जो व्यक्ति ज्यामिति को दुनिया में लागू करना चाहता है वह सत्यता में दिलचस्पी रखता है—जैसे सर्वेक्षक, चाहे वे २०वीं शताब्दी के अमेरिका के निवासी हों, चाहे ईसवी से बीस शताब्दी पूर्व के मिस्र के निवासी । वे अवश्य ही अपने काम को सत्य प्रतिज्ञप्तियों से शुरू करने की कोशिश कर रहे थे और उनसे निगमन के द्वारा अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ प्राप्त करना चाहते थे ।

उदाहरणार्थ, क्या यह सत्य नहीं है कि त्रिभुज के कोण 90° के बराबर होने हैं ? यूक्लिडी ज्यामिति में अन्य प्रतिज्ञप्तियों से इसे निगमन के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है । इस तथ्य से इसे बिल्कुल अलग रखते हुए देखिए और तब बताइए । क्या यह सत्य नहीं है कि त्रिभुज के कोणों को नापने से सदैव 180° निकलता है ? इस प्रकार, किसी निगमनात्मक तंत्र में इस प्रतिज्ञप्ति का जो भी स्थान हो, उसकी उपेक्षा करते हुए क्या यह नहीं कहा जा सकता कि यह प्रतिज्ञप्ति दुनिया के बारे में सत्य है ?

“मैं यह मानता हूँ कि यह दुनिया के बारे में एक अनिवार्य सश्लेषी कथन है । जो भी चीज एक त्रिभुज है उसमें अनिवार्यतः यह गुणधर्म होता है ।”

“एक निगमनात्मक तंत्र के भाग के रूप में (यदि [आधारिकाएँ] तो [प्रमेय]) यह प्रागनुभविक है, पर केवल इसलिए कि यह विद्वलेपी है । दुनिया की एक विशेषता के रूप में यह सश्लेषी है, पर प्रागनुभविक नहीं ।”

“क्या आपका मतलब यह है कि हम यह प्रागनुभविक रूप से नहीं जानते कि एक त्रिभुज के कोण 180° के बराबर निकलेंगे ? क्या हमें हर त्रिभुज के कोणों को नापकर देखना होगा ?”

“मैं मानता हूँ कि हमारा इसे जानना इस बात से कुछ भिन्न लगता है कि तंत्र की वही बातें होती हैं, जिसके सदैव भविष्य में खटित होने की आशंका बनी रहती है । फिर भी, क्या आपको पक्का विश्वास है कि हम इसे जानते

है ? तब आप क्या कहेंगे जब आप एक त्रिभुजाकार खेत को नापें और सदैव उसके कोणों का योग 90° पाएँ ?”

“मैं कहूँगा कि या तो प्रेक्षण में कोई त्रुटि हो रही है या खेत वास्तव में त्रिभुजाकार नहीं है।”

“यदि आपको और अन्यो को सदैव वही परिणाम मिले तो आप अंततः प्रेक्षण में त्रुटि होने की संभावना को हटा देंगे। तब आप कहेंगे कि खेत वास्तव में त्रिभुजाकार नहीं है। आप इस बात को भी तर्कतः संभव नहीं मानेंगे कि किसी त्रिभुजाकार खेत के कोणों का योग 180° से भिन्न हो सकता है। तब आखिर बात विश्लेषी ही निकली। है न ? आप उसे त्रिभुजाकार तब तक नहीं कहेंगे जब तक उसके कोण 90° न हों।”

“हाँ, वह तब तक त्रिभुजाकार कैसे हो सकता है जब तक उसके कोणों का योग 90° न हो ?”

“‘त्रिभुज’ की यूक्लिडी परिभाषा के अनुसार, वह तब तक नहीं हो सकता। कोणों का जोड़ 180° होना यूक्लिडी ज्यामिति में ‘त्रिभुज’ की वस्तु परिभाषा का अंग नहीं है, पर उसकी परिभाषा से तथा उस ज्यामिति की अन्य प्रतिज्ञप्तियों से निगमनीय अवश्य है। इस प्रकार हमारा यह कहना उचित है कि ‘यदि 90° नहीं है तो त्रिभुज नहीं है,’ यह यूक्लिडी ज्यामिति के अंदर विश्लेषी है। परन्तु बाहर जो वास्तविक खेत है, उसका क्या होगा ? मान लीजिए, आपको वही विचित्र परिणाम मिलता रहे और उसे आप प्रेक्षण की त्रुटि के साथ न जोड़ पाएँ। तब आपको यह कहना पड़ेगा कि बात शुरु में टेढ़ी लगती है पर है यह सच कि यूक्लिडी ज्यामिति हमारे वास्तविक दिक् पर लागू नहीं होती—कि वास्तविक दिक् यूक्लिडी नहीं है। यह निगमनात्मक तंत्र वास्तविक भौतिक दिक् से भिन्न चीज है। यह बात केवल सतर्कता के साथ किए गए प्रेक्षण से ही जानी जायगी कि भौतिक दिक् सीधे सादे यूक्लिडी दिक् का अनुसरण करता है या नहीं।”

“परन्तु यदि आधार्मिकाएँ सत्य हो और निगमन वैध हो, तो निष्कर्ष अवश्य सत्य होता है। अब यदि निष्कर्ष असत्य है और निगमन फिर भी वैध है, तो—”।

“तो एक या अधिक यूक्लिडी आधार्मिकाएँ, भौतिक जगत् की विशेषताओं के सूचक समझे जाने पर, असत्य है।”

तब हम इन आधारिकाओं के तंत्र को देखते हैं ।

क्या वे आधारिकाएँ सत्य हैं ? सामान्य उत्तर इसका नहीं दिया जा सकता, क्योंकि सबका एक स्वरूप नहीं है । कुछ तो परिभाषाएँ हैं, जैसे, "वृत्त एक समतल बंद आकृति है जिसके सब परिधिगत बिंदु केंद्र से समान दूरी पर स्थित होते हैं" "दुनिया की विशेषता बतानेवाली एक सत्य प्रतिज्ञाप्ति नहीं बल्कि "वृत्त" की परिभाषा है : यह इस बात को बताती है कि किन स्थितियों में एक दी हुई आकृति को वृत्त कहा जाएगा । परंतु अन्य ऐसी लगती हैं जैसे वे दुनिया के बारे में कुछ कहती हों । उदाहरणार्थ, "सरल रेखा दो बिंदुओं के बीच की अल्पतम दूरी है" पर विचार कीजिए ।

अतःप्रज्ञा से यह बात सुस्पष्ट लगती है कि सरल रेखा को दो बिंदुओं के बीच की अल्पतम दूरी होना ही चाहिए । यह बात हम अवश्य ही प्रागनुभविक रूप से जानते हैं और हमें प्रत्येक सरल रेखा को मापकर देखने की जरूरत नहीं पड़ती कि जिन दो बिंदुओं को वह जोड़ती है उनके बीच की वह वास्तव में अल्पतम दूरी है या नहीं । कोई यह कहेगा, "स्पष्टतः यह सत्य है पर उतना ही स्पष्ट यह भी है कि यह विश्लेषी है । 'सरल रेखा' से हमारा 'दो बिंदुओं के बीच की अल्पतम दूरी' के अलावा अभिप्राय ही क्या हो सकता है ? यह तो सरल रेखा की परिभाषा है ।"

परंतु समस्या का हल इतना आसान नहीं हो सकता । जैसा कि काण्ट ने कहा था, सरलता एक गुणात्मक सप्रत्यय है और अल्पता एक परिमाणात्मक सप्रत्यय है, और ये दोनों अभिन्न नहीं हैं । सरल रेखा एक बात है और अल्पतम दूरी एक अलग ही बात है । असल में, किसीको एक का सप्रत्यय दूसरी के बिना ही हो सकता है । यह बात सीखी जाती है कि सरल रेखा दो बिंदुओं की अल्पतम दूरी है । यह तथ्य अल्पतम दूरी होना क्या होता है, इस बात के सप्रत्यय में पहले से शामिल नहीं है । "सरल" की परिभाषा में इस बात का निर्देश विल्कुल शामिल नहीं है कि जिन दो बिंदुओं को वह जोड़ती है उनके बीच की वह अल्पतम दूरी है ।

तो फिर "सरल" की क्या परिभाषा है ? सारी समस्या में असली गड़नाई यही है । "रंगीन" की तरह यहाँ भी ऐसा लगता है कि अर्थ तो हम जानते हैं पर परिभाषा बताने में असमर्थ हैं । "सरल रेखा वह रेखा है जिसका कोई भी भाग वक्र न हो" बहने से धाम नहीं चलेगा, क्योंकि यह

पूछने पर कि वक्र रेखा क्या है, हमें बताया जाएगा कि “वक्र रेखा वह है जो पूरी की पूरी सरल न हो” । सरलता का किसी भौतिक वस्तु से भी अभेद करने से बात नहीं बनेगी, जैसे “सरल रेखा प्रकाश की किरण का पथ है” में । क्या सचमुच यही अर्थ “सरल” का है ? क्या प्रकाश की किरणों के बारे में कुछ जानने से पहले हम यह नहीं समझते कि सरल रेखा क्या होती है ? यदि प्रकाश की किरणें सरल रेखाओं में चलती हैं, तो क्या यह परिभाषा होने के बजाय एक सश्लेपी प्रतिज्ञप्ति नहीं है ? क्या यह तर्कतः संभव नहीं है कि प्रकाश की किरणें वक्र या टेढ़ी-मेढ़ी रेखाओं में चले, जिसके फलस्वरूप हम कोनो के दूसरी ओर की चीजें भी देख सकें ? यदि दुनिया इस तरह की होनी तो उक्त कथन असत्य होता । परिभाषा तो वह नहीं हो सकेगी । ऐसा लगता है कि सरलता ऐसा गुण है जिसे हम पहचान सकते हैं पर जिसकी परिभाषा नहीं बता सकते । और, ऐसी स्थिति में उसके बारे में हम जो भी कथन करेंगे वह सश्लेपी होगा, विद्वलेपी नहीं ।

तो फिर हमारे सामने क्या विकल्प है ? हम यह कह सकते हैं कि उक्त कथन एक मश्लेपी प्रागनुभविक सत्य है, और फिर इस बात का औचित्य सिद्ध करने में जो कठिनाइयाँ हैं वे हमें झेलनी होगी । अथवा हम यह मान सकते हैं कि वह एक आपातिक सत्य है : कि जब सरल रेखाएँ दो बिंदुओं के बीच की अल्पतम दूरी होती हैं, परंतु इस बात में कोई तात्त्विक अनिवार्यता नहीं है—तर्कतः यह भी संभव है कि बात इससे भिन्न हो । या हम मान सकते हैं कि यह एक अनिवार्य सत्य है ही नहीं, बल्कि सत्य तक नहीं है (और यह बात कुछ आश्चर्यजनक लगेगी) । यह यूक्लिड की ज्यामिति में एक अभिगृहीत है, पर इस बात में सदेह प्रकट किया गया है कि दिक् यूक्लिड के अनुरूप है—तात्पर्य यह है कि यूक्लिडी ज्यामिति वास्तविक दिक् का हमें केवल एक मोटा-सा हुलिया ही बताती है, जो पृथ्वीगत दूरियों के लिए तो पर्याप्त है पर तारों के मध्य के विशाल अंतरालों में लाखों-करोड़ों प्रकाश-वर्षों को मापने के लिए पर्याप्त नहीं होगा । एक गोले के पृष्ठ पर अल्पतम दूरी एक वृद्ध वृत्त का चाप होती है; और शायद दिक् की “वक्रता” के कारण अंतरिक्ष में एक स्थान की अल्पतम दूरी एक सरल रेखा विलुप्त नहीं है । भौतिकी की दृष्टि से मामला इतना अधिक जटिल होगा कि यहाँ हम उसमें नहीं उलझ सकने, परंतु कहानी का सारांश काफी स्पष्ट है :

अनुप्रयुक्त ज्यामिति का संबंध वास्तविक दिक् की संरचना और उसके गुणधर्मों से है, और यह प्रागनुभविक रूप से नहीं जाना जा सकता कि वे क्या होंगे। इसके लिए तो इंद्रियानुभविक छानबीन (प्रेक्षण और मापन) करनी होगी। एक निगमनात्मक तंत्र के प्रारंभ-बिंदु के रूप में यूक्लिड का अभिगृहीत निर्दोष है; परंतु विश्व के एक सच्चे वर्णन के रूप में वह उन सारी उपाधियों से तथा उस सारी अनिश्चितता से युक्त है जो विश्व के वर्णन का दावा करनेवाली किसी भी प्रतिज्ञप्ति में सुलभ होती है : विश्व वास्तव में जैसा है उसके बारे में नई खोजों (को बतानेवाली अनुभवाश्रित प्रतिज्ञप्तियों) से उसके निरस्त होने की सदैव आशंका रहेगी।

ऐसा प्रतीत होगा कि यहाँ तक तो ज्यामिति संश्लेषी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियों के स्रोत के रूप में प्रकट नहीं होती। एक निगमनात्मक तंत्र (जिसमें एक ज्यामितीय तंत्र भी शामिल है) के अंदर एक दी हुई प्रतिज्ञप्ति प, फ, ब..... इत्यादि जिन आधारिकाओं से निगमित होती है उनकी तुलना में विश्लेषी होती है : अर्थात् "यदि प, फ, ब..... तो क" विश्लेषी है और यदि तर्क वैध है तो इसका निषेध स्वतोव्याघाती होगा। परंतु वास्तविक जगत् के बारे में कुछ बतानेवाली प्रतिज्ञप्तियों के रूप में (अनुप्रयुक्त ज्यामिति) वे संश्लेषी तो हैं, लेकिन, कम-से-कम, यहाँ तक, प्रागनुभविक रूप से श्रेय प्रतीत नहीं होती। अनुप्रयुक्त यूक्लिडी ज्यामिति के जो कथन प्रागनुभविक लगते थे वे अनुभवाश्रित निकलते हैं और उनमें से अनेक तो सत्य भी नहीं निकलते।

शुद्ध और अनुप्रयुक्त ज्यामिति में अंतर करने के फलस्वरूप संश्लेषी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियों की वह खोज समाप्त हो गई है जो ज्यामिति में की जाती थी : जिस अर्थ में ऐसी प्रतिज्ञप्ति प्रागनुभविक होती है उसमें वह संश्लेषी नहीं होती और जिस अर्थ में वह संश्लेषी होती है उस अर्थ में वह प्रागनुभविक नहीं होती।

फिर भी, यहाँ बात खत्म नहीं हो जाती। तर्कबुद्धिवादी फिर भी अपने दावे पर टिका रह सकता है, क्योंकि दिक् के बारे में कुछ प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी हो सकती हैं जो अनिवार्यतः सत्य हों। यदि यह बात है, और वे संश्लेषी भी हैं, तो हमें फिर भी कुछ संश्लेषी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ मिल सकती हैं। अब हम इसीपर आते हैं।

अन्य प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ

ऐसा लगता है कि गणित से सश्लेपी प्रागनुभविक को प्राप्त करने की हर कोशिश असफल रही है ऐसी कोशिश शुद्ध और अनुप्रयुक्त गणित के अंतर को भुला देने का परिणाम थी। कुछ लोग हैं जो कहते हैं कि सश्लेपी प्रागनुभविक की तमाम खोज निष्फल होकर रहेगी, क्योंकि ऐसी चीज है ही नहीं यह बात नहीं है कि परिभाषातः कोई चीज ऐसी नहीं हो सकती (क्योंकि “विश्लेपी” और “प्रागनुभविक” का एक मतलब नहीं है, जैसा कि हम देख ही चुके हैं), बल्कि तथ्यतः ऐसी चीज नहीं है, और ऐसी चीज में विश्वास स्वतोव्याघाती तो नहीं है पर उसकी सत्यता बहुत ही संदिग्ध है। यह कहा जाता है कि ऐसा कथन हो ही कैसे सकता है जो अनिवार्यतः सत्य हो—सर्वत्र और सदैव लागू हो और फिर भी उन सर्वसम्मत सश्लेपी कथनों की तरह जिन्हें हम रोजाना सैंडबो की सख्या में बोलते हैं (“आज शाम को वर्षा होगी”, “इस कमरे में छह आदमी हैं” इत्यादि) अनुभव-सापेक्ष न हो ? यदि कोई कथन सश्लेपी है—अर्थात् यदि उसका निषेध स्वतोव्याघाती नहीं है—तो अनुभव का आश्रय लिए बिना उसकी सत्यता को जानना हमारे लिए कैसे संभव हो सकता है ? और उस अवस्था में वह प्रागनुभविक नहीं होगा। हम कह सकते हैं कि “चिंतन से जान सकते हैं।” पर, दो आदमी चिंतन से विरोधी निष्कर्षों पर पहुँच सकते हैं।

मेरी समझ में यह बात साफ नहीं आ रही है कि जब न प सगतिपूर्ण हो (स्वतोव्याघाती न हो) तब प की सत्यता को केवल चिंतन से सिद्ध करना कैसा होगा। परंतु शायद यह कमी केवल मेरे ही अंदर हो। मैं नहीं समझ सकता कि कैसे दो समान रूप से सगतिपूर्ण वैकल्पिक प्रतिज्ञप्तियों (प और न प) में से कौन सी तथ्यों की सूचक है, इस बात का निश्चय चिंतन अकेला ही कर सकेगा। परंतु, यह कहने से यह बात सिद्ध नहीं होती कि सश्लेपी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ हो ही नहीं सकती।^१

तो फिर खोज कहाँ की जाए ? गणित के बाहर भी बार-बार अनुभव में आनेवाली कुछ बातें ऐसी हैं जो कुछ तर्कबुद्धिवादियों के मतानुसार सश्लेपी

१. पन० आर० हैन्सन, “दि वेरी आरडिया ऑफ एक् सि थेटिक अप्रायोरान्स”, माइंट, १९६२, प० ५२३।

प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियों में विश्वास पैदा करती है जब हम उन सबको का कथन करते हैं जो इन बातों के मध्य है, तब हम देखते हैं कि वे कथन प्रागनुभविक रूप से सत्य हैं पर फिर भी विश्लेषी नहीं हैं। कुछ उदाहरण लीजिए

१ “सब लाल चीजें रंगीन हैं”। पश्ची दृष्टि में यह उतना ही विश्लेषी लगेगा जितना “सब वर्ग आयत होते हैं” है। वर्ग की यह परिभाषा है कि वह समान लंबाई की रेखाओंवाला आयत होता है, यह कहना कि सब वर्ग आयत होते हैं केवल यह कहना है कि एक विशेष प्रकार के आयत आयत होते हैं—जो कि स्पष्टतः विश्लेषी है। लाल के सब में भी ऐसा ही क्यों नहीं कहा जा सकता? “लाल” की परिभाषा यह है कि वह एक अमुक प्रकार का रंग है। पर कठिनाई यह है “लाल” की कोई परिभाषा नहीं बताई जा सकती। यदि बताई जा सकती है तो केवल निदर्शन से। और, यदि हम “लाल” की शब्दों में परिभाषा नहीं दे सकते, तो यह हम कैसे दिखा सकते हैं कि लाल के बारे में दिए गए एक कथन का निशेध स्वतन्त्रव्याप्ताती है?

एक उपाय सुझाया जा सकता है “रंगीन का अर्थ केवल लाल या नीला या पीला इत्यादि ही होता है। इस प्रकार यदि आप कहते हैं कि लाल चीजें रंगीन हैं तो आप केवल यह कह रहे हैं कि लाल उस वर्ग से संबंध रखता है जिसमें लाल शामिल है—और यह विश्लेषी है।” परन्तु इससे काम नहीं चलेगा, क्योंकि “रंगीन” का यह अर्थ नहीं है। यह तो अवश्य ही सही है कि लाल, नीला इत्यादि सब रंग हैं, परन्तु “रंग” शब्द रंगों के किसी विशिष्ट वर्ग का नाम नहीं है : रंगीन होना एक प्रकार का (अपरिभाष्य) गुणधर्म है, और “रंगीन” शब्द के अर्थ में उन विशेष चीजों का कोई निर्देश शामिल नहीं है जिनमें यह गुणधर्म होता है—वैसे ही जैसे “त्रिभुज” के अर्थ में त्रिभुज के प्रकारों का कोई निर्देश नहीं है और उनकी सूची देकर इस शब्द का अर्थ नहीं बताया जाता। असल में “रंगीन” ठीक उतना ही अपरिभाष्य है जितना “रंग”। रंगीन होना एक ऐसा गुण है जिसका जन्माद्य व्यक्ति को संप्रत्यय नहीं हो सकता, वैसे ही जैसे किसी विशेष रंग का नहीं हो सकता।

‘पर हम किसी चीज को तब लाल नहीं कहेंगे यदि वह रंगीन न हो। यदि मुझसे कहा जाए कि एक चीज लाल है तो मैं स्वयं उसे देखे बिना हँसूँ। वह

सकता हूँ कि उसे रंगीन होना चाहिए। यह कहना कि एक चीज लाल है पर रंगीन नहीं है, स्वतोव्याघाती है।”

“नही, आपने केवल इतना ही सिद्ध किया है कि यदि लाल है तो उसे रंगीन होना चाहिए। केवल इतने से ही मैं सहमत हूँ; परंतु आपने यह सिद्ध नहीं किया है कि ‘वह लाल है पर रंगीन नहीं है’ स्वतोव्याघाती है। ‘यह एक वर्ग है पर आयत नहीं है’ स्वतोव्याघाती है, क्योंकि इसका अर्थ यह है कि समान भुजाओवाला एक आयत आयत नहीं है। परंतु, ‘यह लाल है पर रंगीन नहीं है’ स्वतोव्याघाती नहीं है। कम-से-कम आपने मेरे सामने यह सिद्ध नहीं किया है, और मैं समझता भी नहीं कि आप ऐसा कर सकते हैं क्योंकि आप स्वयं ही मानेंगे कि न ‘लाल’ की और न ‘रंगीन’ की परिभाषा बताई जा सकती है, जिसके फलस्वरूप आप परिभाषाओं से स्वतोव्याघात निगमित नहीं कर सकते।”

“तो फिर सब लाल चीजे रंगीन हैं’ की स्थिति के बारे में आपका क्या मत है?”

“यह प्रागनुभविक है, क्योंकि हम जानते हैं कि यह सब प्रसंगों में सत्य है। परंतु यह विश्लेषी नहीं है; अतः यह एक सश्लेषी प्रागनुभविक प्रतिज्ञाति है।”

“मुझे खेद है कि मैं आपकी बात नहीं मान सकता। मैं ज नता हूँ कि जो भी चीज लाल है वह रंगीन है; पर यह दुनिया के बारे में कोई तथ्य नहीं है। यह तो एक भाषाई नियम की तरह है। क्या नहीं? मैं मानता हूँ कि मैं इसके निषेध को स्वतोव्याघाती सिद्ध नहीं कर सकता और इस प्रकार यह नहीं बना सकता कि यह विश्लेषी है—कम-से-कम विश्लेषी की पहली परिभाषा के अनुसार नहीं। परंतु आपको याद होगा कि ‘विश्लेषी’ की एक अन्य परिभाषा भी है जिसके अनुसार कोई कथन तब विश्लेषी होता है जब आप उसके शब्दों के अर्थों को जानने मात्र से उसका सत्य होना जान लेते हैं। मेरा विश्वास है कि इस अर्थ में यह कथन विश्लेषी है। यदि आप बताते हैं कि ‘अमुक’ चीज लाल है, तो मैं लेश भर भी संदेह किए बिना यह अनुमान कर सकता हूँ कि वह रंगीन है—इस कारण नहीं कि मैं उसे स्वयं देख चुका हूँ बल्कि एक भाषाई नियम के कारण जो मुझे ‘य लाल है’ में ‘य रंगीन है’ बताने का अधिकार देता है। मैं इसके शब्दों के अर्थों से ही यह जान लेता हूँ—अर्थों से, न कि परिभाषाओं से (क्योंकि मुख्य शब्दों की परिभाषा मैं नहीं बना

सकता) । परंतु संबंधित भापाई नियम लाल होने और रंगीन होने के एक संबंध को स्पष्ट करता है, और इसके लिए मुझे इन शब्दों की परिभाषा की विल्कुल जरूरत नहीं है । फिर भी, चूंकि मैं इन शब्दों के अर्थ समझता हूँ इसलिए मैं 'क रंगीन है' का अनुमान कर सकता हूँ । इस प्रकार, यह कथन हमारे अर्थ में विश्लेषी है, हालांकि पहले अर्थ में उसका विश्लेषी होना मैंने सिद्ध नहीं किया है ।"

"अच्छा, अब तो आपने अर्थ ही बदल दिया है । मैंने कहा था कि यह कथन विश्लेषी नहीं है, जिसने मैंने 'विश्लेषी' को पारंपरिक अर्थ में लिया था, जिसका प्रतिज्ञप्ति की संरचना से संबंध होता है : प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी है यदि उसका निषेध स्वतोऽव्याघाती है । आप इससे इ-कार नहीं करते । इसलिए आपने यह सिद्ध नहीं किया है कि कथन इस महत्वपूर्ण अर्थ में सद्व्यवस्थित और प्रागनुभविक नहीं है । बहुत अच्छा ; यदि इतना स्पष्ट है तो अब हम 'विश्लेषी' का दूसरा अर्थ लेते हैं । मैं मानता हूँ कि आप एक भापाई नियम के द्वारा 'क रंगीन है' प्राप्त कर सकते हैं, और यदि आप पहले से ही जानते हैं कि एक चीज लाल है तो आपको यह जानने के लिए कि वह रंगीन है उसे देखना नहीं पड़ेगा । पर अब मैं आपसे एक महत्वपूर्ण प्रश्न पूछता हूँ : इस भापाई नियम का आधार क्या है ? भापाई नियम कोई और होने के बजाय यही क्यों है—जैसे, वह ऐसा क्यों नहीं है जिससे हम 'क लाल है' से 'क गोल है' में पहुँच सकें ? क्या इसलिए नहीं कि विचाराधीन गुणधर्मों के मध्य एक अनिवार्य संबंध है : लाल चीज का रंगीन होना तो जरूरी है पर गोल होना जरूरी नहीं है ? यदि लाल होने और रंगीन होने में एक अनिवार्य प्राकृतिक संबंध न होता, तो 'क लाल है' से 'क रंगीन है' के अनुमान को उचित बनानेवाला कोई 'भापाई नियम' हमारे पास न होता । आपने भापाई रूढ़ि के आधार पर उक्त कथन का औचित्य सिद्ध करने का प्रयत्न किया है और मैं मानता हूँ कि ऐसी भापाई रूढ़ि है ; परंतु मैं यह भी कहना कि इस भापाई रूढ़ि के मूल में कुछ है और वह वास्तविक जगत् का एक अनिवार्य संबंध है । हमारी भापाई रूढ़ियाँ वास्तविकता के प्रतिबिम्ब हैं ।"

विवाद ने जो यह नया मोड़ ले लिया है उसमें अब तर्कबुद्धिवाद और इंद्रिय-नुभववाद के बीच एक दूसरा अंतर पैदा हो गया है जो "विश्लेषी" की परिभाषा पर आधारित है । (१) पहले के अनुसार, तर्कबुद्धिवादी कहना है कि

सश्लेषी प्रागनुभविक सत्य होते हैं और इन्द्रियानुभववादी उनसे इन्कार करता है, क्योंकि वह सब प्रागनुभविक सत्यो को विश्लेषी बताता है। यहाँ “विश्लेषी” का पहली परिभाषा के अनुसार अर्थ है ऐसी प्रतिज्ञप्ति जिसका निषेध स्वतो-व्याघाती हो। इस अंतर की हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं। (२) दूसरे के अनुसार, इन्द्रियानुभववादी यह मानता है कि विश्लेषी कथनों के दूसरे अर्थ में (ऐसा कथन जिसकी सत्यता उसका शब्दों के अर्थों को विश्लेषण मात्र से जान ली जा सकती है) विश्लेषित्व का आधार भाषाई नियम या भाषाई रूढ़ियाँ होती हैं, और तत्कबुद्धिवादी यह मानता है कि वास्तविक जगत् में अनिवार्य संवध होते हैं जो इन भाषाई नियमों के मूल में होते हैं। इन्द्रियानुभववाद के विरुद्ध तत्कबुद्धिवाद का जो यह दूसरा रूप है वह उत्तरोत्तर बढ़ते हुए विवाद का विषय बन गया है। आगे के उदाहरणों में वह फिर सामने आएगा।

२ “सब रंग विस्तारयुक्त है।” दूसरे शब्दों में, सब रंग दिक् में फैले हुए रहते हैं। यह जरूरी नहीं है कि वे भौतिक वस्तुओं के ही रंग हों। वे वैसे रंग भी हो सकते हैं जिन्हें आप स्वप्न, उत्तर-प्रतिमा और अपभ्रमा में देखते हैं। और, दिक् का भी भौतिक दिक् होना जरूरी नहीं है। वह स्वप्नों का काल्पनिक दिक् भी हो सकता है। परंतु रंग जहाँ भी हो और जब भी हो, वह दिक् में फैला हुआ होता है। वस्तुतः यह बात इतनी सुस्पष्ट है कि इसका उल्लेख अनावश्यक लगता है। पर हमारा प्रश्न यह है यह किस तरह का कथन है? क्या यह आपातिव है? क्या आगे जो रंग हमें मिलेगा वह विस्तारयुक्त नहीं हो सकता? शायद नहीं हमें पक्का यकीन है कि हम अनुभूत होनेवाला प्रत्येक रंग विस्तारयुक्त होता है। पर, हमारे इस पक्के यकीन का क्या औचित्य है?

शायद यह कथन विश्लेषी है। पर यहाँ भी हमारे सामने वही पहलेबानी समस्या आ जाती है। न “रंग” परिभाष्य लगता है और न “विस्तार”। इसलिए यहाँ यदि कोई व्यापात है तो उसे सिद्ध नहीं किया जा सकता।

“परंतु, हम तब तब किसी चीज़ को रंगीन नहीं कहें जब तक वह विस्तारयुक्त न हो।” निम्नदेह यह सत्य है, परंतु यह सत्य किम बजह में है। “यह एक भाषाई नियम है रंग में विस्तार शामिल है।” ऐसा इन्द्रियानुभववादी कहेगा। परंतु अब तत्कबुद्धिवादी यह उत्तर देता है इस भाषाई नियम के मूल में क्या है? हम मानते हैं कि शब्दों के अर्थों के आधार पर

पर हम इस कथन को सत्य जान लेते हैं, परन्तु क्या अर्थ इस तथ्य के प्रतिबिम्ब नहीं है कि रंग में विस्तार शामिल होता है कि इन दो गुणधर्मों में एक अनिवार्य प्राकृतिक संबंध है ? क्या हम “क रंगयुक्त है” से “क विस्तारयुक्त है” का अनुमान इसलिए नहीं करते कि प्रत्येक रंगयुक्त चीज अनिवार्यतः विस्तारयुक्त होती है ?

३. “कोई चीज सारी-को-सारी एक ही समय लाल और हरी नहीं हो सकती ।” यह हो सकता है कि एक चीज एक समय पूरी लाल हो और दूसरे समय पूरी हरी हो । वह एक आदमी को हरी दिखाई दे सकती है और उसी समय दूसरे आदमी को लाल । वह अशत, हरी और अशत लाल हो सकती है : वह धारीदार, चारखोनदार, चितकबरी हो सकती है । उसके ऊपर ऐसा रोगन चढ़ा हुआ हो सकता है जो आधा लाल और आधा हरा मिलाकर बनाया गया हो । उसके ऊपर हरा रोगन चढ़ाया जा सकता है और हरे रोगन के ऊपर भी लाल रोगन चढ़ा हो सकता है । ये सब बातें हो सकती हैं और होती ही हैं : जो बात नहीं हो सकती वह है एक ही समय में उसकी पूरी सतह का लाल भी होना और हरी भी होना । परन्तु वह क्यों लाल और हरी, दोनों नहीं हो सकती ? एक ही चीज लाल और वर्गाकार दोनों, लाल और सख्त दोनों, अथवा लाल और भारी, दोनों हो सकती है । तो वह लाल और हरी दोनों क्यों नहीं हो सकती ? यह एक अनिवार्य सत्य लगता है कि वह दोनों नहीं हो सकती । परन्तु यह अनिवार्यता कहाँ से आई ?

“दर्शन में एक पुराना सिद्धांत, परिच्छेदो का सिद्धांत है । रंग, आकृति, लंबाई-चौड़ाई, भार सब परिच्छेद हैं—अर्थात् रंगयुक्त होने के विभिन्न तरीके हैं, इत्यादि । लाल और हरा रंग के अतर्गत परिच्छिन्न हैं , छह सेर का वजन और दस सेर का वजन भार के अतर्गत परिच्छिन्न हैं , वर्गाकार होना और त्रिभुजाकार होना आकृति के अतर्गत परिच्छिन्न हैं ; इत्यादि । उक्त सिद्धांत यह कहता है कि एक ही परिच्छेद के अतर्गत एक ही समय में आप दो भिन्न परिच्छिन्न नहीं पा सकते । कोई चीज वजन में छह सेर हो और दस सेर भी हो, ऐसा नहीं हो सकता । कोई चीज लाल और सख्त, दोनों हो सकती है, क्योंकि ये परिच्छिन्न भिन्न परिच्छेदों के अतर्गत आते हैं (रंग और सख्ती की मात्रा) । परन्तु वह लाल और हरी दोनों नहीं हो सकती, क्योंकि ये परिच्छिन्न एक ही परिच्छेद, रंग, के अतर्गत आते हैं ।”

“वात बहुत दिलचस्प है और निस्संदेह सत्य है। अब यह बताइए कि इस परिच्छेद-सिद्धांत की स्थिति क्या है? क्या यह संश्लेषी और प्रागनुभविक है? आप कैसे जानते हैं कि यह सदैव सत्य बना रहेगा? आप कैसे जानते हैं कि एक रंगीन चीज सदैव किसी विशिष्ट रंग की रहेगी, या जो चीज बजन रखती है वह सदैव कोई विशिष्ट बजन रखेगी? यह क्यों नहीं हो सकता कि वह एक विशिष्ट रंग से युक्त न होकर केवल रंग-सामान्य से युक्त हो, अथवा भारीपन की किसी विशिष्ट मात्रा से युक्त न होकर केवल भारी हो? मैं मानता हूँ कि यह असंभव लगता है, और मैं ऐसी किसी रंगीन चीज की कल्पना नहीं कर सकता जो किसी विशिष्ट रंगवाली न हो। परंतु आप कैसे जानते हैं कि वह ऐसी नहीं हो सकती? मैं समझता हूँ कि यह एक प्रागनुभविक सत्य है, पर क्या आप सिद्ध कर सकते हैं कि यह विश्लेषी है? यदि नहीं, तो हमें कम-से-कम एक संश्लेषी प्रागनुभविक सत्य प्राप्त हो गया है, और इसलिए तर्कबुद्धिवाद (पारंपरिक अर्थ में) आखिर है सही।”

“मैं यह सिद्ध करके आपको नहीं दिखा सकता कि यह विश्लेषी है : यह वास्तविक जगत् की एक अनिवार्य विशेषता लगती जरूर है कि ऐसा होना चाहिए। पर, अब हम लाल और हरे वाले अपने विशेष उदाहरण में वापस जाते हैं। क्यों कोई चीज एक ही समय में अपनी पूरी सतह के ऊपर इन दोनों परिच्छिन्न गुणों से युक्त नहीं हो सकती? मैं ‘लाल’ शब्द के अर्थ की सहायता लेना चाहता हूँ। यदि आप ‘लाल’ शब्द को समझते हैं तो आप समझते हैं कि इसका अर्थ हरा-नहीं है।”

“एक अर्थ में यह सच है। पर फिर ‘लाल’ का अर्थ ‘नीला-नहीं’, ‘पीला-नहीं’, इत्यादि भी है। असल में, इसका मतलब ‘सख्त-नहीं’, ‘वर्ग-नहीं’ भी है—वस्तुतः ‘लाल’ का अर्थ केवल लाल है, और कुछ नहीं।”

“परंतु एक अंतर है। लाल होना सख्त होने से संगति रखता है ; हरा होने से वह संगति नहीं रखता।”

‘ठीक है पर क्यों नहीं? सवाल तो यही है। क्यों लाल और हरा परस्पर असंगत है और लाल और सख्त नहीं है? लाल होने को सब हरा होने से भिन्न मानते हैं ; पर लाल होना सख्त होने से भी भिन्न है।”

“ठीक है। सस्त होना लाल होने से केवल भिन्न है ; पर हरा होना लाल होने से न केवल भिन्न है बल्कि लाल होने से असंगत भी है।”

“असंगत ? पर असंगत क्यों है ? ‘असंगत’ का यहाँ क्या अर्थ है ?”

“लाल होना हरा होने से व्याघात रखता है ; परंतु लाल होना सस्त होने से व्याघात नहीं रखता ; वह सस्त होने से केवल भिन्न है।”

“व्याघात रखता है ? केवल प्रतिज्ञप्तियाँ एक-दूसरी से व्याघात रखती हैं। प्राकृतिक चीजें परस्पर व्याघात नहीं रखती। प्रकृति में चीजें सिर्फ होती हैं—व्याघात केवल प्रतिज्ञप्तियों में होता है।”

“बहुत अच्छा। परिभाषाएँ प्रतिज्ञप्तियाँ हैं ; ‘लाल’ की परिभाषा ‘सस्त’ की परिभाषा से केवल भिन्न है, पर ‘हरा’ की परिभाषा से व्याघात रखती है।”

“परंतु, आप जानते हैं कि यह नहीं चलेगा। आप ‘लाल’ या ‘हरा’ की परिभाषा नहीं बता सकते। और, क्योंकि आप इनकी परिभाषा नहीं बता सकते, इसलिए परिभाषाएँ एक-दूसरी की व्याघाती नहीं हो सकतीं।”

‘मैं आपकी यह बात मानता हूँ कि मैं यहाँ औपचारिक रूप से व्याघात नहीं दिखा सकता। प्रतिज्ञप्ति उस अर्थ में विश्लेषी नहीं है। यदि मैं जानता हूँ कि कोई चीज पूरी लाल है, तो यह जानने के लिए कि वह सस्त या भारी भी है, मुझे उसकी जाँच करनी होगी ; परंतु यह देखने के लिए कि कहीं वह (उसी समय) हरी तो नहीं है, मुझे जाँच नहीं करनी पड़ेगी, क्योंकि मैं पहले ही जानता हूँ कि वह हरी नहीं है। अर्थात्, मैं ‘यह लाल है’ से एक शाब्दिक नियम के रूप में ‘यह हरी नहीं है’ प्राप्त कर सकता हूँ। यह ‘विश्लेषी’ के दूसरे अर्थ में विश्लेषी है। ‘यदि यह लाल है तो यह हरी नहीं है,’ यह कहना शब्दों के अर्थों के कारण ही सत्य है। यदि मैं कहूँ कि कोई चीज पूरी लाल है, और आप पूछें कि साथ ही वह कहीं पूरी हरी तो नहीं है, तो मुझे यह सदेह हो जाएगा कि आपने इन शब्दों का अर्थ नहीं सोचा है। परंतु ‘यह लाल है और सस्त भी है ?’, यह प्रश्न बेतुका नहीं होगा। यह जानने के लिए कि ‘यदि यह लाल है तो हरी नहीं है’ सत्य है, मुझे केवल भाषा के उस नियम से परिचित होने की जरूरत है जो मुझे ‘लाल’ से ‘हरी-नहीं’ का अनुमान करने का अधिकार देता है। इस प्रकार आप समझ

लीजिए कि यदि यह लाल है तो हरी नहीं है, यह मैं भाषा में प्रयुक्त शब्दों के अर्थ मात्र से जान लेता हूँ, जो कि 'विश्लेषी' की दूसरी परिभाषा है ।”

“भाषा का नियम’ ? ठहरिए । केवल शब्दों के कारण नहीं वल्कि शब्दों के अर्थ समझने के कारण ही आप यह अनुमान कर सकते हैं । और शब्दों के अर्थ ऐसे हैं कि लाल होना हरे होने का व्यावर्तक है । पर क्यों एक दूसरे का व्यावर्तक है ? इसलिए कि यह वास्तविक जगत् का एक अनिवार्य तथ्य है कि कोई चीज एकही साथ लाल और हरी नहीं हो सकती, जबकि यह वास्तविक जगत् की अनिवार्य विशेषता नहीं है कि वह लाल और सख्त दोनों नहीं हो सकती । यही वास्तविक जगत् का वह तथ्य है जो हमारी भाषाई रूढ़ियों के मूल में है । यदि भाषाई रूढ़ियाँ मनमानी होती तो केवल यही प्रयोग क्यों होता ? प्रयोग यह क्यों हो कि हम ‘लाल, इसलिए हरी-नहीं’ कह सकें ? क्या यह एक आकस्मिक बात है ? हमारे शाब्दिक नियम फिर वास्तविकता को प्रतिबिम्बित करते हैं : इस बात का कारण कि लाल-हरे के प्रसंग में एक शाब्दिक नियम है पर लाल-सख्त के प्रसंग में कोई शाब्दिक नियम नहीं है, यह है कि वास्तविक जगत् में लाल और हरा-नहीं के बीच एक अनिवार्यता का सङ्ग है, परन्तु लाल और सख्त नहीं के बीच नहीं है । एक बार और फिर वही गत्यवरोध आ गया है ।”

४. “यदि अ व का पूर्ववर्ती है और व स का पूर्ववर्ती है, तो अ स का पूर्ववर्ती है ।” कोई पूछ सकता है कि इससे अधिक स्पष्ट सत्य क्या होगा ? प्रत्येक बालक इसे जानता है । ऐसा कैसे हो सकता है कि अ व का पूर्ववर्ती हो और व स का पूर्ववर्ती हो और फिर भी अ स का पूर्ववर्ती न हो ? यह कथन तो अवश्य ही अनिवार्यतः सत्य प्रतीत होता है ।

मान लीजिए, कोई यह मानता है कि यह एक अनिवार्य सत्य नहीं है, वल्कि ‘सब कौंचे काले होते हैं’ की तरह केवल आपातिक ही है । तब यह अनुमान पर आश्रित एक सामान्यीकरण होगा जिसकी कटोरी बार जाँच की जा चुकी है ; पर जो फिर भी पूर्णतः निश्चयात्मक नहीं है : हो सकता है कि अगली बार यह सत्य न हो । टक्कर होने से पहले कारें एक-दूसरी के निबट आ रही थी ; सवारियों के अस्पताल पहुँचाए जाने से पहले टक्कर हुई थी ; और निश्चय ही सवारियों के अस्पताल पहुँचाए जाने से पहले कारें एक-दूसरी के पास आई थी । हमारूँ ने अक्सर से पहले राज्य बिया, और अक्सर ने

रहागार से पहले राज्य किया ; और निश्चय ही, हुमायूँ ने जहाँगीर से पहले राज्य किया । इस तरह की चीज हमारे अनुभव में इतनी अधिक बार स्थापित हो चुकी है कि हमारे मन में कभी यह खयाल तक नहीं आता कि शायद वह सदैव सत्य न निकले । परंतु, यदि यह कथन आपातिक मात्र है, तो हो सकता है कि किसी भावी प्रसंग में वह सत्य न निकले : घटनाओं का कोई अनुक्रम भूतकाल में चाहे कितने ही नियमित रूप से क्यों न होता रहा हो, भविष्य में बात भिन्न हो सकती है । प्रतिज्ञप्ति तब तक एक असाधारण रूप से सुस्थापित सामान्यीकरण मात्र होगी, एक अनिवार्य सत्य नहीं ।

पर, यह व्याख्या निस्संदेह बहुत ही अविश्वसनीय है । यह शायद हम न जाने कि भविष्य में क्या घटनाएँ होंगी; परंतु क्या हम प्रागनुभवाविक रूप से यह नहीं जानते कि यदि तीन घटनाएँ ऐसी हैं जिनमें से अ व के पहले होती है और व स के पहले, तो अ स के पहले होती है ? क्या इससे अधिक वेतुकी कोई बात हो सकती है कि कोई नौ बजने को दस बजने से पहले और दस बजने को ग्यारह बजने से पहले माने, पर नौ का अनिवार्यतः ग्यारह से पहले बजना न माने ? तो फिर यह कथन अनिवार्यतः सत्य है । पर वह विश्लेषी है या सश्लेषी ?

एक पक्ष (इन्द्रियानुभववादी) का कहना है कि यह विश्लेषी है । “वह अनिवार्यतः सत्य केवल इसलिए है कि वह विश्लेषी है । यदि आप कहें कि अ व का पूर्ववर्ती है और व स का पूर्ववर्ती है और फिर भी यह कहें कि अ स का पूर्ववर्ती नहीं है, तो आप व्याघात के दायी होंगे ।”

दूसरा पक्ष (तर्कबुद्धिवादी) कहता है : “क्यों ? मुझे बताइए, कहाँ व्याघात है ? मैं मानता हूँ कि यदि कोई वैसा कहे तो वह सत्य नहीं होगा, परंतु वह यह कहने से बहुत भिन्न बात है कि वह व्याघात का दायी होगा । उसका कहना वेतुका तो होगा, पर मुझे उसमें कोई व्याघात नहीं दिखाई देता । यदि अ का व से और व का स से कोई संबंध है, तो यह कहने में क्या व्याघात है कि अ का स से वह संबंध नहीं है ? असल में अनेक अन्य परिस्थितियों में प्रायः यह सत्य होता है । यदि टीम अ टीम व से जीतता है और टीम व टीम स से जीतती है, तो इससे अनिवार्यतः यह निष्कर्ष नहीं निवृत्तता कि टीम अ टीम स से जीत जाएगा ; असल में हो यह सकता है कि टीम स पलटकर टीम अ को हरा दे । यदि अ व को पसंद करता है और व स को पसंद करता है तो यह निष्प

नहीं निकलता कि अ स को पसंद करता है। इस प्रकार आप देखते हैं कि आम तौर पर यह सत्य नहीं होता कि यदि अ का ब से और ब का स से एक संबंध है, तो अ का स से वही संबंध है। जब यह सत्य होता है तब संबंध सक्रामी होता है ; पर सब संबंध सक्रामी नहीं होते।”

“परंतु यहाँ, कालिक पूर्ववर्तित्व के प्रसंग में, बात अनिवार्यतः सत्य है।”

“सचमुच है ; वह अनिवार्य है, आपातिक नहीं, और प्रागनुभविक रूप से जानी जा सकती है। इससे मैंने इन्कार नहीं किया है। मैं इन्कार सिर्फ इसके विश्लेषी होने से करता हूँ। मैं कहता हूँ कि यह एक संश्लेषी प्रागनुभविक सत्य है।”

“मे मानता हूँ कि यह प्रागनुभविक है, पर संश्लेषी नहीं। काल-संबंध का सक्रामी होना जीतने या पसंद करने के संबंध से भिन्न है और हमारी भाषा में रूढ़ है। जब आप कहते हैं कि अ ब का पूर्ववर्ती है और ब स का पूर्ववर्ती, तब अव्यक्त रूप से आप कहते हैं कि अ स का पूर्ववर्ती है। यदि आप यह व्यक्त रूप से भी कह देते हैं कि अ स का पूर्ववर्ती है, तो आप कथन में कोई नई बात नहीं जोड़ते। मान लीजिए कि आप पुलिस निरीक्षक को यह बताते हैं : ‘एक सूचना है : उस महिला ने पहले उसे मारा और तब उस आदमी ने उसे गोली मारी, तथा एक सूचना यह है कि पहले उसने गोली मारी और तब पड़ोसी दौड़े आए।’ और तब पुलिस-निरीक्षक कहता है : ‘क्या इतना ही आप जानते हैं या कुछ और भी?’ आप जवाब देते हैं : ‘हाँ, एक और सूचना मेरे पास है : पहले उस महिला ने उसे मारा और तब पड़ोसी दौड़कर वहाँ पहुँचे।’ पुलिस-निरीक्षक इसे अधिक से अधिक एक धेकार-सा मजाक मानेगा। वह कह सकता है : ‘यह तो जो आपने कहा उसमें पहले से ही निहित था।’ यह तथा-कथित ‘कुछ और’ और नहीं है बल्कि पहले ही जो कहा जा चुका है उसका ही अंश है।”

“पुलिस-निरीक्षक का अनुमान उचित था। वह जानता था कि काल-संबंध सक्रामी होता है और कि यह एक अनिवार्य सत्य है। उसे यह प्रतीक्षा करने की जरूरत नहीं थी कि आदमी उसे यह बात बताए। फिर भी, ‘अ स का पूर्ववर्ती है’ कहना यह कहने के बराबर नहीं है कि ‘अ ब का पूर्ववर्ती है और ब स का पूर्ववर्ती।’ दोनों सूचानाएँ एक नहीं हैं। ‘अ स का पूर्ववर्ती है’

सचमुच एक अतिरिक्त सूचना है, पर पुलिस-निरीक्षक को उसका उस कथन से जो नागरिक ने पहले किया था, अनुमान करने का अधिकार था ।”

“ठीक है : उसे उसका अनुमान करने का अधिकार था, और यदि बात विश्लेषी न हुई होती तो उसे ऐसा अधिकार न मिला होता । काल-संबंध संक्रामी होता है, और उसकी संक्रामिता कालसूचक शब्दों के अर्थ का ही अंग होती है । और, यदि कोई कहे कि अ व का पूर्ववर्ती है और व स का पूर्ववर्ती है, पर अ स का पूर्ववर्ती नहीं है, तो हम यह निष्कर्ष निकालेंगे कि उसने इन कालसूचक शब्दों का अर्थ नहीं सीखा है ; उसे अभी तक इन शब्दों के प्रयोग का नियमन करनेवाली भाषाई रूढ़ियों की जानकारी नहीं है ।”

“आपका मतलब है कि उसे वास्तविक जगत् का यह अनिवार्य तथ्य मालूम नहीं है कि काल-संबंध संक्रामी होता है । जब वह जान लेगा कि काल-संबंध, बहुत से अन्य संबंधों के विपरीत, संक्रामी होता है, तब वह भी यह अनुमान कर सकेगा । परंतु, आचारभूत बात यह है कि काल-संबंध संक्रामी होता है ; यह बात गौण या अनुपंगी है कि हम अपनी शाब्दिक रूढ़ियों में यह व्यवस्था रखते हैं कि संक्रामिता कालसूचक शब्दों के ‘अर्थ का अंग’ बन जाती है । परंतु, इसका हेतु कि हमने अपनी शाब्दिक रूढ़ियों में इस ढंग की व्यवस्था रखी है, यह है कि हमारे भाषाई प्रयोग वास्तविकता को प्रतिबिंबित करें । क्या आप किसी ऐसे संबंध की कल्पना कर सकते हैं जो ठीक काल-संबंध के सदृश हो पर संक्रामी न हो ? निश्चय ही नहीं : काल-संबंध अनिवार्यतः संक्रामी होता है । आप देखते हैं कि संक्रामिता का कालसूचक शब्दों के अर्थ का अंग होना कोई आकस्मिक बात नहीं है ; एक ऐसा शब्द जिसका अर्थ वही हो जो ‘पहले होना’ का है पर जो संक्रामी न हो, किसी भी चीज पर लागू नहीं होगा । यहाँ फिर हमारी शाब्दिक रूढ़ियाँ वास्तविकता को प्रतिबिंबित करती हैं । काल-प्रवाह एक ही दिशा में चलता है ; उसकी गति को पीछे की ओर नहीं किया जा सकता । वास्तविकता की यह एक विशेषता है जिसे आप ‘शाब्दिक रूढ़ि’ कहकर टाल देते हैं ।”

५. “दो चीजें एक ही समय में एक ही स्थान में नहीं हो सकती ।”

“आप खड़े-खड़े यातायात को देखते रहिए । आप देखेंगे कि दो कारें दो भिन्न समयों में उही स्थान में हो सकती हैं (शायद एक क्षण आगे पीछे ही), और एक ही समय में वे दो भिन्न स्थानों में हो सकती हैं (एक-दूसरी के

अगल-वगल), परंतु आप यह नहीं देखेंगे कि दो कारें एक ही समय में एक ही स्थान में हैं। जब वे ऐसा करने की कोशिश करती हैं तब टक्कर हो जाती है।”

“सच है। अब यह बताइए कि यह किस प्रकार का कथन है कि दो कारें एक ही समय में एक ही स्थान में नहीं हो सकती? क्या यह प्रागनुभविक रूप से सत्य नहीं है? क्या इसकी सत्यता को आपको प्रत्येक नए उदाहरण में जाँचना होगा? क्या आप प्रागनुभविक रूप से नहीं जानते कि यदि दो चीजें हैं तो वे एक ही समय में एक ही स्थान नहीं घेर सकती?”

“ठीक है। उत्तर सोपाधिक होगा; कारें अपेक्षाकृत अभेद्य होती हैं। पर, यदि एक-दूसरी के संपर्क में आने पर वे उस तरह पिघलकर एक हो जाएँ, जिस तरह अत्यधिक ताप या दबाव की अवस्था में होता है, तो क्या होगा? यदि वे पिघलते हुए मक्खन की दो टिकियों की तरह दबाए जाने पर चिपककर एक हो जाएँ तो?”

“परंतु, जब मक्खन की दो टिकियाँ इस तरह चिपक जाती हैं तब वे दो नहीं रहेंगी बल्कि एक हो जाएँगी। इसके अलावा, वे एक स्थान में भी नहीं होंगी: वे फिर भी एक-दूसरी के अगल-वगल ही रहेंगी। फर्क केवल यह होगा कि उन्हें एक-दूसरी से अलग नहीं पहचाना जा सकेगा और इसलिए वे एक टिकिया मानी जाएँगी। यदि वे वहाँ अगल-वगल होती तो फिर भी दो चीजें होती, पर जब वे चिपककर एक चीज बन गई हैं तो वहाँ एक चीज है, दो नहीं।”

“मान लीजिए कि आपके पास गैस के एक एक लिटर के दो पात्र हैं और आप दोनों लिटरों को एक लिटरवाले पात्र में भर देते हैं। क्या तब दो चीजें—गैस के दो लिटर—एक ही स्थान में नहीं आ जाती?”

“पर अब ये दो लिटर नहीं रहे। गैस अधिकान्त, रिक्त स्थानवाली होती है; इसलिए यह अवश्य ही संभव है कि गैस के जो कण पहले दो लिटर स्थान घेरे हुए थे वे अब एक लिटर स्थान में आ जाएँ। मैं समझता हूँ कि आप इसे दो चीजों का एक ही समय में एक ही स्थान में होना कह सकते हैं। पर, यदि आप ऐसा कहेंगे तो यह बहुत ही भ्रामक होगा, क्योंकि एक अन्य अर्थ में वे अब भी एक ही स्थान में नहीं होंगी। आप पात्र के

अदर भरौ हुई गैस के करोडो अणुओ मे से किन्ही भी दो को लीजिए । कोई भी दो अणु एक ही समय मे एक ही स्थान मे नही हो सकते ।”

“और क्यों नही हो सकते ? क्योंकि आप उसे एक ही स्थान नही कहेंगे , उसे ‘एक ही स्थान’ कहने की हमारी कसौटी यह है कि उसमे एक से अधिक चीजें (अणु, कण) न हो ।”

“शायद , पर अणुओ की बात छोड़िए और पूरी वस्तुओ की बात पर आइए । क्या आप दो वस्तुओ के परस्पर चिपकने की कल्पना नही कर सकते —उनकी सतहों की गोद से चिपकने की नही बल्कि काफी अधिक अश तक उनके एक-दूसरी के अदर प्रविष्ट हो जाने की ? एक के कण दूसरी के अदर का काफी अधिक स्थान ले लेते है, पर फिर भी वे दो अलग वस्तुएँ बनी रहती हैं उन्हें खींचकर अलग भी किया जा सकता है और पहले की अवस्था मे लाया जा सकता है । क्या इन वस्तुओ के एक दूसरी के अदर प्रविष्ट होने की अवस्था मे यह नही कहा जा सकता कि ये एक ही समय मे एक ही स्थान मे है ?”

“मोटे रूप मे आप ऐसा कह सकते है, लेकिन जरा सावधान रहिए । इसका अर्थ केवल यह होगा कि एक निश्चित स्थान, जैसे दो घन इंच, मे दो वस्तुओ के कण है , और यह अवश्य ही संभव है । पर यह संभव नही है कि वस्तुओ मे से एक का एक अणु और दूसरी का एक अणु (या उसी एक वस्तु का दूसरा अणु) एक ही समय मे एक ही स्थान मे रहे । ऐसा हो ही नही सकता । और, यह एक अनिवार्य सत्य है कि ऐसा नही हो सकता ।”

“यह एक अनिवार्य सत्य क्यों है ?”

“इसलिए कि आपको प्रागनुभविक रूप से ऐसा कहने का अधिकार है । यदि मैं जानता हूँ कि द्रव्य के दो अणु हैं तो मैं प्रागनुभविक रूप से जानता हूँ कि वे दो भिन्न स्थानो मे है ।”

‘मुझे सिद्ध करके बताइए कि यह क्यों विश्लेषी है ।’

‘मैं पहले अर्थ मे इसे विश्लेषी सिद्ध नही कर सकता । इसने निषेध में कोई व्याघात प्रदर्शित नही कर सकता । ‘स्थान’ शब्द की निदर्शन से परिभाषा दी जा सकती है, पर मैं जैसे यह नही बता सकता कि ‘लाल’ की अर्थ दादा मे क्या परिभाषा होगी वैसे ही यह भी नही बता सकता कि

‘स्थान’ की शाब्दिक परिभाषा क्या होगी। परन्तु मैं मानता हूँ कि कथन दूसरे अर्थ में विश्लेषणी है, कोई भी इसके शब्दों के अर्थ जानकर इसे सत्य जान सकता है। हम ‘दो वस्तुओं के एक ही स्थान में होने’ का कोई उदाहरण कभी नहीं बना सकते, क्योंकि उन्हें दो वस्तुएँ स्वीकार कर लेना ही उनके स्थानों को एक नहीं बल्कि दो कहने के लिए पर्याप्त है।”

“फिर यहाँ भी वही बात हुई कि जिसे आप एक भाषाई रूढ़ि कहते हैं उसे म वास्तविकता की एक अनिवार्य विशेषता मानता हूँ। वास्तविक जगत् ऐसा है कि उसके बारे में कुछ बातें अनिवार्यतः सत्य होती हैं—और, यह उन्हीं बातों में से एक है।”

“परन्तु यदि आप इसे वास्तविकता की एक विशेषता मानते हैं, तो मैं नहीं समझता कि आप इस प्रतिज्ञप्ति का भविष्य में भी सदैव सत्य होना कैसे जान सकते हैं—यह कैसे जान सकते हैं कि वास्तविकता आगे भी पहले की तरह बनी रहेगी। आखिर, स्थान, वस्तु इत्यादि के हमारे सप्रत्यय आए तो अनुभव से ही है।”

“निश्चय ही अनुभव से आए हैं। परन्तु इन सप्रत्ययों को अनुभव से प्राप्त करने के बाद हमने प्रतिज्ञप्तियों के कथन में उनका प्रयोग करना सीखा, और जल्दी ही हम समझ गए कि वे प्रतिज्ञप्तियाँ (जैसी एक वह है जिसपर हम इस समय विचार कर रहे हैं) अनिवार्यतः सत्य हैं।”

११. तर्कशास्त्र के सिद्धांत

अब हम एक और भी अधिक मौलिक विषय को लेते हैं और वह है वे सिद्धांत जो संपूर्ण मानवीय विचार और वार्तालाप के मूलाधार हैं। हम देख चुके हैं कि अकगणित की प्रतिज्ञप्तियाँ अनिवार्य होती हैं, ऐसी ही ज्यामिति की (एक ज्यामितीय तंत्र के सदर्भ में) होती हैं, ऐसी ही अनेक अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ भी होती हैं जिनकी पिछने परिच्छेद में चर्चा हुई है। परन्तु अब हम तर्कशास्त्र के कुछ सिद्धांतों पर विचार करते हैं, जो स्वयं भी अनिवार्यतः सत्य प्रतीत होते हैं। हम शुरू विचार के उन तीन नियमों से करते हैं जिन्हें अरस्तू (३८४-३२२ ई० पू०) ने सूत्रबद्ध किया था।

१. तादात्म्य का नियम : अ अ है ।^१

२. अव्याघात का नियम : कोई चीज अ और न-अ दोनों नहीं हो सकती ।

३. मध्याभाव-नियम : प्रत्येक चीज अ है या न-अ है ।

ये आधारभूत क्यों हैं ? इसलिए कि यदि ये सत्य न हो तो कोई भी अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य नहीं बताई जा सकती, यहाँ तक कि सोची ही नहीं जा सकती । आप जो कुछ भी कहते हैं उसमें यह पहले से शामिल रहता है कि अ अ है : यदि आप एक मेज के बारे में बात कर रहे हैं तो आप यह पहले से मानकर चल रहे हैं कि वह मेज मेज है; यदि वह मेज मेज न हो तो आप बात किसके बारे में कर सकेंगे ? एक मेज अथवा एक मेज नहीं ?^२ हमने विश्लेषी कयनो की कम-से-कम एक अर्थ में अव्याघात के नियम की मदद से परिभाषा दी थी । यदि आप कहें कि एक वर्ग वृत्त है, तो आपका कहना यह कहने के बराबर है कि संबंधित आकृति चार भुजाओवाली भी है और चार भुजाओ वाली नहीं भी है, जो कि अपनी ही बात को काटना है । अर्थात् आप अव्याघात के नियम का उल्लंघन करते हैं, जो यह कहता है कि कोई भी चीज अ और न-अ दोनों नहीं हो सकती (चार भुजाओवाली और चार भुजाओवाली नहीं, दोनों नहीं हो सकती) । "विश्लेषी" की पहली परिभाषा स्वयं अव्याघात के नियम पर ही आधारित है ।

जो कोई नई बात जानना चाहता है उसे ये तीन "नियम" शायद निराशाजनक लगेंगे । ये हमें अधिक जानकारी नहीं देते । "अ अ है" आपको नहीं बताता कि अ के क्या गुण हैं, कि अ गोल है या भारी है या मुलायम है । वह केवल इतना बताता है कि अ अ है, कि चीज स्वयं वही है । वह आपको नहीं बताता कि अ दीर्घ काल तक बना रहता है या बिजली की चमक की तरह एक क्षण तक रहकर सदा के लिए लुप्त हो जाता है । यदि

१. यहाँ अ का किसी भी चीज के लिए प्रयोग किया जा रहा है, न कि (जैसे पिछले अध्यायों में) केवल एक गुणधर्म के लिए ।

२. "एक मेज एक मेज है" एक अनिवार्य सत्य है, परंतु "यह मेरे सामने एक मेज है" ऐसा नहीं है । यह बादवाला वचन असत्य हो सकता है : आप अपने सामने की चीज को पहचानने में गलती कर सकते हैं या यह मान सकते हैं कि वहाँ एक चीज है जबकि है कोई नहीं ।

विश्व बिजली की चमक-जैसी क्षणिक घटनाओं की एक अनन्त शृंखला होता, तो फिर भी "अ अ है" सत्य होता। यह आपको विश्व की कोई खास विशेषता नहीं बताता। जितने भी विश्व सम्भव^१ हैं उन सबपर यह लागू होता है। अव्याघात का नियम भी विश्व के बारे में कोई खास बात नहीं बनाता : वह कहता है कि यदि यह एक मेज है तो ऐसी बात नहीं है कि वह एक मेज न भी हो ; और यदि बर्फ सफेद है तो ऐसा नहीं है कि वह सफेद न भी हो। अव्याघात का नियम हमें बताता है कि वह एकसाथ दोनों नहीं हो सकती, परन्तु, कही हम ऐसा सम्भव न मान बैठें कि वह दोनों में से कोई भी नहीं है, इसलिए मध्याभाव-नियम अ और न-अ के बीच की स्थिति का निषेध कर देता है। वह कहता है कि प्रत्येक चीज या तो अ है या न-अ है—अर्थात् उसे यह या वह होना ही चाहिए, ऐसा सफेद है या नहीं हो सकता कि वह दोनों में से कोई भी न हो। यह या तो एक मेज है या मेज नहीं है, या तो एकशृंग है या एकशृंग नहीं है, और या तो बर्फ सफेद है या सफेद-नहीं है—ऐसा नहीं हो सकता कि वह न सफेद हो और न सफेद-नहीं हो।

इन्हें "विचार के नियम" कहने से ऐसा लगता है जैसे कि मानो ये लोग वास्तव में कौन-से विचार करते हैं, यह बतानेवाले मानव-मनोविज्ञान के नियम हों, और इसलिए यह कहना ठीक नहीं है। यदि नियम ऐसे होते तो ये गलत होते, क्योंकि लोग सदैव इनके अनुसार विचार नहीं करते। उदाहरणार्थ, लोग स्वतोव्याघात जरूर करते हैं और इस प्रकार अव्याघात के नियम का उल्लंघन करते हैं। ये विचार के उस प्रकार के नियम नहीं हैं जिस प्रकार के पारस्परिक "साहचर्य के नियम" माने जाते थे। असल में ये संपूर्ण सगत (अस्वव्याघाती) विचार के मूलाधार (अविनाभाव हेतु—जिनके बिना सगत विचार हो ही न सके) हैं।

इसके अलावा, ये ऐसे कथन हैं जिनसे अधिक व्यापक या सामान्य कोई हो ही नहीं सकते—अकण्ठित के नियमों से भी अधिक सामान्य, जो कि केवल सख्याओं के बारे में बात करते समय ही लागू होते हैं, जबकि विचार

१. यहाँ मतलब तर्कतः संभव में है, क्योंकि अव्याघात के नियम का उपयोग तार्किक संभवता का अर्थ बताने में किया जाता है। किन्तु नीचे की तर्कतः सम्भव बताना यह कहना है कि उसका निषेध करने में कोई व्याघात नहीं है।

के नियम प्रत्येक बात में लागू होते हैं, उसका चाहे जो भी विषय हो : आप जिस चीज के बारे में बात कर रहे हो वह वही है जिसके बारे में आप बात कर रहे हैं (अ अ है) । वह वह और वह नहीं, दोनों नहीं है, और न उसमें एक गुणघर्म है भी और नहीं भी है (अ और न अ दोनों नहीं) । तथा उसमें या तो वह गुणघर्म है या नहीं है (या तो अ या न अ) । कम-से कम तादात्म्य के नियम का पहले से आश्रय लिए बिना न केवल आप बातचीत नहीं कर सकते बल्कि सोच ही नहीं सकते, यहाँ तक कि किसी चीज को अ के रूप में पहचान ही नहीं सकते जब आप चीजों के अपार समूह में से एक चीज या एक विशेषता अ, को चुनते हैं, तब यह आपकी पूर्वमायता बन जाती है कि जिसके बारे में आप सोच रहे हैं या बात कर रहे हैं वह कुछ और न होकर अ ही है ।

जिस रूप में हमने इन तीन नियमों का ब्यथन किया है वह दुनिया की वस्तुओं, उनके संबंधों और गुणघर्मों इत्यादि से संबंधित है । पर कभी-कभी उन्हें प्रतिज्ञप्ति विषयक सत्यों के रूप में सूत्रित किया जाता है, और तब वे पुनरुक्तिपूर्ण होते हैं :

तादात्म्य का नियम यदि प तो प । $p \supset p$

अव्याघात का नियम : प और न प दोनों नहीं । $\sim (p \sim p)$

मध्याभाव नियम या तो प या न प । $p \vee \sim p$

दूसरे शब्दों में यदि एक प्रतिज्ञप्ति सत्य है तो वह सत्य है, कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य और अ सत्य दोनों नहीं है, तथा प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य है या असत्य है । उन्हें इस रूप में रखने का एक लाभ यह है कि अब इन तीन नियमों को प्रतिज्ञप्तियों के तार्किक निगमन की प्रक्रिया में अनुमान के नियमों के रूप में इस्तेमाल किया जा सकता है । परंतु, फिर भी मौलिक वही पहला ब्यथन है जिसके ये विशेष रूप मात्र हैं जब तक यह सत्य न हो कि अ अ है तब तब यह बहने के लिए कोई आधार नहीं होगा कि प प है (या प प को आपादित करती है) । एक प्रतिज्ञप्ति प एक अन्य अ मात्र है, अलग पहचानी जा सकेगी, वही एक और ऐसी चीज है जिसपर तादात्म्य का नियम लागू होता है ।

मान लीजिए वी कोई तादात्म्य के नियम को मानने में इन्कार करता है । तो नतीजा क्या होगा ? 'मैं इस बात में इन्कार करता हूँ कि अ अ है ।'

“अच्छा । और क्या आप मानते हैं कि आपका इन्कार इन्कार है ?” “निस्संदेह ।”
 “तब अ अ है—जो आपने अभी कहा उसमें यह पहले ही मान लिया गया है ।
 यदि आपने इसे पहले से ही न मान लिया होता तो जिस प्रतिज्ञा का आपने
 अभी कथन किया है उसका आप कथन ही न कर पाए होते ।” तादात्म्य के
 नियम को पहले से माने बिना वह कुछ भी नहीं कह सकता, यहाँ तक कि
 स्वयं इस नियम का निषेध भी नहीं कर सकता, क्योंकि जब वह किसी भी
 चीज (उसे अ कह लीजिए) के बारे में कुछ बोलने के लिए अपना मुँह
 खोलता है (या सोचना तक शुरू करता है), तब उसके बोलने का विषय
 वही अ होता है, कोई और चीज नहीं । जिसके बारे में हम बोल रहे थे वह
 अ और साय ही न-अ भी कैसे हो सकता था ? तब वह क्या होगा—अ या
 अ से भिन्न कोई चीज, जैसे व ? जो भी हो, हर हालत में अ अ है, और
 व व है ।

अथवा मान लीजिए कि कोई अव्याधात के नियम को मानने से इन्कार
 करता है । वह कहता है, “यह एक मेज है और मेज नहीं भी है ।” इस
 प्रकार वह कहता है कि यह दोनों ही हो सकती है (जबकि अव्याधात का
 नियम कहता है कि ऐसा नहीं हो सकता) । हम उससे क्या कह सकते हैं ?
 क्या हम उसके आशय को समझ भी सकेंगे ? वह किस स्थिति को बताने की
 कोशिश कर रहा है ?

“यह एक मेज है और एक मेज नहीं भी है ? परंतु आपने पहले ही
 अपने वाक्य के पहले भाग में कहा था कि यह एक मेज है—तो अब उसी वाक्य
 के दूसरे भाग में आपके यह कहने का क्या मतलब है कि यह एक मेज नहीं
 है ? जिसके बारे में आप बात कर रहे हैं वह एक मेज है, या नहीं ?”

“मैं सिर्फ यह कह रहा हूँ कि वह एक मेज है और नहीं है ।”

“पर उसे एक मेज कहकर और उसी सांस में उसके मेज होने से इन्कार
 करके आप अपनी ही बात काट रहे हैं, स्वव्याधात कर रहे हैं ।”

“ठीक है । तो मैं स्वव्याधात कर रहा हूँ । इसमें क्या बुराई है ?”

“इसमें बुराई यह है कि जो बात आप कह रहे हैं वह समझ में नहीं
 आती : यदि आपकी बात का विषय मेज है तो वह उसी समय मेज-नहीं नहीं
 है । यदि आप कहते हैं कि वह दोनों ही है तो आप निम्नके बारे में बात
 कर रहे हैं ?”

“मुझे खेद है कि आप नहीं समझ पा रहे हैं। बात आपकी समझ में न आती होगी, पर मेरी समझ में तो आती है।”

“पर कृपया मुझे समझाइए कि आपका उसे भेज और भेज-नहीं, दोनों कहने से क्या मतलब है। पहले आप कहते हैं कि वह है और तब आप कहते हैं कि वह नहीं है। तो बात क्या हुई? अ या अ-नहीं?”

“दोनों। मेरी बात का विषय अ और अ-नहीं है।”



यहाँ क्या हो गया? वह सार्वक वार्तालाप के घेरे के बाहर कैसे पहुँच गया? विश्व में वस्तुओं का जो अनंत समूह है (बड़ा वृत्त) उसमें से वह एक को चुनता है। छोटा वृत्त), जिसे हम अ कहते हैं। इसके अलावा सब अन्य चीजें अ-नहीं है। यदि वह अ के बारे में बात करने का दावा करता है, तो वह छोटे वृत्त के अंदर की चीज है ; यदि वह अ से भिन्न किसी चीज के बारे में बात कर रहा है तो वह बड़े वृत्त (अ का व्यावर्तक भाग) के अंदर की चीज है। जब वह कहता है कि उसकी बात का विषय अ और अ-नहीं, दोनों हैं, तब उसका कथन इस कथन के बराबर है कि वह छोटे वृत्त के अंदर है और उसके अंदर नहीं भी है (उसके बाहर है)। इस प्रकार वह अपनी ही बात को काट रहा है। इसके अलावा हम क्या कह सकते हैं? वह यह मानेगा, शायद डींग भी मारेगा, कि वह अपनी ही बात काट रहा है, पर जो भी हो, यात तो वह करता ही जा रहा है। लेकिन किसके बारे में? अ के बारे में? या अ से भिन्न किसी चीज के बारे में (अ नहीं)? फिर हम वही पहुँच गए—अ या अ-नहीं। हम उसे और अधिक बात करने से नहीं रोकते, परंतु हमें पक्का यकीन है कि यदि वह किसी चीज, अ, के बारे में बात करता है तो न-अ (अ से भिन्न प्रत्येक चीज) बातचीत का विषय नहीं है, और कि जहाँ तक वह स्वयं किसी भी चीज के बारे में बात करने में समर्थ है वहाँ तब उसे भी अव्यापात के नियम का पालन करना होगा—भले ही उसे इसकी जानकारी हो या न हो, वह इससे इन्कार करे या न करे। जब वह कहता है अ, तब वह अव्यक्त रूप से न-अ का निषेध करता है ; और, जब वह अ सोचता है तब वह

उसे न-अ नहीं सोच सकता । अन्यथा, फिर यह पूछा जा सकता है कि उसके सोचने का विषय क्या है ?

अथवा, मान लीजिए, कोई आपसे कहता है, “मैं शाम के खाने के लिए आपका निमन्त्रण स्वीकार करना हूँ” और कुछ मिनट बाद कहता है, “सुनिए, मैं शाम के खाने के लिए आपका निमन्त्रण स्वीकार नहीं कर सकता ।” “क्या आपका मतलब यह है कि आपने विचार बदल दिया है ?” “नहीं, मैं आ ही नहीं रहा हूँ ।” “पर आपने तो अभी कहा था कि आप आ रहे हैं ?” “मैं जानता हूँ, यह भी सच है—मैं आ रहा हूँ और मैं नहीं आ रहा हूँ ।” पर आपका मतलब किससे है ?” “दोनों से ।” अब आप किस बात को मानेंगे ? वह कह क्या रहा है ? निस्सन्देह वह जो कह रहा है वह समझ में आनेवाली बात नहीं है—न केवल आपके लिए बल्कि उसके लिए भी । उसने अव्याघात के नियम का उल्लंघन किया है ।

विचार के नियमों का औचित्य—“आपने मुझे दिखा दिया है कि विचार के नियम संपूर्ण वार्तालाप के, और असल में संपूर्ण विचार के, मूलान्तर हैं, पर अभी तक आपने यह सिद्ध करके नहीं दिखाया है कि वे सत्य हैं । आप कैसे यह सिद्ध करेंगे ?”

पहले हम यह विचार पर ले कि सिद्ध करना क्या होता है । किसी चीज को सिद्ध करना उसे सदेहातीत बना देना है । पर ऐसा करने के एक से अधिक तरीके होते हैं । (१) हम ज्यामिति के एक प्रमेय को पिछले प्रमेयों और सवधित तत्त्व के अन्य कथनों से निगमन के द्वारा प्राप्त करके सिद्ध करते हैं । हम एक निष्कर्ष को यह दिखाकर सिद्ध करते हैं कि वह आधारवाक्यों से वैध रूप से निगमित होता है, बशर्ते हमें पहले से यह ज्ञान हो कि आधारवाक्यें सत्य हैं । परंतु (२) हम तर्क का वित्कुल उपयोग न करते हुए साक्ष्य देकर भी किसी बात को सिद्ध करते हैं । कोई कहता है, “मुझे सिद्ध करने दिखाओ कि आप इस समय पुस्तक पढ़ रहे हैं ।” कोई ऐसी प्रतिज्ञाप्रप्तियाँ नहीं हैं जिनसे आप इसे निष्कर्ष के रूप में निगमित कर सकें (अथवा, यदि है तो वे इससे भी कम प्रत्यक्ष हैं) । आप उसे पुस्तक दिखाएँ, स्थिति को उससे सामने करके, उसे देखने, छूने इत्यादि के लिए कहकर इसे सिद्ध करते हैं । जब जब कहना है, “यह सिद्ध करो कि तुम हत्या वाली रात को बाहर—कलकत्ते में थे,” तब वह प्रतिवादी को यह नहीं कह रहा है कि वह

इस बात को अन्य प्रतिज्ञप्तियों से निगमित करे, बल्कि यह कह रहा है कि वह अपने दावे की पुष्टि किसी प्रमाण से करे। उसका प्रमाण उन लोगों की गवाही से मिल सकता है जिन्होंने उसे देखा था, या उसकी गतिविधियों के चलचित्रों इत्यादि से भी मिल सकता है।

अधिकतर यह होता है कि जब सिद्ध करने के लिए कहा जाता है तब माँग इस दूसरे प्रकार की होती है। परंतु तर्कशास्त्र के इन नियमों के प्रसंग में ऐसा नहीं है। आप "देखकर पता कर लो" कहकर कैसे यह सिद्ध कर सकते हैं कि अ अ है? ऐसा कौन है जिसे पहले विश्वास न हुआ हो और अब इससे विश्वास हो जाए? यहाँ सिद्ध करने की माँग इस बात की माँग प्रतीत होती है कि प्रतिज्ञप्ति को अन्य प्रतिज्ञप्तियों से निगमित किया जाए। परंतु प्रस्तुत प्रसंग में अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ क्या होगी? जब सभी अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ वास्तव में इसपर आश्रित हैं कि अ अ है, तब आप इसे अन्य प्रतिज्ञप्तियों से निगमित करने के कैसे सिद्ध कर सकते हैं? हमें वहाँ से शुरुआत करनी है, और वह इसीसे होती है। आप किसी चीज को किसी अन्य चीज से ही सिद्ध कर सकते हैं, और किसी तरह नहीं। एक प्रतिज्ञप्ति है जिसे सिद्ध करना है और अन्य प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जिनके द्वारा वह सिद्ध होती है। परंतु यहाँ निगमन की यह क्रिया संभव नहीं है। वस्तुतः निगमित करने का जो भी प्रयत्न किया जाएगा उसमें पहले से ही जिस प्रतिज्ञप्ति को सिद्ध करना है उसकी सत्यता आधार के रूप में वर्तमान मिलेगी। आप तर्कशास्त्र के नियमों को अन्य प्रतिज्ञप्तियों के द्वारा सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि वे अन्य प्रतिज्ञप्तियों के आधार हैं। आप उनको स्वयं उन्हीं के द्वारा भी सिद्ध नहीं कर सकते : इसमें आत्माश्रय-दोष (जिसे सिद्ध करना है उसे पहले से मान लेना) होगा। परंतु, हम तर्कशास्त्र के नियमों को तर्कशास्त्र के नियमों के अलावा किस उपाय से सिद्ध कर सकते हैं?

उन्हें सिद्ध किया ही नहीं जा सकता, और यदि सिद्ध किया भी जा सके तो इससे कोई सहायता नहीं मिलेगी। मान लीजिए कि हम तर्कशास्त्र के नियमों (त) को कुछ अन्य कथना (न) से निगमित करते हैं। तब हम कौन से सिद्ध करेंगे? किसी और चीज, छ, से? और छ का क्या सिद्ध करेंगे? इसी प्रश्न की अनंत श्रृंखला तब आवृत्ति होती रहेगी : हम अनवस्था में फँस जाएंगे। इससे अलावा, हम किसी भी बात को तर्कशास्त्र के नियमों

के अलावा किस उपाय से सिद्ध कर सकते हैं? ये (तथा कई अन्य नियम भी) स्वयं ही तो सिद्धि के वे नियम हैं। यदि तर्कशास्त्र के इन नियमों को सिद्ध करने के लिए नियमों के एक अन्य समुच्चय, क, की सहायता ली जा सकती हो, तो क ही सिद्धि के नियम होंगे न कि त।

हम उन्हें उन्हीं के द्वारा सिद्ध नहीं कर सकते। हम उन्हें उनसे भिन्न किसी उपाय से सिद्ध नहीं कर सकते। अतः हम उन्हें सिद्ध कर ही नहीं सकते। (इस कथन में भी हम तर्कशास्त्र के एक नियम का उपयोग कर रहे हैं, हालाँकि वह कुछ जटिल है : “यदि प तो फ या ब ; फ नहीं, ब नहीं ; अतः प नहीं। ”)

क्या यह नतीजा परेशानी पैदा करनेवाला है? ऐसा तो नहीं होना चाहिए। यदि सिद्ध करने की प्रक्रिया को अनन्त तक नहीं चलना है, तो कहीं-न-कहीं उसे रोकना ही होगा। परन्तु, हम “सिद्ध करो” कि माँग के इतने आदी हो गए हैं कि हम सिद्धि के जो स्वयं आधार हैं उनको लेकर भी यह सोचने लगते हैं कि उन्हें भी हमें सिद्ध करना है। “यदि आप इसे सिद्ध नहीं कर सकते तो आप इसे नहीं जान सकते।” परन्तु सिद्धि के नियमों से ही सिद्धि संभव होती है। पलटकर उन्हें ही सिद्ध करना हमारे लिए संभव नहीं है। हम केवल यही दिखा सकते हैं, जैसा कि हमने किया भी है, कि उनसे इन्कार करने की कोशिश करने का क्या नतीजा होता है।

फिर भी, बेचैनी बनी रह सकती है। हम प्रत्येक कथन को दूसरे कथन पर आश्रित करना चाहते हैं। हमारी वही स्थिति है जो महिला और चट्टान वाली कहानी में बताई गई है : पृथ्वी एक हाथी के ऊपर टिकी हुई है, हाथी किस पर टिका हुआ है? एक चट्टान पर। चट्टान किस पर टिकी हुई है? एक और चट्टान पर। और वह चट्टान और इसी प्रकार अनन्त तक। श्रोताओं में एक महिला है जो इस सवाल को बार-बार पूछती जाती है। अतः में चिढ़कर बकता उससे कहता है, “श्रीमतीजी, वह नीचे तक सब चट्टान ही चट्टान है।” नीचे तक सब—यहाँ तक? बकता उसे थोड़ा खगोल पढ़ाकर और ऊपर तथा नीचे की उसकी प्रवृत्त धारणाएँ दूर करके उसके अनन्त प्रश्न को रोक सकता है—हालाँकि शायद वह उसके समाधान से उत्पन्न असंतोष की अनुभूति से कभी पूरी तरह छुटकारा नहीं पा सकेगी। आप भी शायद तर्कशास्त्र के बारे में हमारे निष्कर्षों से

असंतुष्ट बने रहेंगे। हाँ, तब बान अलग है जब आप इस धारणा को निकाल दें कि सिद्धि के अंतिम नियमों को भी सिद्ध करने की जरूरत है। उनका औचित्य दिखाया जा सकता है, जैसे कि हमने कोशिश भी की है। परंतु इस अर्थ में उन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता कि अन्य प्रतिज्ञप्तियों से तर्कशास्त्र के नियमों के अनुसार उन्हें निगमित किया जाए।

तर्कशास्त्र के नियमों के विरुद्ध आपत्तियाँ—फिर भी, जिन सीधे-सादे तीन नियमों पर हम विचार कर रहे हैं उन तक के विरुद्ध आपत्तियाँ की गई हैं। कुछ तो स्पष्टतः गलतफहमियों पर आधारित हैं, पर सब नहीं।

१. “अ अ है” सदैव सत्य नहीं होता। कभी-कभी अ अ नहीं होता, क्योंकि जो अ था वह ब हो जाता है। बेंगची मेढक बन जाता है और फिर बेंगची नहीं रहता।” परंतु इसका जवाब बहुत आसान है। जैसे अकगणित में वैसे ही यहाँ भी, “अ अ है” इस बारे में कुछ नहीं कहता कि अ क्या हो सकता है या किसमें बदल सकता है। यह जगत् के प्रक्रमों के बारे में आपको कुछ भी नहीं बताता। यह तो केवल यह बताता है कि जब आपके पास अ हो तब अ ही आपके पास होता है, न कि अ से भिन्न कोई पदार्थ। अगले क्षण अ ब में बदल सकता है, और तब वह ब है, न कि अ।

“परंतु वह शायद एक अर्थ में अ हो और दूसरे अर्थ में नहीं। आदमी एक अर्थ में गिलहरी का चक्कर लगा सकता है पर दूसरे अर्थ में नहीं।” यह अवश्य ही सच है पर तादात्म्य के नियम पर इसका कोई प्रभाव नहीं पड़ता। एक शब्द के कई अर्थ हो सकते हैं। परंतु अ अ है कहकर तादात्म्य का नियम केवल यह बताता है कि यह चीज, अ, चाहे जिस नाम से इसे पुकारा जाय, अ है, कोई और चीज नहीं। बिल्लियाँ बिल्लियाँ हैं, खाना खाना है, और चक्कर लगाना चक्कर लगाना है। “चक्कर लगाना” के कम-से-कम दो अर्थ हैं। ठीक है; इससे केवल यह प्रकट होता है कि “चक्कर लगाना_१” को “चक्कर लगाना_२” नहीं समझना चाहिए। तादात्म्य का नियम यह नहीं कहता कि अ_१ अ_२ है, बल्कि केवल यह कहना है कि अ_१ अ_१ है और अ_२ अ_२ है।

२. “मध्याभाव-नियम सदैव सच नहीं होता। मान लीजिए, मैं कहना हूँ, ‘यह एकशृंग या तो सफेद है या सफेद-नहीं है।’ पर इन विषयों में मैं कोई भी सत्य नहीं है, क्योंकि एकशृंग होता ही नहीं।”

परंतु, “यह एकशृंग” कहने में यह पहले से मान लिया गया है कि यहाँ एकशृंग है। यदि आप कहते हैं कि यह एकशृंग सफेद है तो आपके कथन में दो अलग प्रतिज्ञप्तियाँ शामिल हैं : (१) यहाँ एक एकशृंग है, तथा (२) यह सफेद है। दूसरी प्रतिज्ञप्ति में यह पहले से मान लिया गया है कि पहली सत्य है। पर वह सत्य है नहीं। अतः, बात को नए रूप में कहते हैं : या तो यहाँ एक सफेद एकशृंग है या नहीं है। और यह कथन सत्य है : यहाँ कोई सफेद एकशृंग नहीं है। इसी प्रकार यह सत्य है कि यहाँ या तो एक काला एकशृंग है या नहीं है। बात को उस छलपूर्ण ढंग से बचते हुए कहिए जिसमें दो कथन एक मालूम पड़ते हैं, और इस प्रकार कोई कठिनाई नहीं होगी।

३. “यह आवश्यक नहीं है कि चीज (जैसे पानी) या तो गर्म हो या ठंडी हो, या एक कार या तो तेज दौड़े या धीमे चले। पानी गुनागुना हो सकता है और कार मध्यम गति से दौड़ सकती है।”

परंतु, यह आपत्ति निषेधक को विपरात समझ लेने की गलती का फल है। मध्याभाव-नियम यह नहीं कहता कि कार या तो तेज दौड़ रही है या धीमे चल रही है। न वह यह कहता है कि एक निर्दिष्ट तापमान या तो गर्म है या ठंडा है, या यह कि परीक्षा या तो आसान होती है या कठिन होती है। इनमें से प्रत्येक विपरीतों का युग्म है और दोनों के मध्य में एक अवस्था हो सकती है। हो सकता है कि किसी द्रव का तापमान न गर्म हो और न ठंडा बल्कि गुनगुना हो ; परीक्षा न आसान हो और न कठिन, बल्कि मध्यम हो ; कार मध्यम गति से चले, जो न तेज हो और न धीमी। मध्याभाव-नियम यह नहीं कहता कि विपरीतों (गर्म और ठंडा) के मध्य में कोई अवस्था नहीं होती, क्योंकि होती अवश्य है। वह केवल यह कहता है कि एक पद और उसके निषेधक (गर्म और गर्म-नहीं) के बीच कोई अवस्था नहीं होती। गर्म और गर्म-नहीं के बीच जहाँ भी आप विभाजक रेखा खींचें, उनके बीच में कोई स्थिति नहीं होती—मध्याभाव-नियम अपने नाम के अनुसार ही मध्यावस्था का व्यावर्तन करता है : कोई भी तापमान जो गर्म नहीं है, गर्म-नहीं है—गर्म-नहीं में गुनगुना और ठंडा दोनों ही शामिल हैं।

४. कोटि-संबंधी भूलों के बारे में क्या कहा जाएगा ? “क्या आपका मतलब यह है कि मेरी मनोदशा या तो गर्म है या गर्म-नहीं है ? और

संख्या २ या तो तेज है या तेज-नही है ? और गंधें या तो सफेद होती हैं या सफेद नहीं ? पर यह तो एक वेतुकी बात है ।”

लेकिन, मध्याभाव-नियम ऐसा भी नहीं कहता : वह यह नहीं कहता कि प्रत्येक विशेषण प्रत्येक उद्देश्य पर अवश्य ही लागू होता है और साथ ही बात में सार्थकता भी बनी रहती है । वह केवल यह कहता है कि एक विधय अ या तो लागू होता है या लागू नहीं होता । उदाहरणार्थ, संख्या २ या तो तेज है या तेज नहीं है । यह बिल्कुल सच है ; वह तेज नहीं है । परंतु इसका मतलब यह नहीं है कि उसे घीमी होना चाहिए, क्योंकि गति का संप्रत्यय उसपर लागू ही नहीं होता (उसे उसपर लागू करना एक कोटि-दोप होगा) । यह याद रखिए कि तेज-नही में तेज को छोड़कर सभी विधेय शामिल हैं : इसमें घीमा शामिल है पर साथ ही त्रिभुजाकार, खाद्य, मंला, प्रेमातुर और जो भी आप कहना चाहे ऐसी प्रत्येक चीज शामिल है । इस प्रकार यह बात सच बनी रहती है कि संख्या २ या तो तेज की कोटि में शामिल है या शामिल नहीं है । वह शामिल नहीं है ; परंतु इसलिए यह न मान लिया जाए कि वह घीमी या मध्यम गति की कोटि में आती है : वह केवल उस विशाल कोटि में आती है जिसमें तेज के अलावा सब कुछ शामिल है ।

५ “मैं अब भी यह सोचता हूँ कि इसके अपवाद हैं । उदाहरणार्थ, आप कह सकते हैं कि हमीद या तो घर में है या घर में नहीं है । पर मान लीजिए कि हमीद मर चुका है : तब वह न तो घर में है और न घर में नहीं है ।” हमारा जवाब है कि बिल्कुल नहीं । इस आपत्ति का निराकरण खोहरी प्रतिज्ञप्तियों पर विचार करके किया जा सकता है । यहाँ प्रतिज्ञप्ति यह है (१) कि एक आदमी हमीद (अनुमानतः जीवित) है, तथा (२) कि वह घर पर है या घर पर नहीं है । दूसरी तब तक सत्य नहीं हो सकती जब तक पहली सत्य न हो । “हमीद या तो या ” में यह पहले से मान लिया गया है कि हमीद का अस्तित्व है । इसलिए हम यह कह सकते हैं : या तो हमीद नाम का एक आदमी अस्तित्व रखता है या अस्तित्व नहीं रखता ; और यदि ऐसा आदमी है, तो या तो वह घर में है या घर में नहीं है । दोनों ही तरह से मध्याभाव नियम लागू होता है ।

बात को एक दूसरे रूप में बताया जा सकता है : या तो एक आदमी हमीद हो कि घर में है, अस्तित्व रखता है या नहीं रखता । यदि एक आदमी

हमीद था, पर अब वह मर चुका है, तो दूसरा विकल्प सत्य है। उसका शव घर में, अर्थात् उसके जीवित-काल में जो उसका घर था, वहाँ हो सकता है; परन्तु यदि शव हमीद नहीं है तो यह सच नहीं है कि हमीद घर में है। लेकिन, उस दशा में कथन का उत्तरार्ध (“या” के बादवाला अंग) सत्य है : यह सच नहीं है कि एक आदमी, हमीद का, जो कि घर में है, अस्तित्व है। परन्तु हमें यह सावधानी रखनी होगी कि इसे “हमीद घर में नहीं है” से एक न समझें, क्योंकि यह बादवाला कथन पूरे कथन के उत्तरार्ध के अंतर्गत जो विकल्प संभव हैं, केवल उनमें से एक है। “हमीद अब जीवित नहीं है” एक और विकल्प है। जो व्यक्ति “हमीद या तो घर में है या वह घर में नहीं है” कहने को स्वीकृति देता है और जिसे फिर यह बताया जाता है कि हमीद तो मर चुका है और इसलिए न तो प और न न-प सत्य है, वह एक जाल में फँस रहा है। उसने सावधान होकर इस जाल से स्वयं को नहीं बचाया है, क्योंकि उसने इन दो प्रतिज्ञप्तियों में अंतर नहीं किया है : “यह सच नहीं है कि एक आदमी हमीद है जो घर में है” (जो सत्य है) तथा “हमीद घर में नहीं है” (जो असत्य है, क्योंकि हमीद अब जीवित नहीं है)।

६. “परन्तु मध्याभाव नियम उन प्रसंगों में लागू नहीं होता जहाँ अस्पष्टता रहती है। एक रफ्तार के बारे में कोई कह सकता है कि वह न तो तेज है और न तेज नहीं।”

यदि कोई टोल चौकीवाली सड़क पर ६० मील प्रति घंटे की रफ्तार से जा रहा है तो यह स्पष्ट नहीं है कि उसकी रफ्तार को तेज कहे या नहीं। यहाँ कोई नियम ऐसा नहीं है जिससे निश्चय किया जाए। असरय शब्दों की तरह “तेज” अस्पष्ट है। फिर भी मध्याभाव-नियम अवश्य ही लागू होता है, चाहे जहाँ भी हम विभाजक रेखा खींचने का निश्चय करें। यदि हम ६० मील पर रेखा खींचते हैं तो यह सत्य होगा कि या तो एक कार कम-से-कम ६० मील प्रति घंटे की रफ्तार से जा रही है या नहीं जा रही है। और जो भी रफ्तार कोई चुने, यही उसके बारे में कहा जाएगा। यह कहना भी उतना ही सत्य होगा कि या तो वह तेज जा रही है या नहीं। बात सिर्फ इतनी है कि “तेज” शब्द अस्पष्ट है जिससे यह नहीं जान पड़ता (जबतक कोई निश्चित न कर दे) कि तेज और तेज-नहीं के बीच सीमा कहाँ घींचनी है।

७ “अव्याघात के नियम को हर हालत में सत्य दिखाने के लिए विशेषकों से इतना लाद देना पड़ेगा कि वह सच नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ, एक आदमी अपनी पत्नी को प्यार कर सकता है और उससे घृणा भी कर सकता है।”

“हां, पर एक ही बात में नहीं वह उसे उसके सुन्दर होने से प्यार कर सकता है और उसके चरित्र के कारण उससे घृणा भी कर सकता है। इस प्रकार, वह उससे प्रेम और घृणा दोनों ही करता है, पर प्रेम एक बात में करता है और घृणा दूसरी बात में। सही रूप में रखे जाने पर, अव्याघात का नियम केवल यह कहना है कि वह एक ही समय और एक ही बात में उससे प्रेम और घृणा नहीं कर सकता।”

“परंतु ऐसा हो सकता है कि वह उससे घृणा और प्रेम दोनों ही उसके चरित्र के कारण करता हो : वह उससे प्रेम उसके धैर्य के कारण करता हो और घृणा उसके चिड़चिड़ेपन के कारण—जो कि दोनों ही चरित्र की विशेषताएँ हैं।”

“ठीक है। इसका मतलब केवल यह हुआ कि वह उससे प्रेम उसके चरित्र की एक बात से करता है और उससे घृणा उसके चरित्र की एक अन्य बात से।”

“परंतु क्या ऐसा नहीं हो सकता कि वह उससे प्रेम और घृणा एक ही विशेषता के कारण—एक ही बात से, करता हो ? वह उसकी तुनुकमिजाजी के कारण उससे प्रेम करता है और इसलिए उससे घृणा भी करता है।”

“तब वह अवश्य ही एक रूप में उसके कारण प्रेम करता है और दूसरे रूप में उसके कारण उससे घृणा करता है।”

“हम ऐसा नतीजा क्यों निकालें ? हर बार मैं आपको यह दिखाता हूँ कि प्रेम और घृणा विल्कुल एक ही विशेषता के कारण एक साथ होने हैं और आप यह मान लेते हैं कि दोनों दो अलग बातों से ही होते हैं, हालाँकि शायद आपको उन अलग बातों का नाम भी न मालूम हो। हर बार जब भी मैं एक विरोधी उदाहरण आपको दिखाता हूँ, आप एक नई ‘बात’ पैदा कर देते हैं। परंतु आपने यह नहीं बनाया है कि ‘एक ही बात में’ में आपका क्या मतलब है। जरूरत है इन शब्दों की एक स्वतंत्र परिभाषा की। ‘वही बात’ क्या होनी है और ‘अला बात’ क्या होती है ? जब कोई ऐसा उदाहरण

आता है जो परेशानी पैदा करे, तब आप कहते हैं, 'अहो, तो फिर यह अलग बात है'—पर इससे मुझे संतोष नहीं है। यह तो प्रागनुभविक अभिगृहीत-जैसा लगता है। आप 'वही बात' का सहारा अपने को बचाने के लिए ले रहे हैं। आप कैसे जानते हैं कि जब भी अव्याघात के नियम का विरोधी कोई उदाहरण दिखाई देता है तब सदैव कोई अलग बात होती है? मेरा विश्वास है कि अव्याघात के नियम को बचाने के लिए ही 'अलग बात' का सहारा लिया जा रहा है।"

"मैं समझता हूँ कि प्रेम-घृणा की यह समस्या इसके बिना हल की जा सकती है। प्रेम और घृणा अनिवार्य रूप से विरोधी नहीं हैं। दोनों को आप बढ़ाते चले जाएँ और आप देखेंगे कि संगीत के तीव्र और मंद स्वरों के अनुक्रम की तरह वे पूरा चक्कर लगाकर एक जगह आ जाते हैं। यदि ऐसी बात है तो प्रेम और घृणा एक साथ रह सकते हैं; परंतु यह प्रेम और प्रेम-नहीं का एक साथ रहना नहीं है (और नियम का उल्लंघन केवल इसी बात से होगा)। यह प्रेम का और प्रेम-नहीं के एक अंश तक का सह-अस्तित्व नहीं है (घृणा को प्रेम-नहीं का एक अंश मानते हुए)। अत्यधिक तीव्र सवेगात्मक अवस्थाओं में ऐसा हो सकता है कि घृणा प्रेम का एक रूप बन जाए और प्रेम घृणा का, या शायद कोई कुछ न रहे: शायद इन नामों का प्रयोग तक उचित न रहे।"

"मैं समझता हूँ कि यह सब टालने की बात है। प्रेम और घृणा विरोधी पद हैं; प्रेम और प्रेम-नहीं या अ-प्रेम परस्पर निषेधक हैं। यदि आप प्रेम नहीं करते तो यह जरूरी नहीं है कि आप घृणा करते हैं (जैसे, आप उपेक्षा कर सकते हैं); परंतु यदि आप अवश्य ही प्रेम करते हैं तो यह पक्की बात है कि आप घृणा नहीं करते। 'मैं पालक से घृणा करता हूँ'—प्रायः 'मैं पालक से प्रेम करता हूँ' से असंगत माना जायगा—और है भी वह उससे असंगत। क्या नहीं? इस प्रकार मेरा पहला आशेष यथावत् है: अ.प हर बार जब भी कोई असंगति होती है, एक 'नई बात' इस प्रकार गढ़ देते हैं कि अव्याघात का नियम सही-सलामत निकल आता है।"

"'प्रेम' और 'घृणा' का तार्किक संबंध बड़ा पेचीदा है। एक अर्थ में वे विरोधी हैं, और तब इनका एक ही समय में एक ही व्यक्ति के अंदर एक साथ रहना संभव नहीं होता। परंतु एक अन्य अर्थ ऐसा ही भवता है कि

जिसमें ये विरोधी न हों और इसलिए परस्पर असंगत बिल्कुल न हो। और उस अर्थ में इनके सह-अस्तित्व की बात कहने से अव्याघात के नियम का उल्लंघन नहीं होता।”

शाब्दिक नियम अथवा वास्तविक जगत् के सत्य—अंत में, इन नियमों की स्थिति क्या है? ये विश्लेषी है या संश्लेषी? प्रागनुभविक है या अनुभवाश्रित? यहां हम एक अत्यधिक विवादवाले क्षेत्र में पहुँच गए हैं।

तर्कबुद्धिवादी : मैं समझता हूँ कि हम इन्हें प्रागनुभविक मान सकते हैं। जाँच-पड़ताल या प्रेक्षण से यह कैसे पता लगाया जाएगा कि एक मेज मेज है, या एक चीज एक मेज और एक मेज-नहीं दोनों नहीं हो सकती? यदि ये सत्य हैं (और हमने इनके सत्य होने का विरोध करनेवाली कुछ आपत्तियों पर विचार कर लिया है) तो ये अनिवार्य रूप से सत्य हैं, न कि आपातिक रूप से। ये “सभी सभव जगत्‌ों में सत्य होंगे”।

इंद्रियानुभववादी : मानते हैं। पर सवाल यह है कि क्या ये विश्लेषी हैं? और हैं अवश्य। ये विश्लेषी कथनों के साक्षात् नमूने हैं। अ अ है— इससे इन्कार करने पर आपको कहना पड़ेगा कि अ अ-नहीं है। इससे अधिक स्पष्ट स्वतोव्याघाती बात क्या होगी? कोई भी चीज अ और अ-नहीं दोनों नहीं हो सकती—इससे इन्कार करने पर आपको यह कथन प्राप्त होगा कि कोई चीज अ और अ-नहीं दोनों हो सकती है। इससे अधिक साफ स्वतोव्याघाती बात क्या हो सकती है? निस्संदेह ये नियम ऐसे कथनों के सबसे स्पष्ट उदाहरण हैं जिनकी अनिवार्यता को विश्लेषी होने का परिणाम कहा जा सकता है।

तर्क० : परंतु इससे काम नहीं चलेगा। अव्याघात के नियम का निषेध अवश्य ही स्वयं स्वतोव्याघाती है। जब भी आप किसी विश्लेषी कथन का निषेध करते हैं तब आप सदैव अव्याघात के नियम का उल्लंघन करते हैं। परंतु यह ध्यान देने की बात है कि “विश्लेषी” की परिभाषा स्वयं अव्याघात के नियम के आधार पर दी जाती है। यह नियम अन्य कथनों की स्वतोव्याघातकता की कसौटी है। स्वयं अव्याघात के नियम के बारे में क्या कहेंगे? निस्संदेह इसके नियम से एक व्याघात (“अ और अ-नहीं दोनों”) प्राप्त होता है। अव्याघात के नियम की व्याघाती कोई भी प्रतिज्ञप्ति स्वतोव्याघाती होती है, और इसमें स्वयं अव्याघात के नियम का निषेध भी

शामिल है। यह स्वयं ही सब अन्य कथनों के विश्लेषित्व की कसौटी प्रदान करता है। इसलिए यह कहने के बजाय कि अव्याघात का नियम विश्लेषी है, मैं यह कहना अधिक पसंद करूँगा कि इसकी स्थिति कथनों के तंत्र से बाहर है और बाहर रहकर यह ऐसी कसौटी प्रदान करता है जिससे उनके विश्लेषित्व की परीक्षा की जा सके।

इं० : शायद। परंतु अब जरा "विश्लेषी" के दूसरे अर्थ पर भी ध्यान दीजिए। आप जिस कथन के शब्दों के अर्थ से बता सकते हैं कि कथन सत्य है वह विश्लेषी है। और इस प्रकार आप तर्कशास्त्र के नियमों के बारे में बता सकते हैं। ये नियम स्वयं उस भाषाई रूढ़ि के निर्माता हैं जो अन्य कथनों को विश्लेषी बनाती है। उदाहरणार्थ, "बिल्लियाँ बिल्लियाँ हैं" "अ अ है" का ही एक विशेष दृष्टांत है और "यह बिल्ली और बिल्ली-नहीं दोनों नहीं हैं" "अ और अ-नहीं दोनों नहीं" का ही एक विशेष दृष्टांत है। तर्कशास्त्र के नियम उन शाब्दिक रूढ़ियों का स्पष्ट रूप से कथन कर देते हैं जो इन विशेष दृष्टांतों को विश्लेषी बनाती है। दूसरे शब्दों में, यदि हम "अ और अ-नहीं दोनों नहीं", इस शाब्दिक रूढ़ि को जानते हैं तो हम उस सिद्धांत को जानते हैं जो "यह बिल्ली और बिल्ली-नहीं दोनों नहीं हैं", "यह कुर्सी और कुर्सी-नहीं दोनों नहीं हैं" इत्यादि सब विशेष कथनों को विश्लेषी बनाता है। स्वीकार है ?

त० : मुझे इतना पक्का यकीन नहीं है। यदि आप कहे कि "अ और अ-नहीं दोनों नहीं" एक शाब्दिक रूढ़ि मात्र है तो मैं इसका घोर विरोध करूँगा। मैं अरस्तू की तरह यह मानता हूँ कि विचार के ये तथाकथित नियम वास्तविकता के आधारभूत नियम हैं। वे हमें शब्दों का प्रयोग करने के तरीके मात्र नहीं बताते : वे हमें वास्तविक चीजों की प्रकृति के बारे में कुछ बताते हैं। वे वास्तविकता के बारे में कुछ सामान्य तथ्यों के सूचक हैं, और ये तथ्य उस तरह से हमारे द्वारा नहीं बनाए गए जिस तरह शाब्दिक रूढ़ियों को हमने बनाया है।

इं० : यहाँ हमारा मतभेद है। मैं नहीं समझता कि विचार के नियम वास्तविकता के बारे में कोई भी तथ्य बताते हैं। "मेज मेज है" कहना हमें मेजों के बारे में कुछ भी नहीं बताता : इस जानकारी से मेज के बारे में जो कुछ मैं पहले से जानता था उसमें कोई वृद्धि नहीं होती।

त० : मैं मानता हूँ कि कोई विशेष सूचना इससे नहीं मिलती : आप मेज के रंग, आकार या वजन के बारे में कुछ नहीं जानते ! परंतु यह एक तथ्य है कि मेज मेज है, और यह एक तथ्य है कि यह मेज और मेज-नहीं दोनों नहीं है । यह ऐसा विशेष तथ्य तो नहीं है जिसकी आपको फर्नीचर के बारे में जानकारी प्राप्त करते समय जिज्ञासा हो, पर है फिर भी एक तथ्य ।

यह माना जा सकता है कि जिस डेस्क के ऊपर मैं लिखने का काम कर रहा हूँ वह या तो एक डेस्क है या नहीं है, एक ऐसा सत्य है जिससे हम व्यवहार में कोई भी सहायता नहीं मिलती और जिसमें एक दार्शनिक को छोड़कर कोई भी थोड़ी भी दिलचस्पी नहीं लेगा । पर क्या यह कोई सच्ची बात कहता है ? इससे इन्कार करने की कोशिश करके देख लो । क्या यह इस विशेष मेज के बारे में कुछ कहता है ? हाँ, और यह कहने से इसका प्रतिवाद नहीं होता कि जो कुछ यह बताता है वह सब डेस्को, बादलो और बिजली के खम्भों पर भी समान रूप से लागू होता है । इस बात को फिर कह दिया जाए कि कोई कथन कुछ नहीं बताता, यह सिर्फ इस आधार पर कह देना ठीक नहीं है कि वह हर चीज पर लागू होता है ।^१

इ० : मैं फिर भी कहता हूँ कि वह सारहीन है । वह इस या किसी भी अन्य दुनिया की किसी भी चीज के बारे में कुछ नहीं बताता । वह दुनिया के बारे में कुछ बताता प्रतीत होता है, क्योंकि हम "डेस्क" और "बादल" इत्यादि शब्दों का प्रयोग करते हैं जो वास्तविक जगत् की वस्तुओं के बोधक हैं । परंतु जब एक बार हम यह समझ जाते हैं कि डेस्क और बादल उस कथन के लिए फतई आवश्यक नहीं हैं—विचार के ये नियम इन वस्तुओं के बारे में नहीं हैं—तब हमारी यह भ्रांति दूर हो जाती है । हम देख चुके हैं कि " $२ + २ = ४$ " में सेवो और अमीबाओं की बात एक दिखावा मात्र थी । वैसे ही यहाँ डेस्को और बादलों की बातें केवल "अ अ है," "अ और अ-नहीं दोनों नहीं" इत्यादि के उदाहरण हैं ।

त० : नहीं, कथन इन्हीं चीजों—डेस्क, बादल इत्यादि—के बारे में हैं और उनके बारे में सच बातें कहते हैं । परंतु ये बहुत ही सामान्य सत्य हैं : पहन का मतलब यह है कि वे डेस्को, बादलो और अन्य सभी चीजों के बारे में सत्य

हैं। आप कृपया सामान्यता को रिक्तता न समझ बैठें। वे आपको रिक्त इसलिए लगते हैं कि वे सब चीजों पर लागू होते हैं, लेकिन ऐसा होने से उनकी सत्यता में कोई कमी नहीं आती। “अ अ है” इस दुनिया में, वल्कि जो भी दुनिया संभव है उसमें, प्रत्येक चीज पर लागू होता है। इतना अधिक सामान्य यह है। परंतु फिर भी यह सत्य है। (इसी प्रकार मैं मानता हू कि अंकगणित के सत्य सभी संभव राशियों के बारे में सत्य हैं, और सभी पर सामान्य रूप से लागू होने से उनकी सत्यता में कोई कमी नहीं आती।)

इ० : यह बात आपकी समझ में नहीं आ रही है कि तर्कशास्त्र के नियमों के रूप में केवल शाब्दिक रूढ़ियाँ हैं। यहाँ एक चीज है। उसे आप क कह लीजिए। अब न-क या क-नही क्या है? क के अलावा प्रत्येक चीज। इस प्रतिज्ञा को सत्य बनानेवाली क्या चीज है? “न” या “नही” शब्द का प्रयोग। “नही” शब्द का हम इसी तरह प्रयोग करते हैं : पूरा कथन “नही” की एक प्रकार से निहित परिभाषा है। यह हमें बताता है कि भाषा के प्रयोग में हमें “क-नही” का वहाँ इस्तेमाल नहीं करना है जहाँ हम “क” का इस्तेमाल करते हैं। हो सकता है कि किसी भाषा में “नही” या इसका तुल्य शब्द न हो। तब ऐसा कोई नियम हम नहीं बना पाएँगे। परंतु इस शब्द का होना बहुत ही सुविधाजनक है, क्योंकि हम चाहते हैं कि हम किसी चीज की उपस्थिति के बारे में और उसकी अनुपस्थिति के बारे में भी बात कर सकें, और इसके लिए शब्द “नही” ही है।

त० : ऐसी भाषा में हम अव्याघात के नियम को नहीं बता सकेंगे, पर यह नियम होगा फिर भी सत्य। यह संपूर्ण वास्तविक जगत् पर, जिसको कोई नाम दिया जा सकता है ऐसी प्रत्येक चीज पर, जिसे कोई भी कभी सोच सकता है ऐसी प्रत्येक चीज पर, लागू होता है। यदि किसी भाषा में इसका कथन करने के लिए आवश्यक शब्द नहीं है तो इससे इसके सत्य होने में कोई बाधा नहीं पड़नी।

इ० : इसके सत्य होने का कारण केवल यह तथ्य है कि “नही” शब्द का एक अर्थ होता है। यदि कोई कहे कि “यह एक मेज और एक मेज-नही दोनों हो सकता है,” तो मैं यह निष्कर्ष निकालूँगा कि उसने “नही” शब्द का अर्थ नहीं सीखा है। यदि वह सीख ले कि “नही” का क्या अर्थ होता है तो वह

सीखेगा कि ऐसा नहीं कहना चाहिए (जैसा कि हम सब सीख चुके हैं) । जब आप "नहीं" का अर्थ समझ जाते हैं तब आप यह भी समझ जाते हैं कि 'यह एक मेज और एक मेज-नहीं दोनों नहीं है' क्यों सत्य है । इसकी सत्यता पूर्णतः इस शाब्दिक रूढ़ि पर आश्रित है ।

त० . मैं समझता हूँ कि यहां आप गलती कर रहे हैं । यह एक शाब्दिक रूढ़ि नहीं है । शाब्दिक रूढ़ि बदली जा सकती है, पर अव्याघात के नियम की सच्चाई नहीं । जब आप ब्रिज या शतरंज खेलते हैं, तब कुछ रूढ़ियाँ या नियम होने हैं जिनके अनुसार खेल चलता है । और जब एक तरह से खेलने पर खेल अव्यवहारिक हो जाना है, तब उसके कुछ नियमों को बदलकर खेल में सुधार किया जा सकता है । शब्दों की परिभाषा भी रूढ़ि की बात होती है । एक ध्वनि को एक अर्थ दे दिया जाता है, और किसी शब्द की परिभाषा देना यह बताना होता है कि आपने उसे क्या अर्थ दिया है (स्वनिमित्त परिभाषा) अथवा अन्य लोगो ने उसे क्या अर्थ दिया है (प्रतिवेदक परिभाषा) । परंतु तर्कशास्त्र के नियम इस अर्थ में रूढ़ियाँ नहीं हो सकते । उनका कोई विकल्प नहीं होता । उदाहरणार्थ, आप कहते हैं कि तर्कशास्त्र के नियम रूढ़ियाँ हैं, मैं कहता हूँ कि नहीं । निश्चय ही, यह नहीं हो सकता कि हम दोनों ही सही हो । हमसे एक अवश्य गलती कर रहा है । यह वास्तविक जगत् का एक अनिवार्य तथ्य है, कोई ऐसी भाषाई रूढ़ि नहीं जिसे मनमाने ढंग से चला दिया गया हो । आप एक रूढ़िवादी हैं और आप भी मानेंगे कि यदि मैं कहूँ कि वे वास्तविक जगत् के तथ्य हैं और आप कहे कि नहीं है तो हमारे कथन परस्पर व्याघाती हैं और हम दोनों सही नहीं हो सकते । यह वास्तविक जगत् का एक सीधा सा तथ्य है । परंतु यदि तर्कशास्त्र के नियम रूढ़ियाँ मात्र हैं, तो हम आसानी से उन रूढ़ियों को बदल सकते हैं और इस व्याघात से बच सकते हैं । परंतु इस प्रकार व्याघातो से नहीं बचा जा सकता ।

यह प्रस्तावित किया जाता है कि पूरा तर्कशास्त्र रूढ़िमूलक है, यह एक सत्य कथन है, और हमसे यह आशा की जाती है कि हम "कुछ तर्कशास्त्र रूढ़िमूलक नहीं है," इस व्याघाती प्रतिज्ञप्ति को बिना प्रतिवाद किए अमृत्य मान लेंगे । परंतु यदि अव्याघात का नियम वस्तुतः एक रूढ़ि मात्र है और उसके विकल्प हैं, तो हमसे क्यों इस व्याघातक प्रतिज्ञप्ति को असत्य मान लेने की इतनी पक्की आशा की जाती है ? यदि अव्याघात के नियम का वस्तुतः

कोई विकल्प है तो दोनों व्याघाती सत्य हो सकते हैं, और यह एक दुराग्रहपूर्ण बात होगी कि दोनों में से एक ही को सत्य मानकर दूसरे को छोड़ दिया जाए। परंतु तार्किक प्रत्यक्षवादी यह मानने के बावजूद कि तर्कशास्त्र रुढ़िमूलक है, इस बात पर जोर देने को दुराग्रहपूर्ण नहीं मानता कि यदि उसका मत सही है तो इसका व्याघातक गलत है।^१

इ० : पर मैं आपको यह याद दिलाऊंगा कि वैकल्पिक तर्कशास्त्र रचे जा चुके हैं। अरस्तू के द्विमूल्यक तर्कशास्त्र के अनुसार प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य है या मिथ्या (सत्य या सत्य-नहीं मात्र नहीं)। (निस्संदेह यदि वाक्य निरर्थक है तो वह किसी भी प्रतिज्ञप्ति का कथन नहीं करता।) पर मान लीजिए कि कोई एक त्रिमूल्यक तर्कशास्त्र की रचना करता है (ऐसा किया जा चुका है), जिसमें प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य है या मिथ्या है या अनियत है। तब आपके इस दावे का क्या होगा कि कोई विकल्प नहीं है ?

त० : (१) यह इस बात का निषेध नहीं करता कि कोई प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य होती है या सत्य-नहीं होती है (और केवल इतना ही मध्याभाव-निदम चाहता है)। वह केवल इस बात का निषेध करता है कि प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य होती है या मिथ्या होती है। परंतु (२) मैं यह मानता हूँ कि “या तो सत्य है या मिथ्या है” वास्तव में “या तो सत्य है या सत्य नहीं है” के बराबर ही है—अर्थात् कोई तीसरी स्थिति संभव नहीं है। यदि कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य नहीं है तो उसे मिथ्या होना चाहिए। शायद हम न जानें कि वह क्या है, और तब हम उसे “अनियत” कहते हैं, परंतु अनियतता हमारे ज्ञान के अभाव का परिणाम है; प्रतिज्ञप्ति वस्तुतः अनियत नहीं है। वह या तो सत्य है या मिथ्या है, हालांकि शायद हम न जानते हों कि वह इनमें से क्या है। जहाँ तक हमारी जानकारी का संबंध है, “सत्य,” “मिथ्या” या “अनियत” उपयुक्त कोटियाँ हो सकती हैं (ठीक वैसे ही जैसे “हाँ,” “नहीं,” या “मैं नहीं जानता” एक वस्तुनिष्ठ परीक्षा में उपयुक्त विकल्प हो सकते हैं)। परंतु मैं तो चीजों के वास्तविक रूप की बात कह रहा हूँ। वास्तव में प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य है या मिथ्या है—बीच में कोई स्थिति नहीं है—भले ही हम न जानें कि दोनों में से यह है क्या। वास्तविक जगत् में (न कि वास्तविक जगत् के हमारे ज्ञान में)

“सत्य,” “मिथ्या” और “अनियत” नाम के विकल्पों के होने की बात एक कोटि-दोप मात्र है।

जहाँ कोई प्रतिज्ञप्ति अपनी व्याघाती प्रतिज्ञप्ति का निषेध न करती हो ऐसे लोक में कोई भी कथन ऐसा नहीं हो सकता जो सत्य हो और जिसका विरोधी सत्य न हो; वहाँ विधान और निषेध का लोप ही हो जायगा। हमें इस बाध्यता का कारण साफ भालूम पड़ता है। यदि रूढ़ियों की तरह इसका भी कारण हमारी इच्छा होता, तो हम इसे बदल सकते थे, जबकि हम इसे बदल नहीं सकते। यदि अनुभव उसका स्रोत हो तो व्याघात का नियम केवल प्रसंभाव्य ही होगा, और तार्किक प्रत्यक्षवादी मानते हैं कि वह प्रसंभाव्य से अधिक है। कान्ट की यह बात मानने पर कि उसका स्रोत हमारे ही मन का कोई ऐसा भाग है जो हमारे नियंत्रण में नहीं है, हमें यह कहने के लिए मजबूर होना पड़ेगा कि यद्यपि वास्तविक जगत् की व्याघातकता अकल्पनीय हो सकती है तथापि शायद वह सत्य हो। बाध्यता के स्रोत के बारे में हमारा अपना मत उसे माना जा सकता है जो “साधारण आदमी” का है। हम व्याघात के नियम को मानते हैं और हमें मानना ही होगा, क्योंकि “प्रकृति ने ही उसका कथन कर दिया है।” यदि हम यह मानते हैं कि कोई चीज एक ही साथ एक गुण रखनेवाली और उसे न रखनेवाली नहीं हो सकती, तो इसका कारण यह है कि हम ऐसा देखते हैं। व्याघात का नियम एक तार्किक आवश्यकता का कथन है और साथ ही एक सत्ताविषयक सत्य का कथन भी है।^१

इं० : यह सच है कि जब तक “नहीं” का हम वह अर्थ समझते हैं जो हम समय है, तब तक “अ और अ-नहीं दोनों नहीं” का कोई विकल्प नहीं है। जो मैंने पहले कहा था वह आपको याद होगा : यह वास्तविक जगत् है अथवा उसका वह हिस्सा है जिसकी आप छान-बीन करना चाहते हैं। यह उसी वह चीज है जिसके बारे में आप बात करना चाहते हैं; आप इसे “अ” कहते हैं। अब हम “अ-नहीं” का प्रयोग उस सारे क्षेत्र के लिए करते हैं जो अ में शामिल नहीं है। इस प्रकार जब आप “कोई चीज अ और अ-नहीं, दोनों नहीं हो सकती” कहते हैं, तब यह निश्चय ही सत्य है, और जब तक आप “नहीं” शब्द

के अर्थ से संबंधित उस रूढ़ि को नहीं छोड़ते तब तक निश्चय ही कोई विकल्प नहीं है। परंतु वैकल्पिक रूढ़ियाँ भी संभव थीं, हालाँकि शायद इतनी उपयोगी जितनी यह है कोई न हुई होती, क्योंकि “यह एक बिल्ली है” और “वह और वह और वह बिल्लियाँ नहीं हैं” कह पाना वास्तव में बहुत ही उपयोगी है : इससे आप यह कह सकते हैं कि यह चीज अ नहीं है, भले ही आप निश्चित रूप से यह न जानते हों कि वह है क्या।

त० : निश्चय ही यह उपयोगी है— परंतु आप उल्टी बात कह रहे हैं; उपयोगी वह इसलिए है कि वह सत्य है। यह सत्य है कि कोई चीज अ और अ-नहीं दोनों नहीं हो सकती। और चूँकि यह सत्य है तथा हम वास्तविक दुनिया की सही तस्वीर चाहते हैं, इसलिए हमें यह नहीं कहना चाहिए कि एक चीज अ और अ-नहीं दोनों है। फलतः यह उपयोगी इसलिए है कि हम सचाई को पाने और गलती से बचने में दिलचस्पी रखते हैं।

इ० : उल्टी बात आप कर रहे हैं। अव्याघात का नियम सच इसलिए है कि हम “नहीं” शब्द के प्रयोग को नियंत्रित करनेवाली एक रूढ़ि का अनुसरण कर रहे हैं। इस नियम का निषेध करना “नहीं” शब्द से संबंधित इस रूढ़ि के अपने अज्ञान को प्रदर्शित करना है। जब आप “नहीं” का अर्थ समझ लेते हैं, तब आप समझ जाते हैं कि क्यों कोई चीज अ और अ-नहीं दोनों नहीं हो सकती। यदि कोई कहता है, “मैंने एक मेज देखी जो मेज नहीं थी,” और वह मजाक भी नहीं कर रहा है, तो मैं कहूँगा कि उसे यह मालूम नहीं है कि हमारी भाषा में “नहीं” शब्द का प्रयोग कैसे किया जाता है : “अ-नहीं” का प्रयोग अ के अंतर्गत पहले से ही शामिल चीजों को छोड़कर सब के लिए किया जाता है।

त० : आप उक्त भाषाई रूढ़ि को आधारभूत चीज बनाने की कोशिश कर रहे हैं : मैं यह कहता हूँ कि इस रूढ़ि का उपयोग उसके वास्तविक जगत् के तथ्यों का अनुसरण करने से है। आप कहते हैं कि सत्यता रूढ़ि का परिणाम है ; मैं कहता हूँ कि रूढ़ि सत्यता का परिणाम है। यदि आपके कोई शाब्दिक रूढ़ियाँ स्थापित करने से पहले ही तर्कशास्त्र के नियम सत्य न होते, तो आप कोई रूढ़ियाँ स्थापित न कर सके होते। यदि एक रूढ़ि सच ही अ-रूढ़ि भी हो सकती, तो यह कहने का मतलब हा क्या होता कि वह एक रूढ़ि है ? क्या आप नहीं समझ रहे हैं कि अव्याघात के नियम की सत्यता

कुछ भी कहने की कोशिश ही करने में—चाहे वह रूढ़ियों के बारे में हो या किसी भी अन्य चीज के बारे में हो—आधारभूत हेतु के रूप में पहले से ही शामिल है ? वास्तविकता ये प्राथमिक नियम निर्धारित कर देती है : “अ अ है” तथा “कोई भी चीज अ और अ-नहीं दोनों नहीं है” । यदि हम इनका अनुसरण नहीं करते, तो हमारी बातचीत निरर्थक हो जाती है ।

इ० : जब तक हम इस तरह की भाषाई रूढ़ियों को नहीं समझते, जैसे “नहीं” शब्द के प्रयोग को निर्धारित करनेवाली वह रूढ़ि जिसकी मैं अभी चर्चा कर रहा था, तब तक हम इन नियमों को अभिव्यक्त तक नहीं कर सकते ।

त० . यह सत्य है कि उन्हें हम व्यक्त न कर सके होते, क्योंकि उन्हें व्यक्त करने का मतलब है शब्दों का प्रयोग करना । परंतु व्यक्त न किए जाने पर भी वे सत्य होते । यह तब भी सत्य होता कि यह भेज और भेज-नहीं दोनों नहीं है, जब हमारे पास भाषा ही न होती और “नहीं” शब्द न होता । जो रूढ़ियाँ हम स्वीकार करते हैं उनमें पहले से ही इन प्रतिज्ञाप्तियों की सत्यता मान ली गई होती है ; और यदि वे सत्य न होती तो न आप और न कोई और किन्हीं भी रूढ़ियों का अनुसरण कर सका होता (क्योंकि तब वे साथ ही अ-रूढ़ियाँ भी हुई होती) । यदि अव्याघात का नियम एक रूढ़ि है, तो, जैसा कि मैं पहले कह चुका हूँ, क्यों नहीं एक इससे भिन्न रूढ़ि मान ली जाती ? बात यह है कि हम ऐसा कर ही नहीं सकते : कोई विकल्प है ही नहीं ।

इ० : यदि आपने “नहीं” शब्द को कोई अर्थ (जो मैंने पहले दिया था) दे दिया है तो निस्संदेह कोई विकल्प नहीं है । “अ और अ-नहीं दोनों नहीं” सत्य है और अनिवार्यतः सत्य है, पर केवल तब जब आप “नहीं” के बारे में इस रूढ़ि को मान लें (अ-नहीं में अ के अंतर्गत जो है उसे छोड़कर सब कुछ वा समावेश होता है) । उस रूढ़ि की दृष्टि से “अ और अ नहीं दोनों नहीं” अनिवार्यतः सत्य है : इससे इन्कार करना उस रूढ़ि को तोड़ना होगा जिसे हमने “नहीं” के बारे में चलाया था ।

त० : “तोड़ना” वा अर्थ है “अगगत बात करना” और अगगतियों को निषिद्ध घोषित करनेवाला स्वयं अव्याघात वा नियम ही है : यह हमें बताता

है कि यदि हम “यह अ और अ नहीं दोनों है” कहे तो यह वदतोव्याघात होगा। यह नियम सत्य इस रूढ़ि से भी पहले है।

इ० : नहीं, यह नियम केवल तभी सत्य है जब यह रूढ़ि पहले से मान ली गई हो। आइए, हम विल्कुल नई शुरुआत करें। हम एक भाषा का निर्माण करें। प्रत्येक परिस्थिति के लिए एक शब्द होगा, और उस परिस्थिति के अभाव के लिए उस शब्द का निषेधक शब्द होगा। किसी परिस्थिति को एक नाम, अ, दीजिए, दूसरी परिस्थिति को एक और नाम, ब, दीजिए, और इसी तरह आगे भी चलते रहिए। बस इतनी सावधानी रखिए कि ये नाम अलग हो, ताकि हम जान लें कि किस नाम से किस परिस्थिति का बोध होता है। और चूंकि हमें परिस्थितियों की उपस्थिति के साथ-साथ उनकी अनुपस्थिति के लिए भी एक नाम चाहिए, इसलिए प्रत्येक परिस्थिति की अनुपस्थिति के लिए हम “न-अ,” “न-ब” इत्यादि का प्रयोग करेंगे। ये हमारे भाषारूपी खेल के आधारभूत नियम हैं। यदि कोई कहे कि “यह चीज अ और न-अ दोनों है” तो उससे हम यह कहेंगे कि उसने इस खेल के ‘नियमों का उल्लंघन किया है, क्योंकि हमने “न-अ” का प्रयोग उसी परिस्थिति की अनुपस्थिति के लिए रखा है जिसकी उपस्थिति के लिए “अ” का प्रयोग रखा है। अब क्या आपने देख लिया है कि यह भाषारूपी खेल में कितनी सीधी-सादी बात है?

न० : मैं इसे एक ऐसी बात कहूंगा जिसके बिना चारा नहीं है। हमें इन नियमों को अपनाना ही पड़ता है, क्योंकि “अ अ है” और “अ तथा अ-नहीं दोनों नहीं” इनके अपनाए जाने से पहले ही सत्य है।

इ० : नहीं, हमें इन नियमों की जरूरत नहीं है। “नहीं” के बारे में जो नियम है उसका तब तक उपयोग है जब तक हम परिस्थितियों की उपस्थिति के साथ-साथ उनकी अनुपस्थिति के बारे में भी बताना चाहते हैं। यदि हमारे पास अ के लिए भी वही शब्द होता जो ब के लिए है या अ और अ की अनुपस्थिति के लिए एक ही शब्द होता, तो वार्तालाप असंभव हो गया होता, क्योंकि जब हम “अ” शब्द का प्रयोग करते होते तब कोई न जानता कि हमारी बातचीत का विषय क्या है अ है या कोई और चीज, ब, है, या अ का अभाव है (अ-नहीं), इत्यादि? एक मिलता-जुलता उदाहरण लीजिए : जब आप सामानवर में सामान जमा करके उसकी पर्ची लेते हैं तब आपकी

पर्वी पर एक संख्या रहती है और वही संख्या आपके सामान (सूटकेस इत्यादि) पर भी लिख दी जाती है । आपके बाद जो सामान जमा कराता है उसकी पर्वी पर अगली संख्या होगी, पर होगी वह वही जो उसके सूटकेस पर है । इसी प्रकार अन्य लोगो की पर्वियों पर भी संख्याएँ होगी । यह पद्धति अधिक उपयोगी है, क्योंकि इससे किसी भी गड़बड़ी के बिना हम सब अपना-अपना सामान पहचानकर वापस ले सकते हैं । इससे भिन्न पद्धति भी हो सकती है : हरेक की पर्वी पर संख्या एक ही हो सकती है । परंतु तब पर्वियों का कोई फायदा नहीं होगा, क्योंकि उनका उपयोग यह है कि हर आदमी बिना गड़बड़ी के अपना सामान पहचान सके और उसे वापस ले सके । तर्कशास्त्र के नियमों पर भी यही बात लागू होती है । वे वार्तालाप को उपयोगी बनाने के लिए आवश्यक शर्तें हैं ।

त० : वे वार्तालाप की आवश्यक शर्तें हैं, क्योंकि उनकी सत्यता हमारे प्रत्येक कथन में पहले से मान ली गई होती है । फिर भी, हमारी भापाई रूढ़ियों का मूल वास्तविक तथ्य है ।

इ० : मैं फिर वही कहता हूँ । यदि आपका मतलब वही है जो “नहीं” का हम इस समय समझते हैं तो अव्याघात के नियम का कोई विकल्प नहीं है । यह कहने से कि “अ-नहीं” उस पूरे क्षेत्र को अपने में समेट लेगा जो “अ” के क्षेत्र से बाहर है, हमारा प्रयोजन सभी विकल्पों को हटा देने का है । परंतु यही तथ्य इस बात को भी साफ कर देता है कि यह नियम जो कुछ कहता है उससे वास्तविक जगत् के बारे में कोई तथ्य व्यक्त नहीं किया जा रहा है । है न ? वह आपको इस बारे में कुछ नहीं बताता कि वास्तविक जगत् कैसा है या उसमें क्या होता है । वह आपको नहीं बताता कि “वास्तविकता इस तरह की है,” क्योंकि कोई दूसरी तरह बताई ही नहीं जा सकती । क्या नहीं ? आप कैसे जानते हैं ? क्या यह बात है कि आप ठीक-ठीक जानते तो हैं कि कौन-सी अन्य तरह अभिप्रेत है, परंतु जानते यह भी हैं कि वह तरह कभी होगी ही नहीं ? नहीं । वह अन्य तरह आपको नहीं बताई गई है । और यदि आपको बताई गई होती तो आपका इस बारे में आदवस्त होना कैसे संभव होता कि वह कभी नहीं होगी ? परंतु यदि यह नियम आपको नहीं बताता कि वास्तविकता किस तरह की है (अन्य संभव तरहों में से), तो आपको यह कैसे सिखाया जाएगा कि “अ अ है” या “अ

तथा अ-नही दोनों नहीं" से क्या मतलब है ? जो शब्द या वाक्य किसी वस्तुस्थिति को प्रकट करता है उसका अर्थ सिखाना यह बताने से भिन्न क्या होगा कि उसका कब प्रयोग करना है और कब नहीं ? उदाहरणार्थ, हम "वर्फ" शब्द का कुछ परिस्थितियों में प्रयोग करते हैं, न कि सभी परिस्थितियों में । हमें सदैव किसी वाक्य का अर्थ उन उदाहरणों को दिखाकर जिनमें वह सत्य होता है ("यह वर्फ है") तथा उन उदाहरणों को दिखाकर जिनमें वह सत्य नहीं होता, सिखाया जाता है । "यह वर्फ है" का अर्थ आपको इस तरह नहीं सिखाया जा सकता कि आपको यह बताना दिया जाए कि वह कब सत्य नहीं होता, पर यह कभी न बताया जाए कि वह कब सत्य होता है ; और इसी प्रकार आपको किसी वाक्य का अर्थ इस तरह नहीं सिखाया जा सकता कि आपको केवल यह दिखा दिया जाए कि वह कब सत्य होता है, यानी कब वास्तविक जगत् पर लागू होता है, पर यह कभी न दिखाया जाए कि वह कब असत्य होता है, यानी लागू नहीं होता । अब मुझे पक्का यकीन है कि आप कहेंगे कि "अ अ है" तथा "अ और अ-नही दोनों नहीं" कभी असत्य नहीं हो सकते । तो फिर आप कैसे कह सकते हैं कि ये वास्तविक जगत् के किसी तथ्य की ओर इशारा करते हैं ? "यह वर्फ है" अवश्य ही वास्तविक जगत् के एक तथ्य की ओर इशारा करता है, क्योंकि मैं जानता हूँ कि वास्तविक जगत् के संबंध में कब इस वाक्य का प्रयोग करना चाहिए और कब नहीं करना चाहिए । परंतु आप मुझे यह नहीं दिखा सकते कि "अ अ है" वास्तविक जगत् के किस तथ्य की ओर इशारा करता है, क्योंकि इसके असत्य होने का कोई उदाहरण संभव नहीं है—कोई ऐसा प्रसंग नहीं सोचा जा सकता जिसमें यह लागू न होता हो । परंतु यदि मैं जानता हूँ कि एक वाक्य का कब प्रयोग करना है तो मुझे यह भी जानना चाहिए कि कब उसका प्रयोग नहीं करना है । और इस वाक्य का मुझे कब प्रयोग नहीं करना है ?

त० : सदैव करना है । यह अनिवार्य रूप से सदैव हर चीज पर लागू होता है । इसी बात में यह भिन्न है ।

इ० : परंतु चूंकि आप नहीं बता सकते कि "अ अ है" के असत्य होने का उदाहरण क्या होगा, इसलिए आपने कोई परिस्थितियाँ ऐसी नहीं बताई हैं जिनमें मैं "अ और अ-नही" का प्रयोग कर सकूँ, और इसलिए यह निरर्थक है ।

यह एक विचित्र प्रतिज्ञप्ति है जिसका निषेध असत्य नहीं बल्कि निरर्थक है । क्या यह एक प्रतिज्ञप्ति है भी ?

त० : प्रतिज्ञप्ति अवश्य है, पर एक भिन्न प्रकार की है । मैं मानता हूँ कि यदि आप स्वतोव्यावाती कथनों को निरर्थक कहते हों तो “यह एक अ है और एक अ नहीं है” निरर्थक है । परंतु इससे मेरे मत की पुष्टि ही होती है । यह निरर्थक इसलिए है कि “अ अ है” का कोई विकल्प नहीं है । आपातिक प्रतिज्ञप्तियों का कोई विकल्प होता है : यद्यपि संकेद कौए वास्तव में है नहीं, तथापि उनका होना संभव है और शायद वे हो भी; परंतु “अ अ है”—जैसी अनिवार्य प्रतिज्ञप्तियों में यह बात नहीं होती । आपका विश्लेषण केवल आपातिक प्रतिज्ञप्तियों पर ही लागू होता है; जिन प्रसंगों में वे लागू होती है उनका हम कम-से-कम विचार में उन प्रसंगों से अंतर कर सकते हैं जिनमें वे लागू नहीं होती । परंतु तर्कशास्त्र के नियम एक और ही प्रकार की चीजें हैं : वे सत्य हैं और अनिवार्यतः सत्य हैं क्योंकि वे अनिवार्यतः हर चीज पर लागू होते हैं ; इसलिए उनका कोई संगतिपूर्ण निषेध नहीं होता—ऐसा विकल्प नहीं होता जिसे संगति बनाए रखते हुए सोचा जा सके ।

इ० : और मेरा मत यह है कि किसी विकल्प के न होने का कारण है “नहीं” के बारे में हमारे द्वारा एक ऐसी रूढ़ि का रचा जाना जो अपनी रचना से ही ऐसे प्रत्येक विकल्प का बहिष्कार कर देती है । रूढ़ियों के वैकल्पिक तंत्र होने हैं, परंतु जब आपके पास एक ऐसी रूढ़ि हो जैसी निषेधक पद के प्रयोग के बारे में हमारी रूढ़ि है, केवल तभी “अ और अ-नहीं दोनों नहीं” का कोई विकल्प नहीं होगा । यह प्रतिज्ञप्ति अनिवार्य रूप से सत्य केवल इसलिए है कि हम पहले ही एक रूढ़ि को अपना चुके हैं ।

त० : आपका मतलब है कि वास्तविक जगत् के एक पहले से वर्तमान सत्य के कारण ।

इ० : नहीं, मेरा मतलब यह नहीं है । परंतु लगता है कि यहाँ गत्यवरोध आ गया है । अब मैं एक ओर तर्क प्रस्तुत करता हूँ । हम यहाँ तक केवल अरस्तू के द्वारा सूत्रबद्ध किए हुए विचार के तीन नियमों की ही बात करते रहे । परंतु उपपत्तियों में पहुँचने के लिए ये नियम पर्याप्त नहीं हैं । हमें अग्यों की भी जरूरत होती है ; और इनमें कुछ नियम ऐसे होने चाहिए जिनकी महत्ता से हम सुरक्षापूर्वक एक सत्य प्रतिज्ञप्ति (या सत्य प्रतिज्ञप्तियों के एक

समुच्चय) से एक और सत्य प्रतिज्ञप्ति में पहुँच सकें—अर्थात् वे अनुमान निकाल सकें। “सुरक्षापूर्वक” से हमारा मतलब है एक असत्य प्रतिज्ञप्ति के अनुमान के रूप में निकाले जाने की तार्किक संभावना के बिना। ऐसे कुछ नियम ये हैं।

“प और फ” से हम “प” का अनुमान कर सकते हैं।

“यदि प तो फ” और “प” से हम “फ” का अनुमान कर सकते हैं।

“यदि प तो फ” और “यदि फ तो व” से हम “यदि प तो व” का अनुमान कर सकते हैं।

अनुमान के नियमों के बिना हम उपपत्ति की ओर एक कदम भी आगे नहीं बढ़ सकते। ये नियम न सत्य हैं और न असत्य। ये किसी प्रक्रिया को करने के लिए सिफारिशों या सुझावों की तरह अधिक हैं। ऐसे नियम व्यावहारिक उपाय होते हैं जिनका उचित होना या न होना इस बात पर निर्भर होता है कि वे कुछ प्रयोजनों की पूर्ति में सहायक हैं या नहीं। वे उपयोगी या अनुपयोगी, सहायक या असहायक, सरल या जटिल हो सकते हैं, परन्तु वे न सत्य होते हैं और न असत्य। तर्कशास्त्र के नियम इसके अपवाद नहीं हैं। उनका औचित्य उनके उपयोगी होने से है और उनकी उपयोगिता यह है कि वे सत्य प्रतिज्ञप्तियों (आचारिकाओं) से अन्य ऐसी सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ (निष्कर्ष) प्राप्त करने में हमारी सहायता करने हैं जिनकी सत्यता की ओर अधिक जाँच-पड़ताल की ज़रूरत नहीं होती, क्योंकि नियम बनाए ही उनकी सत्यता को पक्का करने के लिए गये हैं।

परन्तु तर्कशास्त्र में यह एक साधारण बात है कि हमें इस बात में चुनाव की काफी अधिक छूट रहती है कि उसके सिद्धांतों में से किन्हे हम अनुमान के नियम बनाना चाहते हैं। हमारे चुनाव से तर्कशास्त्र में कोई अंतर नहीं आता। दूसरे शब्दों में, तर्कशास्त्र के किसी भी सिद्धांत को, यहाँ तक कि विचार के जो हमारे सिद्धांत हैं उनमें से किसी को भी, अनुमान का एक नियम बनाया जा सकता है। इस प्रकार यह आसानी से दिखाया जा सकता है कि उक्त तीन नियमों में से किसी भी एक को अनुमान के निम्नलिखित नियम के रूप में व्यक्त किया जा सकता है “‘प’ से हम ‘प’ का अनुमान कर सकते हैं।” हमारे अनुमान के नियम हमें कुछ सत्य प्रतिज्ञप्तियों से कुछ अन्य सत्य प्रतिज्ञप्तियों में ले जाने के लिए आवश्यक होते हैं, और इसके लिए उनकी सामर्थ्य की—अर्थात्

उनकी वैधता की, निश्चायक रूप से जाँच की जा सकती है। यदि इस रूप में वे वैध हैं तो उन्हें स्वीकार किया जाता है; यदि नहीं तो तर्कशास्त्र से उन्हें बाहर कर दिया जाता है। इसका आधार यह होता है कि उनकी मदद से हम अनुमान करने में समर्थ हो सकें। और यदि इसका मतलब अतः, “हमें समझ में आ सकनेवाली बातें करने में समर्थ बनाना” हो तो यह भी एक ऐसा उद्देश्य है जिसपर हमारी अनुमान-प्रक्रिया का तथा वह जिन नियमों का अनुसरण करती है उनका औचित्य आधारित है। संक्षेप में, औचित्य का अंतिम आधार व्यावहारिक है।

त० : यदि आप सत्य की प्राप्ति के प्रयत्न को “व्यावहारिक” कहते हो, तो मैं मानता हूँ कि उद्देश्य व्यावहारिक है। (जब हम किसी प्रक्रिया को या औचित्य को व्यावहारिक कहते हैं तब अर्थ प्रायः यह नहीं होता।) अनुमान के नियमों की इस प्रकार रचना करना कि हम सत्य प्रतिज्ञप्तियों से अन्य सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ प्राप्त कर सकें, निश्चय ही सत्यता की प्राप्ति के लिए होना है। है न? और सत्यता को मैं आधारभूत चीज मानता हूँ। उपयोगिता सत्यता का एक परिणाम मात्र है। मेरा मत यह है कि तर्कशास्त्र के सिद्धांत बहुत ही सामान्य सत्य होते हैं। जैसा कि आप कहते हैं, उन्हें भी अनुमान के नियमों के रूप में रखा जा सकता है, और ऐसे नियमों के रूप में वे सत्य या असत्य नहीं हैं बल्कि उपयोगी हैं—इस तरह कि वे सत्य प्रतिज्ञप्तियों से अन्य सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ प्राप्त करने में सहायक होते हैं। परंतु यद्यपि उन्हें अनुमान के नियमों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है, तथापि मैं आपको याद दिलाना चाहूँगा कि कोई भी अनुमान का नियम कुछ सामान्य सत्यों को पहले से मानकर चलता है जिन्हें अरस्तू ने “विचार के नियम” कहा था। अ अ है—उदाहरणार्थ, एक अनुमान-नियम एक अनुमान-नियम है न कि कुछ और। अ और अ-नहीं दोनों नहीं—उदाहरणार्थ, एक प्रतिज्ञप्ति सत्य और अ-सत्य दोनों नहीं हो सकती। यदि ये सामान्य सिद्धांत सही न हो तो हम अनुमान के नियमों की, असल में किसी भी चीज की, बात ही नहीं कर सकते। वास्तविक जगत् के तथ्य फिर भी भापाई रूढ़ियों के आधार होते हैं।

अध्याय ४

इंद्रियानुभविक ज्ञान

१२ नियम, सिद्धांत और व्याख्या

इंद्रियानुभव से हम भौतिक जगत् के बारे में बहुत-सी बातें सीखते हैं— हम असंख्य भौतिक वस्तुएँ, प्रक्रियाएँ तथा घटनाएँ देखते हैं और प्रकृति की इन चीजों के साथ स्वयं अपने शरीरों की क्रिया-प्रतिक्रिया भी देखते हैं। परंतु यदि हमारा ज्ञान यही पर समाप्त हो जाय तो दुनिया के साथ सफलतापूर्वक व्यवहार करने का हमारे पास कोई साधन नहीं होगा। विज्ञानों से जिस प्रकार का ज्ञान हम प्राप्त करते हैं वह केवल तब शुरू होता है जब हम घटनाओं के क्रम में नियमितताएँ देखते हैं। प्रकृति में अनेक घटनाएँ और प्रक्रियाएँ बार-बार एक ही तरह से होती हैं। लोहा जंग खा जाता है, पर सोना नहीं। मुर्गियाँ अंडे देती हैं, पर कुत्ते नहीं देते। बिजली के चमकने के बाद गर्जन होता है। बिल्लियाँ चूहों को पकड़ती हैं, पर गाएँ नहीं पकड़ती। (बिल्ली या गाय तक की बात करने का मतलब यह है कि हम कुछ नियमितताओं को देख चुके हैं—यानी यह कि कुछ विशेषताएँ नियमित रूप से बार-बार आती हैं या एक साथ चलती हैं।) प्रकृति के अपने दैनिक अनुभव में हम निरंतर जो विविधता देखते हैं उसमें हम नियमितताएँ ढूँढ़ने की कोशिश करते हैं : अनुभव के प्रवाह के मध्य हम व्यवस्था की क्षीण-सी रेखा की तलाश करते हैं।

यदि जितनी रूचि हमारी नियमितताओं में है उतनी अपने अनुभव में अनियमितताओं को खोजने में होती, तो काम कहीं आसान हुआ होता। कुछ पत्थर सख्त होते हैं और कुछ मुलायम। कुछ भारी होते हैं और कुछ हल्के। कुछ बारिशें फायदेमंद होती हैं और कुछ वर्षाद करनेवाली। कुछ लोग लंबे कद के होते हैं और कुछ ठिगने। यदि सभी अनुभव ऐसे होते तो हम न जान पाते कि आगे क्या होनेवाला है : प्रत्येक नई परिस्थिति हमारे सामने इस रूप में आती जैसे कि मानो भूतकाल में कोई परिस्थितियाँ आई ही न हों, और वर्षों के अनुभव से भी हमें इस बात का संकेत न मिलता कि भविष्य में घटनेवाली घटनाओं का क्या रूप होगा। परंतु प्रकृति इस तरह की नहीं है। प्रकृति

में अवश्य ही नियमितताएँ हैं, हालाँकि कभी-कभी उन्हें खोजना कठिन होता है ।

हम इन नियमितताओं की खोज में क्यों दिलचस्पी रखते हैं ? सामान्यतः इसलिए नहीं कि हम उनका चिंतन चिंतन-मात्र के लिए करने में आनंद प्राप्त करते हैं, बल्कि इसलिए कि हम भविष्यवाणी में रुचि रखते हैं । यदि इस बात पर हम भरोसा कर सकें कि जब धूल चक्कर खाती हुई ऊपर आकाश की ओर उठती दिखाई देती है तब बवंडर आनेवाला होता है, तो उसके दिखाई देने पर हम बवंडर के आने से पहले ही कहीं शरण लेकर अपना बचाव कर सकते हैं । यदि जुकाम से पीड़ित लोगों के निकट रहनेवाले स्वयं जुकाम से ग्रस्त हो जाते हैं तो हम मुन्नु को कुछ समय के लिए चुन्नु से, जिसे कि जुकाम है, अलग रखकर जुकाम लगने से बचा सकते हैं । हमें भविष्यवाणी करने के लिए कोई आधार चाहिए ताकि घटनाओं की जो शृंखला प्रकृति हमारे सामने भविष्य में प्रस्तुत करने जा रही है वह अचानक आकर हमें चक्कर में न डाल दे । और प्रायः होता यह है कि जब हम भविष्यवाणी करने में समर्थ होते हैं तब हम घटनाओं के क्रम पर नियंत्रण भी कर सकते हैं । यदि हम पहले एक विश्वसनीय भविष्यवाणी कर सकें तो हम नियंत्रण करने के लिए कम-से-कम एक अच्छी स्थिति तो प्राप्त कर ही लेते हैं । हम ग्रहणों की पक्की भविष्यवाणी कर सकते हैं, परंतु हम उनके होने को नहीं रोक सकते । लेकिन अनेक प्रसंगों में हम भविष्यवाणी के फलस्वरूप घटनाओं पर नियंत्रण कर सकते हैं : यदि हमें पहला से पक्का पता हो जाए कि भारी वर्षा के बाद ब्रदी में बाढ़ आ जाएगी तो हम बाढ़ के रास्ते से हटकर बच सकते हैं, या (यदि बार-बार बाढ़ आती हो तो) हम बांध का निर्माण कर सकते हैं ।

जितनी नियमितताएँ हम पाते हैं उनमें से अधिकतर के हम अनेक अपवाद देखते हैं : वे बिल्कुल अटल हो, ऐसी बात नहीं है । वच्चे जब अन्य ऐसे वच्चों के साथ खेलते हैं जिन्हें पहले से जुकाम हो तब उन्हें भी जुकाम हो जाने का एक नियमितता है, परंतु यह बात नहीं है कि सदैव ऐसा होता हो । मुगिया अंडे देती हैं, साझीन मछलियों के डिब्बे बदापि नहीं, परंतु यह बिल्कुल ही अनिश्चित होता है कि कितने अंडे देती हैं और कितने समय के अंतर से । जोर की आंधी चलने पर पेड़ों के गिरने की संभावना रहती है, परंतु ऐसा हमेशा होता नहीं है : कुछ गिर जाते हैं और कुछ नहीं गिरते । यह कहा जा सकता

है कि वैज्ञानिकों का काम प्रकृति में उसे खोजना है जो सचमुच अपरिवर्तनशील है, जो निरपवाद रूप से नियमित है, ताकि यह कहा जा सके कि “जब भी अमुक-अमुक स्थितियाँ पैदा होती हैं तब सदैव अमुक प्रकार की चीज होती है।” अनेक बार हम समझते हैं कि हमें एक सचमुच का अटल संबंध मिल गया है, पर वह अटल होता नहीं है। शायद हमें इस बात का पक्का यकीन हो गया हो कि पानी २१२° फा० पर खोलता है, क्योंकि हमने कई बार उसे खोलाकर देखा है और सदैव ऐसा पाया है। परंतु यदि हम पहाड़ की चोटी पर ऐसा करके देखें तो हम पाते हैं कि वहाँ इससे थोड़े कम तापांश पर ही पानी खोलने लगता है, जिससे हमारा यह यकीन डिग जाता है कि हमें एक अटल संबंध मिल गया है। फिर भी, हम कुछ और कोशिश करते हैं और देखते हैं कि पानी के खोलने का तापांश न हवा की नमी पर निर्भर होता है, न दिन के समय पर और न किसी अन्य चीज पर, बल्कि आसपास की हवा के दबाव पर निर्भर होता है। इस प्रकार हम यह कह सकते हैं कि “समुद्रतलीय दबाव पर पानी २१२° फा० पर खोलता है।” आखिरकार यहाँ हमें एक असली अटल संबंध मिल ही गया ; और देखिए, यह प्रकृति का एक नियम है जो हमें मिल गया।

विधायी बनाम वर्णनात्मक नियम— “नियम” शब्द द्व्यर्थक है और यदि हम सावधान न रहें तो यह द्व्यर्थकता बहुत ही भ्रामक सिद्ध हो सकती है।

१. दैनिक जीवन में बहुधा “नियम बनाना”, “नियम इस बात का निषेध करता है कि……” इत्यादि संदर्भों में “नियम” शब्द का प्रयोग किया जाता है। इस अर्थ में नियम विधायी होता है। किसी राजा या विधान-परिषद् द्वारा बनाया हुआ कानून इस अर्थ में ही नियम होता है और राज्य पुलिस, न्यायालयों इत्यादि के द्वारा उसका पालन करवाता है। इस अर्थ में नियम प्रतिज्ञाधियाँ नहीं होते, क्योंकि वे असत्य नहीं हो सकते (पर यह बात कि कुछ नियम बनाए गये हैं, सत्य या असत्य है)। वे आदेश-जैसे होते हैं जो कहते हैं “यह करो,” “वह मत करो।” वे यह नहीं कहते कि बात ऐसी है, बल्कि आज्ञा देते हैं जिसका पालन न करने के लिए प्रायः दंड दिया जाता है। परंतु प्रकृति के नियमों की बात करने में “नियम” का यह अर्थ नहीं होता।

२. प्रकृति के नियम वर्णनात्मक होते हैं : वे इस बात का वर्णन करते हैं कि प्रकृति किस तरह काम करती है : वे कुछ करने का आदेश नहीं देते :

केप्लर के ग्रहों की गतियों से सबधित नियम ग्रहों को यह आदेश नहीं देते कि वे अमुक-अमुक कक्षाओं में परिक्रमा करें और यदि नहीं करेंगे तो उन्हें ऐसा-ऐसा दंड मिलेगा। केप्लर के नियम तो यह बताते हैं कि ग्रह वस्तुतः कैसे घूमते हैं। इस अर्थ में नियम विश्व में अस्तित्व रखनेवाली कुछ एकरूपताओं को बताते हैं। कभी-कभी बात को सरल करने के लिए वे केवल यह बताते हैं कि किन्हीं आदर्श स्थितियों में क्या घटित होगा। गैलीलियो का पतत पिंडों का नियम केवल उन वेगों को बताता है जिनसे पिंड शून्य (निर्वात) में गिरते हैं। परंतु ऐसा नियम फिर भी वर्णनात्मक ही होता है : वह हमारे विश्व का (किसी ऐसे विश्व का नहीं जो तर्कतः संभव हो) वर्णन करता है, और आदेश कोई नहीं देता। केवल चेतन प्राणी ही आदेश दे सकते हैं। केवल उनमें ही ऐसी योग्यता होती है। परंतु प्रकृति में एकरूपताएं तब भी होनी जब उनका वर्णन करनेवाले मनुष्यों का अस्तित्व न हुआ होता।

यदि हम इस अंतर को मन में रखें तो अनेक भ्रातियों से बचा जा सकता है। (१) “नियमों का पालन होना चाहिए”। देश के सभी नियमों (कानूनों) का आपको पालन करना चाहिए या नहीं, यह नीतिशास्त्र की एक समस्या है। परंतु प्रकृति का नियम ऐसी चीज नहीं है जिसका आप पालन कर सकें या न कर सकें, क्योंकि वह किसी का दिया हुआ आदेश नहीं है। यदि कोई आपसे कहे कि “गुरुत्वाकर्षण के नियम का पालन करो” तो आप क्या कर सकते हैं? आपकी गतियाँ तथा साथ ही पत्थरों की और विश्व में अस्तित्व रखनेवाले भौतिक द्रव्य के प्रत्येक कण की गतियाँ इस नियम के दृष्टांत हैं। परंतु चूंकि यह नियम केवल यह बताता है कि भौतिक द्रव्य वस्तुतः कैसे व्यवहार करता है, और यह आदेश नहीं दे सकता कि चीजों को व्यवहार कैसे करना चाहिए, इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि आप उसका पालन करते हैं या नहीं करते। विधायी नियम तब भी अस्तित्व रखता है जब उनका कोई भी पालन न करे। (२) “जहाँ नियम होगा वहाँ नियम-निर्माता भी होगा”। यह भी स्पष्ट विधायी नियम पर ही लागू होता है : यदि एक व्यवहार नियत किया गया है तो कोई होना चाहिए जिसके आदेशों से द्वारा वह नियत किया गया है। परंतु यह बात प्रकृति के नियमों पर लागू नहीं होती। क्या किसीने ग्रहों को उनकी कक्षाओं में चलाया है? किसीने

प्रकृति के पूरे घटना-क्रम को नियत किया है, इस विश्वास की चर्चा आगे की जाएगी। अभी यह बता देना काफी है कि “नियम अपने निर्माता की ओर मकेत करना है” विधायी नियम के सदर्थ में तो एक अनिवार्य प्रतिज्ञप्ति है, पर वर्णनात्मक नियम के सदर्थ में ऐसा नहीं है। (३) “नियम खोजे जाते हैं बनाए नहीं जाते।” यह केवल वर्णनात्मक नियमों पर लागू होता है खोज करने से पता चलता है कि प्रकृति कैसे काम करती है, हम नहीं उससे उस तरह काम कराते। परन्तु विधायी नियम (कानून) अधिकारयुक्त पदों पर रहनेवाले मनुष्यों के द्वारा योजनानुसार बनाए और पारित किए जाते हैं। ऐसे नियम केवल मनुष्यों के लिए ही अस्तित्व रखते हैं, परन्तु प्रकृति के नियम—अर्थात् प्रकृति की एकरूपताएँ, सदैव अस्तित्व रखती हैं, उन्हें देखने के लिए मनुष्य चाहे हो या न हो, हालाँकि इन एकरूपताओं को वाक्यों के रूप में रखना मनुष्य का काम है।

प्रकृति के नियम सामान्य इन्द्रियानुभविक कथनों की तुलना में प्रतिज्ञप्तियों के एक छोटे वर्ग में आते हैं। जिस कथन की सत्यता की जाँच दुनिया के प्रेक्षण से की जाती है वह एक इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति है। “कुछ मुर्गियाँ अंडे देती हैं”, “प्रथम महायुद्ध १९१४ से १९१८ तक चला,” “उसे कल निमोनिया हो गया” और “न्यूयार्क नगर में लगभग अस्सी लाख लोग रहते हैं” सब इन्द्रियानुभविक कथन हैं। असल में, दैनिक जीवन में हम जो कथन करते हैं वे अधिकतर इन्द्रियानुभविक कथन होते हैं। पर उनमें से कोई प्रकृति का नियम नहीं होता प्रकृति के नियम एक विशेष प्रकार के इन्द्रियानुभविक कथन होने हैं। चूँकि प्रकृति के नियम इन्द्रियानुभविक विज्ञानों के—भौतिकी, रसायन, खगोल, भूविज्ञान, जीवविज्ञान, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र, और अर्थ-शास्त्र इत्यादि के—आधार ही होते हैं, इसलिए प्रकृति के नियमों की मुख्य परिभाषक विशेषताओं के बारे में बात को स्पष्ट कर देना महत्वपूर्ण है।

‘प्रकृति का नियम’ का अर्थ—तो फिर प्रकृति का नियम क्या है? वे कौन सी शर्तें हैं जिनके पूरी होने पर एक इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति उन प्रतिज्ञप्तियों के विशिष्ट वर्ग का सदस्य बन सकती है जिन्हें हम प्रकृति के नियम कहते हैं?

१. इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति को सत्य और सर्वव्यापी होना चाहिए। किसी प्रतिज्ञप्ति को सर्वव्यापी कहने का मतलब यह है कि वह एक निदिष्ट

प्रकृति के पूरे घटना-क्रम को नियत किया है, इस विश्वास की चर्चा आगे की जाएगी। अभी यह बताना काफी है कि “नियम अपने निर्माता की ओर संकेत करता है” विधायी नियम के संदर्भ में तो एक अनिवार्य प्रतिज्ञाति है, पर वर्णनात्मक नियम के संदर्भ में ऐसा नहीं है। (३) “नियम खोजे जाते हैं, बनाए नहीं जाते।” यह केवल वर्णनात्मक नियमों पर लागू होता है : खोज करने से पता चलता है कि प्रकृति कैसे काम करती है, हम नहीं उससे उस तरह काम कराते। परंतु विधायी नियम (कानून) अधिकारयुक्त पदों पर रहनेवाले मनुष्यों के द्वारा योजनानुसार बनाए और पारित किए जाते हैं। ऐसे नियम केवल मनुष्यों के लिए ही अस्तित्व रखते हैं, परंतु प्रकृति के नियम—अर्थात् प्रकृति की एकरूपताएं, सदैव अस्तित्व रखती हैं—उन्हें देखने के लिए मनुष्य चाहे हों या न हों, हालांकि इन एकरूपताओं को वाक्यों के रूप में रखना मनुष्य का काम है।

प्रकृति के नियम सामान्य इंद्रियानुभविक कथनों की तुलना में प्रतिज्ञातियों के एक छोटे वर्ग में आते हैं। जिस कथन की सत्यता की जाँच दुनिया के प्रेक्षण से की जाती है वह एक इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञाति है। “कुछ मुर्गियाँ अंडे देती हैं”, “प्रथम महायुद्ध १९१४ से १९१८ तक चला”, “उसे कल निमोनिया हो गया” और “न्यूयार्क नगर में लगभग अस्सी लाख लोग रहते हैं” सब इंद्रियानुभविक कथन हैं। असल में, दैनिक जीवन में हम जो कथन करते हैं वे अधिकतर इंद्रियानुभविक कथन होते हैं। पर उनमें से कोई प्रकृति का नियम नहीं होता : प्रकृति के नियम एक विशेष प्रकार के इंद्रियानुभविक कथन होते हैं। चूँकि प्रकृति के नियम इंद्रियानुभविक विज्ञानों के—भौतिकी, रसायन, खगोल, भूविज्ञान, जीवविज्ञान, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र, और अर्थ-शास्त्र इत्यादि के—आधार ही होते हैं, इसलिए प्रकृति के नियमों की मुख्य परिभाषक विशेषताओं के बारे में बात को स्पष्ट कर देना महत्वपूर्ण है।

“प्रकृति का नियम” का अर्थ—तो फिर प्रकृति का नियम क्या है? वे कौन-सी शर्तें हैं जिनके पूरी होने पर एक इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञाति उन प्रतिज्ञातियों के विशिष्ट वर्ग का सदस्य बन सकती है जिन्हें हम प्रकृति के नियम कहते हैं?

१. इंद्रियानुभविक प्रतिज्ञाति को सत्य और सर्वव्यापी होना चाहिए। किसी प्रतिज्ञाति को सर्वव्यापी कहने का मतलब यह है कि वह एक निदिष्ट

वर्ग के सभी सदस्यों पर निरपवाद रूप से लागू होती है। यह कि आक्सीजन के प्रभाव से सब लोहा जंग खा जाता है, एक सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति है, पर "लोहे का यह टुकड़ा जंग खा जाता है", यहाँ तक कि "कुछ लोहा जंग खा जाता है" भी, सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति नहीं है।

अ. केवल एक चीज के बारे में जो प्रतिज्ञप्ति होती है—“शैल का यह टुकड़ा कायांतरित है”—वह प्रकृति के किसी नियम के लिए सामग्री प्रस्तुत कर सकती है पर नियम नहीं है। विज्ञान ऐसी एकव्यापी प्रतिज्ञप्तियों से नहीं बनता। इंद्रियानुभविक विज्ञानों में सबसे अधिक विकसित भौतिकी है और उसकी पुस्तकों में विशेष पिंडों की गतियों का कोई उल्लेख नहीं होता (केवल उदाहरण के रूप में कभी-कभी होता है)। रसायन की पुस्तकों में भी सीसे के इस टुकड़े या क्लोरीन के उस पान के बारे में कुछ नहीं बताया जाता। परंतु मनोविज्ञान (मनश्चिकित्सा-शाखा) की पुस्तकों में अवश्य इस तरह के उल्लेख मिलते हैं, जैसे रोगियों के व्यक्तिगत वृत्तों में। इस क्षेत्र में अभी तक असली नियम बहुत कम खोजे जा सके हैं। अतः मनोविज्ञान को मानवीय व्यवहार के नियमों को खोजने में व्यक्ति-वृत्तों की सहायता पर ही निर्भर रहना पड़ता है। इस दृष्टि से मनोविज्ञान अभी बहुत कुछ प्रागैज्ञानिक अवस्था में ही है जबकि भौतिकी इस अवस्था से तीन शताब्दी पहले ही निकल चुकी थी। पर भौतिकी को एक लाभ यह प्राप्त है कि उसके नियम अधिक सरल हैं—इस अर्थ में नहीं कि उन्हें समझना आसान है, क्योंकि भौतिकी किसी भी अन्य इंद्रियानुभविक विज्ञान की उपेक्षा अधिकतर विद्यार्थियों के लिए अधिक कठिन विषय है बल्कि इस अर्थ में कि भौतिकी के नियम का कथन करने में सबसे कम शर्तें बतानी पड़ती हैं। वस्तुएँ जिस वेग से गिरती हैं उसे बताने में हम अधिकांश जगत् की उपेक्षा कर सकते हैं : वस्तु के रंग की, उसकी गंध और उसके स्वाद की उपेक्षा की जा सकती है, और इस तरह की हजारों बातों की उपेक्षा की जा सकती है, जैसे आसपास का तापमान क्या है, उसे गिरते हुए कितने लोग देख रहे हैं इत्यादि। इसके विपरीत, मानवीय व्यवहार के वर्णन में यह कहना मुश्किल है कि अमुक बात आवश्यक नहीं निकलेगी। ऐसा हो सकता है कि एक तुच्छ-सी घटना आपके वचन में घटी हो, जो न आपको और न किसी और को याद हो, पर जो अब भी आप व्यवहार को प्रभावित कर रही हो और एक निर्दिष्ट उद्दीपन के प्रति आपकी

अनुक्रिया में अंतर पैदा करती हो। मनोविज्ञान में प्रायः अधिक-से-अधिक हम यही कर सकते हैं कि मानवीय व्यवहार की कुछ सामान्य प्रवृत्तियों का कथन कर दें और अनेक अपवादों के लिए गुंजाइश छोड़ दें। मनोविज्ञान में शायद ही कोई नियम हो ; वहाँ नियमों के केवल कामचलाऊ ढाँचे ही होते हैं। मानवीय व्यवहार के बारे में ऐसे नियम शायद ही कोई पाए गए हों जो सत्य हों और निरपवाद भी हों।

“मानवीय प्रकृति के नियमों” के जो स्पष्ट उदाहरण मन में आते हैं वे सब जाँच करने पर विश्लेषी निकलते हैं। “लोग सदैव प्रबलतम अभिप्रेरक से काम करते हैं” मानवीय प्रकृति का एक नियम जैसा लगता है : लोग जो भी काम करते हैं उनमें अत्यधिक विविधता होती है; परंतु जो भी वे करते हैं वह क्या वे अपने प्रबलतम अभिप्रेरक के वश में होकर नहीं करते ? लोग सदैव किसी अभिप्रेरक से ही काम करते हों, ऐसी बात नहीं है। (वे कभी-कभी आदत से भी काम करते हैं)। पर यदि इसकी उपेक्षा कर दी जाए तो भी इस बात से परेगानी होती है कि “प्रबलतम अभिप्रेरक” का इससे भिन्न कोई अर्थ नहीं लगता कि वह वह अभिप्रेरक है जिससे कोई काम करता है। इस प्रकार : आदमी उन अभिप्रेरकों से काम करता है जिनसे वह काम करता है—सत्य है, पर विश्लेषी है। इसी प्रकार, “लोग सदैव वही काम करते हैं जिसे करना वे सबसे अधिक चाहते हैं” या तो संश्लेषी लेकिन असत्य है या सत्य लेकिन विश्लेषी है, जो कि इस बात पर निर्भर करता है कि यह वाक्य किस अर्थ में लिया जा रहा है। एक जाने-पहचाने अर्थ में हम सब वे काम (जैसे कक्षा में आना) करते हैं जिन्हें हम करना नहीं चाहते। हम प्रायः नीरस काम-काज करते हैं, हालाँकि हम उन्हें बिल्कुल नापसंद करते हैं। यदि फिर भी कोई कहे कि हम सदैव वह करते हैं जो हम करना चाहते हैं तो “चाहना” का किसी असाधारण अर्थ में प्रयोग हो रहा है—और इस अर्थ को ढूँढ़ना वास्तव में कठिन नहीं है, क्योंकि हम वस्तुतः क्या करना “चाहते हैं,” यह जानने की एकमात्र कसौटी यह निकलती है कि हम वस्तुतः करते क्या हैं। इस प्रकार यहाँ भी बात वही “हम वह करते हैं जो करते हैं” है, जो कि सत्य तो है पर है विश्लेषी।

तो फिर जो सार्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति नियम बनती है उसे एक इन्द्रियानुभविक सत्य होना चाहिए : उसे विश्लेषी नहीं होना चाहिए। “सब विभुज तीन

“भुजाओं वाले होते हैं” सत्य है, पर एक विश्लेषी कथन होने से यह प्रकृति का नियम नहीं है। “सब सोना पाला होता है” भी तब प्रकृति का नियम नहीं है, जब पीला होने को सोने की एक परिभाषक विशेषता समझा जाता हो, क्योंकि उस दशा में सोना कहलाने के लिए उसे पहले पीला होना होगा, और इस प्रकार कथन विश्लेषी होगा। परंतु यदि सोने की किसी अन्य तरीके से परिभाषा की जाए (जैसे परमाणु-क्रमांक के आधार पर), तो यह प्रकृति का एक नियम होगा कि इस गुणधर्म वाली प्रत्येक चीज पीली भी होती है। यदि “सब अ व है” को प्रकृति का एक नियम होना है तो व का अ से सवध आपातिक होना चाहिए, न कि प्रागनुभविक या अनिवार्य।

ब. किसी वर्ग के कुछ सदस्यों के बारे में कोई सच्ची बात बतानेवाली प्रतिज्ञप्तिर्या तक प्रायः प्रकृति के नियम नहीं मानी जाती, हालांकि कभी कभी उन्हें “सांख्यिकीय नियम” की सम्मानसूचक पदवी दे दी जाती है। यदि जितने अ हैं उनमें से ९० प्रतिशत व हैं तो दोनों के मध्य काफी अधिक नियमितता है, और इसलिए यह बात बतानेवाला कथन भविष्यवाणी का आधार बन सकता है—इस दृष्टि से बेकार बिल्कुल नहीं है। परंतु हमें पूछना पड़ेगा कि यदि ९० प्रतिशत अ व हैं और शेष १० प्रतिशत नहीं हैं, तो ९० प्रतिशत ही व क्यों हैं, अन्य क्यों नहीं हैं ? हम चाहते हैं कि इस सांख्यिकीय एकरूपता के मूल में रहनेवाली एक सार्वभौम प्रकार की कोई एकरूपता पा जाए। जो भी हो, दैनिक जीवन में हमारे सामने ऐसी नियमितताएँ निरंतर आती रहनी हैं जो सार्वभौम नहीं होती। जुकाम से ग्रस्त लोग प्रायः नाक से सूँ-सूँ करते हैं, पर सदा नहीं ; यदि एक आदमी दूसरे की नाक पर मुक्का मारे तो उस दूसरे की नाक से खून आने लगता है, पर सदा नहीं। हमने अभी तक उन निश्चिन परिस्थितियों के बारे में कोई सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति नहीं रची है जिनमें चोट से लोगो की नाक से खून आने लगता है, हालांकि हम यह काफी अच्छी तरह समझते हैं कि यह किन बातों पर निर्भर करता है। यहाँ कुछ नियमितता तो है (मुक्का जितने जोर का पड़ेगा नाक से खून बहने की संभावना उतनी अधिक होगी, इत्यादि), पर दृढ़ सवध नहीं है।

२. इन सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्तियों का रूप हेतुफलात्मक होता है। तर्कशास्त्र और विज्ञान, दोनों में सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्तियों को प्रायः हेतुफलात्मक अर्थ में लिया जाता है—अर्थात् “यदि...तो...” वाले आकार की प्रतिज्ञप्तियों के

रूप में । इस प्रकार “सब लोहा आक्सीजन के प्रभाव से जग खा जाता है” का यह रूपांतर होगा - “यदि कही लोहा है तो आक्सीजन के प्रभाव से वह जग खा जाएगा ।” इस रूप में रखी जाने पर यह प्रतिज्ञप्ति यह नहीं बताती कि कही कोई लोहा है (अस्तित्व का दावा वह नहीं करती), बल्कि केवल यह बताती है कि यदि कही है तो कुछ परिस्थितियों में क्या होगा । “शून्य (निर्वात) में निर्वाध रूप से गिरते हुए सब पिंडों के वेग में १० फुट प्रति सेकंड की दर से त्वरण होता है” यह नहीं बताना कि वास्तव में शून्य में कोई पिंड गिर रहे थे या है । “प्रकाश के वेग के ९९९ प्रतिशत पर जीव उनकी अपेक्षा कही धीमी गति से वृद्ध होते हैं जो इससे कम वेग से भागते हैं” एक ऐसी सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति है जिसे वैज्ञानिक सत्य मानते हैं, पर कोई भी यह नहीं कहेगा कि इस समय कोई जीव इस वेग से भाग रहा है ।

पर नियमों की यह हेतुफलात्मक व्याख्या हमें परेशानी में डाल सकती है । तर्कशास्त्र में “यदि प सत्य है तो फ सत्य है,” यह हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति ‘यह बात नहीं है कि प सत्य हो, पर फ असत्य हो’ के तुल्य होती है । उदाहरणार्थ, “यदि घर्षण होता है तो ताप उत्पन्न होता है” (प्रकृति का एक नियम) का अनुवाद होगा “यह बात नहीं है कि घर्षण होता है, पर ताप उत्पन्न नहीं होता ।” लेकिन ‘सब एकशृंग सफेद होते हैं,’ इस प्रतिज्ञप्ति को लीजिए । इसका अनुवाद होगा “यह बात नहीं है कि एक एकशृंग है जो सफेद नहीं है ।” और चूंकि एकशृंगों का अस्तित्व ही नहीं है, इसलिए यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है । जो सफेद न हो ऐसे एकशृंग नहीं हैं और इसका बहुत ही बढ़िया कारण यह है कि कोई एकशृंग बिल्कुल ही नहीं । इसी कारण “सब एकशृंग हरे होते हैं” भी सत्य होगा, क्योंकि जो हरे न हो ऐसे एकशृंग नहीं हैं । जब प असत्य होता है तब उसका कोई भी फन हो सकता है और इसलिए हम फ के रूप में जो चाहे सो रख सकते हैं ।

निश्चय ही, “सब एकशृंग सफेद होते हैं” कदापि प्रकृति का नियम नहीं माना जाएगा । फिर भी यह एक सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति है जिसे हेतुफलात्मक रूप दिया गया है । ऐसा क्यों है कि एकशृंगों के बारे में इस प्रतिज्ञप्ति को एक नियम नहीं माना जाता, जबकि घर्षण के बारे में और लगभग प्रकाश के वेग से भागनेवाले जीवों के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं उन्हें नियम माना जाता है ? अंतर यह है कि इन नियमों के सत्य होने का प्रमाण अन्य नियमों से प्राप्त

होता है। असल में प्रकाश के वेग के उत्तरोत्तर निकट पहुँचने के साथ जरण-क्रिया के मद होते जाने के बारे में जो प्रतिज्ञप्ति है वह उन काल-संबंधी नियमों का तार्किक परिणाम है (उनसे निगमित होता है) जो आइन्स्टाइन के आपेक्षिकता-सिद्धांत से निश्चित होते हैं, जबकि एकशृंगोवाली प्रतिज्ञप्ति किन्हीं भी नियमों के साथ नहीं जुड़ी हुई है।

परन्तु प्रकृति का नियम बनने के लिए यह विशेषता भी पर्याप्त नहीं है।

३. अनेक ऐसी सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जो सत्य हैं और जिनका आकार भी हेतुफलात्मक है, पर जो फिर भी प्रकृति के नियम नहीं मानी जाती। मान लीजिए कि मैं कहता हूँ, “इस कुत्ताघर में सब कुत्ते काले हैं” और यह कथन सत्य भी है। पर फिर भी यह प्रकृति का नियम बनने के योग्य नहीं है। यह दिक् और काल के एक छोटे-से भाग में ही सीमित है—केवल इस कुत्ताघर में ही। यदि इसके क्षेत्र का विस्तार भी कर दिया जाए (“अपने कुत्ताघरों में मैंने जितने भी कुत्ते कभी रखे हैं वे सब काले हैं”) तो भी यह सब कुत्तों के, या एक नस्ल के सब कुत्तों तक के, बारे में कुछ नहीं बताती। परन्तु यदि मैं कहूँ कि सब कौए काले होते हैं, तो मतलब सभी कौओं से है—जहाँ भी वे हों और जब भी वे हों या हुए हों या होंगे, वे काले हैं, थे और होंगे। (कालापन यहाँ कौओं की परिभाषक विशेषता नहीं माना जा रहा है, अन्यथा प्रतिज्ञप्ति बिस्लेपी हो जाएगी।) यह नियम “विवृत” है : दिक् और काल में इसकी पहुँच अनंत है। इसका अर्थ यह नहीं है कि कौओं की संख्या अनंत है—और न यह कि कौओं का अस्तित्व है। इसका अर्थ केवल यह है कि कौआ एक विवृत (खुला) वर्ग है और काल तथा दिक् के कोई बंधन इस नियम के क्षेत्र को सीमित नहीं करते। कोई ऐसा समय या स्थान नहीं है जिसमें यह नियम सत्य न हो : इस प्रतिज्ञप्ति के लागू होने में काल और स्थान का विचार अनावश्यक है। इसके विपरीत, मेरे कुत्ताघर के कुत्तों के बारे में जो प्रतिज्ञप्ति है उसके नियम के रूप में अस्वीकृत होने के कारण ये हैं : (१) यद्यपि आकार में यह सर्वव्यापी है, तथापि इसकी सर्वव्यापिता एक विशेष स्थान और काल तक ही सीमित है ; (२) जितनी चीजें इस प्रतिज्ञप्ति में शामिल हैं उनकी संख्या न केवल सीमित है, अपितु उनके सीमित होने का अनुमान स्वयं इस प्रतिज्ञप्ति के पदों से ही हो जाता है ; पर ग्रहों की गतियों से सम्बंधित केप्लर के नियमों में यह बात नहीं है : यद्यपि ग्रहों की संख्या सीमित है तथापि

केप्लर के नियम से इसका अनुमान नहीं होता ; तथा (३) इस प्रतिज्ञप्ति का प्रमाण वह पूरा ही क्षेत्र है जिसमें यह लागू होती है—यह प्रतिज्ञप्ति उसकी जो प्रेक्षण से मालूम हुआ है, एक सकलित सूचना मान है ।

चूँकि प्रकृति के नियम सभी स्थानों और सभी कालों में लागू होते हैं, इसलिए भविष्य उनकी परिधि में आ जाता है । नियमों की एक यही विशेषता शायद सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि इसा कारण वे भविष्यवाणी के आधार बनाए जाते हैं । यदि प्रतिज्ञप्ति केवल इतनी ही बात कहे कि “अब तक सब कौए काले पाए गए” तो कोई कह सकता है, “तो क्या हुआ ?”—इससे हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि भविष्य में क्या होने जा रहा है । परंतु यदि यह कहा जाए कि सब अ, चाहे वे कहीं हों और कभी हों, व हैं, तो हम इस और इस प्रतिज्ञप्ति को मिलाकर कि यह एक अ है, यह निमित्त कर सकते हैं कि यह एक व भी होगा । (इसको लेकर कुछ समस्याएँ खड़ी होती हैं जिन पर हम अगले परिच्छेद में, जो आगमन की समस्या पर है, विचार करेंगे) ।

४. परंतु हो सकता है कि इन सब बातों के पूरी होने पर भी प्रतिज्ञप्ति को प्रकृति के नियमों के वर्ग में न रखा जाए । “सब कौए काले होते हैं” काल, स्थान और इसके क्षेत्र में आनेवाले व्यष्टियों की संख्या की दृष्टि से बधन-मुक्त है । फिर भी, इसे सामान्यतः नियम नहीं माना जाएगा, क्योंकि इसके पक्ष में साक्ष्य केवल प्रत्यक्ष रूप में ही है, और किसी प्रतिज्ञप्ति को नियम का दर्जा प्रायः तब तक प्राप्त नहीं होता जब तक उसके पक्ष में परोक्ष रूप में कोई साक्ष्य न हो । इस बात की कुछ व्याख्या करनी होगी ।

किसी भी विज्ञान के नियम एक-दूसरे से अलग रखकर नहीं देखे जाते । वे मिलकर नियमों के एक विशाल तंत्र का निर्माण करते हैं, जिसमें प्रत्येक नियम दूसरों के साथ अपनी जगह ठीक बैठा होता है और प्रत्येक अन्य के बल को बढ़ाता है । जिन नियमों को छोड़ने के लिए वैज्ञानिक सबसे अधिक अनिच्छुक होते हैं वे वे होते हैं जो नियमों के एक तंत्र के इस प्रकार आवश्यक अंग बन गए होते हैं कि उसमें से एक को छोड़ने से उस तंत्र के अन्य नियमों की एक बड़ी संख्या को छोड़ना पड़ेगा या उनमें फेर-बदल करना पड़ेगा । इस प्रकार, एक नियम का प्रत्यक्ष रूप से समर्थन करनेवाला प्रक्षण परोक्षरूप से अन्य नियमों के एक समूह को पुष्ट करता है, क्योंकि नियमों का एक तंत्र

के अंदर परस्पर सबध होता है । (यहां फिर भौतिकी के बारे में कहना पड़ेगा कि वह सबसे अधिक तत्रबद्ध विज्ञान है । वर्तमान शताब्दी से पहले जीवविज्ञान बहुत अधिक तत्रबद्ध नहीं था : तब वह अधिकांश में एक वर्गीकारी विज्ञान ही था । वह जीवों की विभिन्न जातियों के गुणधर्मों की जानकारी ही इकट्ठी करता था, पर उनके पारस्परिक सबधों का निश्चय नहीं करता था । वह बहुत-कुछ उस अवस्था में था जो परमाणु-सिद्धांत के उदय से पहले रसायन की थी । सिद्धांत के बारे में अधिक हम बहुत जल्दी बताएंगे ।)

“सब कोए मर्त्य हैं” के समर्थन में परोक्ष रूप से काफी अधिक साक्ष्य है : देहधारियों का सामान्य रूप से मर्त्य होना, ऊतक का जीवरासायनिक ह्रास होना, स्व-ऐलर्जेनिक अनुक्रिया में वृद्धि होना, इत्यादि । परंतु “सब कोए काले होते हैं” किन्हीं भी अन्य महत्त्व की कम या अधिक व्यापक नियमितताओं से सबधित प्रतीत नहीं होता । एक कोए के काला न निकलने से हमें ज्ञात कोई भी अन्य नियम नहीं बदलेगा । परंतु यदि एक कोआ अमर हो जाए (या एक हजार वर्ष की आयु का भी हो जाए) तो इससे वैज्ञानिकों को बहुत अधिक आश्चर्य होगा, क्योंकि तब हमें उन अनेक अन्य नियमों पर पुनर्विचार करना पड़ेगा जिनके साथ यह जुड़ा हुआ है (ऊतक के ह्रास इत्यादि से सबधित नियमों पर) । तो फिर, किसी प्रतिज्ञप्ति को नियम कहना है या नहीं, यह काफी बड़ी सीमा तक इस बात पर निर्भर करता है कि वह नियमों के एक बड़े तंत्र में कितनी गहरी बँधी हुई है । यदि प्रतिज्ञप्ति सत्य और सर्वव्यापी है पर परोक्ष रूप में उसकी पुष्टि करनेवाला कोई साक्ष्य नहीं है तो विज्ञान में उसकी मौलिकता कम होगी : उसे शेष तंत्र पर कोई प्रभाव डाले बिना आसानी से छोड़ा जा सकेगा । परंतु “सब धातुएँ सुचालक होती हैं” (परमाणुमय संरचना के) अन्य नियमों के साथ इतने मौलिक रूप से जुड़ा हुआ है कि इसका प्रतिदृष्टांत मिलने से दूरव्यापी परिणाम पैदा होंगे ।

५. यह सब कह चुकने के बावजूद अनेक प्रतिज्ञप्तियाँ ऐसी होती हैं कि इन सब धातों के पूरी होने पर भी उन्हें नियम का पद नहीं दिया जाता । अंतर प्रतिज्ञप्ति की सामान्यता की मात्रा का प्रतीत होता है । “सब धातुएँ ताप की सुचालक होती हैं” और “चाँदी ताप की सुचालक है” दोनों ही सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्तियाँ हैं, क्योंकि दोनों निर्दिष्ट वर्ग के सभी सदस्यों पर लागू होती हैं । परंतु पहली दूसरी की अपेक्षा अधिक सामान्य है, क्योंकि उसका

क्षेत्र अधिक विस्तृत है। जो सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्तियां अधिक मात्रा में सामान्य होती हैं उनके नियमों के रूप में स्वीकृत होने की अधिक संभावना होती है। इस प्रकार धातुओं के बारे में बतानेवाली प्रतिज्ञप्ति नियम मानी जाती है पर चांदी के बारे में जो कथन है वह नहीं। "सब दुर्लभ मृदाधातुओं का गलनांक हेलोजेनो की अपेक्षा ऊंचा होता है" एक नियम माना जाएगा, परंतु कोई यह कहते नहीं सुना जाएगा कि टंग्स्टेन के 3390° सें० पर गलन की बात एक तथ्य मात्र नहीं है बल्कि एक नियम भी है।

कभी-कभी इन शर्तों में से एक दूसरी के विरुद्ध पड़ती है और परिणाम अनिश्चित होता है। आइंसटाइन निर्वात में प्रकाश के वेग की स्थिरता को प्रकृति का एक नियम कहता है और इसकी कम सामान्यता के बावजूद भौतिकीय नियमों के तंत्र में इसके मौलिक होने के कारण इसे एक नियम माना गया है। दूसरी ओर, यद्यपि इलेक्ट्रॉन का द्रव्यमान भौतिकी का एक प्रारम्भिक तथ्य है, तथापि उसकी सही-सही मात्रा वैज्ञानिक सिद्धांत के मुख्य ढाँचे से अधिकांश में स्वतंत्र बनी रहती है, और इसलिए उसे नियम का पद नहीं प्राप्त होता।

नियम बनाम सिद्धांत— प्रकृति के अंदर प्रेक्षण से कुछ अपरिवर्तनशील संबंध मालूम कर लेने के बाद जल्दी ही उनकी व्याख्या के लिए सिद्धांतों का निर्माण करना होता है। सिद्धांत और नियम का अंतर कुछ अस्पष्ट है, पर है बहुत ही महत्वपूर्ण : सामान्यतः हम सिद्धांतों की रचना करते हैं पर प्रकृति के नियमों को हम खोजते हैं। वैज्ञानिक सिद्धांत में सदैव कोई ऐसा शब्द शामिल रहता है जो किसी ऐसी चीज का बोधक नहीं होता जिसका हमें सीधे प्रत्यक्ष हो सके। यदि हम किसी चीज का केवल दूरदर्शक या सूक्ष्मदर्शक से ही प्रेक्षण कर सकते हों, तो फिर भी यही कहा जाएगा कि वह प्रेक्षणगम्य है। परंतु यदि किन्हीं भी परिस्थितियों में हम एक चीज का प्रेक्षण न कर सकें, तो वह एक सैद्धांतिक वस्तु है ; और जब ऐसी वस्तु का बोधक शब्द किसी कथन का भाग होता है तब उस कथन को सिद्धांत कहते हैं। इस प्रकार यह प्रतिज्ञप्ति कि प्रोटोन और इलेक्ट्रॉन होते हैं, एक सिद्धांत है। ये चीजें प्रेक्षणगम्य नहीं हैं, हालांकि हम बहुत-सी ऐसी बातों का प्रेक्षण अवश्य करते हैं जो उनके प्रभाव मानी जाती हैं। प्रोटोनो और इलेक्ट्रॉनो के बारे में (तथा साथ ही उनसे उत्पन्न न्यूट्रोनो और न्यूट्रिनोओ के बारे में) जो कथन होते हैं वे सिद्धांत हैं,

नियम नहीं। "भौतिक द्रव्य के अंतिम घटको" में यह जो विश्वास है वह शायद इन्द्रियानुभविक विज्ञानों में पाया जानेवाला सबसे अधिक व्यापक और सर्वांगपूर्ण सिद्धात है।

ऐसा सिद्धात आया कैसे ? इसका प्रारम्भ पुराने जमाने में कुछ ऐसी बातों को देखने से हुआ जो सुविदित थीं। अति प्राचीन काल से ही कुछ बातें ऐसी देखी जाती रही जिनकी किसी अदृश्य चीज के द्वारा व्याख्या आवश्यक समझी गई। पत्थर की सीढ़ियाँ थोड़ी-थोड़ी करके घिसती जाती हैं। प्रतिवर्ष वे अधिकाधिक घिसती चली जाती हैं। एक गिलास पानी में दो-चार बूँद बेरी के रस की डाल देने से एक ही क्षण में पूरा पानी लाल हो जाता है। अथवा उसमें थोड़ी चीनी डाल दीजिए और तुरन्त पूरा द्रव मीठा हो जाता है। ये और असंख्य अन्य घटनाएँ तब तक कैसे समझ में आ सकती हैं जब तक बहुत ही सूक्ष्म कणों का, जो खाली आँखों को न दिखाई दे सकते हों, अस्तित्व न माना जाए ? पत्थर की सीढ़ियाँ ऐसे ही कणों से बनी होती हैं जो धीरे धीरे एक-एक करके टूट फूटकर निकलते जाते हैं और वर्षों की टूट-फूट के बाद अंत में इससे सीढ़ियों में आनेवाला अंतर भी हमें दिखाई देने लगता है। बेरी का रस बहुत छोटे कणों से बना होता है जो पूरे पानी में फैलकर उसे लाल कर देते हैं। यही बात चीनी में भी है जो पानी में घुल जाती है और पूरे द्रव के स्वाद को मीठा कर देती है। इसके अलावा, जो चीजें हम देखते हैं उन्हें किसी पदार्थ से बना होना चाहिए। मैं खड़िया के इस टुकड़े के दो टुकड़े कर सकता हूँ और एक को उँगली पर रगड़ सकता हूँ, जिसके फलस्वरूप उसके अंश मेरी उँगली को सफेद कर देंगे। परन्तु ये अंश भी (इस तरह तर्क चला) और छोटे अंशों से बने हुए हैं, और ये छोटे और भी छोटे अंशों से बने हुए हैं। पर इस प्रक्रम के अंत में ऐसे कण आ जाएँगे जिनका विभाजन नहीं हो सकता और यही भौतिक द्रव्य के अंतिम घटक, परमाणु, हैं। जितनी चीजें हम देखते और छूते हैं वे इन्हीं अति सूक्ष्म कणों से निर्मित हैं जिन्हें और सूक्ष्म कणों में नहीं तोड़ा जा सकता। इन्हें हम अपनी आँखों से नहीं देख सकते ; परन्तु यदि हम इनके अस्तित्व को मान लें तो विभिन्न चीजों की जो विशाल संख्या हम देखते हैं उनकी हम व्याख्या कर सकते हैं।

यह डेमोक्रीटस (जन्म ४६० ई० पू० के आसपास) और ल्यूक्रीशियस (९६-५५ ई० पू०) का तर्क था। इनका परमाणु सिद्धात पुराने ढर्रे का था

पर उसमें शामिल सारभूत बात आधुनिक सिद्धांतों से भिन्न नहीं थी। उसमें भी दृश्य की व्याख्या के लिए अदृश्य की सहायता ली गई थी। आज के परिष्कृत परमाणु सिद्धांतों ने असंख्य ऐसी बातों की भी व्याख्या कर दी है जिनकी प्राचीन लोगो ने कल्पना भी नहीं की थी। क्यों तत्त्व अ तत्त्व ब और स से संयुक्त हो जाता है पर द और घ से नहीं होता (और कुछ तत्त्व किन्हीं भी तत्त्वों से संयुक्त नहीं होते), कुछ तत्त्वों और यौगिकों के वे गुणधर्म क्यों हैं जो उनमें हैं, वे क्यों एक खास तापमान पर भाप बन जाते या जल जाते हैं, एक खास तापमान पर क्यों जम जाते हैं इत्यादि। आधुनिक रसायन के लगभग सभी तथ्यों की परमाणु-सिद्धांत से व्याख्या कर दी गई है। पर है यह सिद्धांत, न कि प्रेक्षित तथ्य। (कुछ जटिल अणुओं को अब इलेक्ट्रॉन-सूक्ष्मदर्शी से देख लिया गया है, और इस प्रकार अब वे सिद्धांत की बात नहीं रहे। परंतु परमाणु और इलेक्ट्रॉन तथा अन्य इनसे भी सूक्ष्म “कण” जिनका अध्ययन भौतिकी में होता है, अदृश्य बने हुए हैं।)

क्या ये सूक्ष्म “कण” अस्तित्व रखते हैं ? क्या ये लघु गोलियों की तरह के कण हैं या इन्हें कुछ और कहा जाए ? ऐसा शायद ही कोई भौतिकविज्ञानी होगा जो इन चीजों के अस्तित्व से इन्कार करे तथा यह न माने कि कुछ प्रेक्षित तथ्यों की व्याख्या केवल इनके अस्तित्व को स्वीकार करने से ही होती है। कभी कभी यह कहा गया है कि इनका वास्तव में अस्तित्व नहीं है बल्कि ये “सुविधानक कल्पनाएँ” मात्र हैं जिनके द्वारा हम विविध घटनाओं की एक बड़ी संख्या की व्याख्या करते हैं। परंतु यदि ये सुविधाजनक कल्पनाएँ मान हैं तो ऐसा क्यों है कि घटनाओं को जिस विशाल संख्या की ये व्याख्या करते हैं वे नियमित रूप से उसी तरह होती हैं ? तब क्या यह एक बहुत बड़ा संयोग मान नहीं होगा यदि वे परमाणु और इलेक्ट्रॉन वास्तव में हो ही नहीं जिनमें वे व्याख्याकारी गुणधर्म हों जिनका हम उनमें आरोप करते हैं ? यदि अत्यधिक सूक्ष्म कणों का अस्तित्व है ही नहीं, तो चीजें क्यों इस तरह से व्यवहार करती हैं जैसे कि मानो वे ऐसे कणों से बनी हों ?

परंतु, कुछ वैज्ञानिक सिद्धांतों में अवश्य ही ऐसे संप्रत्यय शामिल रहते हैं जो सुविधाजनक कल्पनाएँ मात्र होते हैं। फ्रायड्जीय मनोविज्ञान की पहली मान्यता यह है कि अचेतन मानसिक तत्त्वों का इड, अहम् और अत्यहम्, इन तीन विभागोंवाला एक विशाल भंडार है। ये सब सिद्धांत की बातें हैं, क्योंकि

मनुष्य के मन के अंदर निवास करनेवाली ऐसी कोई चीजें प्रेक्षणगम्य नहीं है। फिर भी, इन सप्रत्ययो से एक विस्तृत सिद्धांत का निर्माण करके उसके आधार पर फायडीय मनोविज्ञान मानसिक घटनाओं की एक विशाल सख्या (मानसिक द्वंद्व, त्रिकताप और मनस्ताप, स्वप्न, वाणी की भूलें, भावदशाएँ, अवसाद) की व्याख्या करने की कोशिश करता है। इस मानवीय इच्छाओं का एक विशाल भंडार है, जिनमें से अधिकतर निषिद्ध होती हैं, जिससे उनका दमन कर दिया जाता है और वे चेतन से अचेतन में चली जाती हैं। अत्यहम् निषेधकर्ता या नहीं कहनेवाला होता है, जो इनमें से अनेक इच्छाओं को पूरी होने से रोकता है। अहम् इन दो पक्षों के परस्पर विरोधी दावों का निर्णय करनेवाला है और एक या दूसरे पक्ष को उसके दावे के अनुसार समर्थन प्रदान करता है। मनोविश्लेषण के साहित्य से परिचय होने पर मानवीय व्यवहार की उन व्याख्याओं की विशाल विविधता को देखकर चकित रह जाना पड़ता है जो सप्रत्ययों के इस तन से प्राप्त होती हैं। फिर भी, कोई यह विश्वास नहीं करना कि उसके सिर के अंदर तीन लोग रहते हैं। ऐसा लगता जरूर है कि मानो वे हैं, पर हैं विल्कुल नहीं। यहाँ सिद्धांत एक जटिल कल्पना है, परंतु उसके अंदर व्याख्या करने की अद्भुत शक्ति है (हालाँकि नैसा कि मनश्चिकित्सा के अनेक परस्पर विरोधी सप्रदायों के अस्तित्व से पता चलता है, मानवीय व्यवहार की व्याख्या की कोशिश करनेवाला यह एकमात्र सिद्धांत नहीं है)। इसी प्रकार, जब कोई रसायन में संयोजकता की बात करता है तब जैसे कि मानो परमाणुओं पर छोटे-छोटे हुक लगे हों, जैसे एक हाइड्रोजन पर और दो ऑक्सीजन पर लगे हों, जिससे ऑक्सीजन के एक परमाणु के दो हुक हाइड्रोजन के दो परमाणुओं के एक-एक हुक में फँस जाते हैं और एच_२ओ यानी पानी बन जाता है। पर कोई भी यह विश्वास नहीं करता कि इन परमाणुओं पर वाकई ये छोटे हुक लगे हैं (लेकिन चायद उनमें इनके समान कुछ है जरूर)।

जो भी हो, दोनों ही प्रसंगों में यह याद रखना जरूरी है कि सिद्धांत जिन प्रेक्षित तथ्यों की व्याख्या करता है उनकी अपेक्षा अधिक बातें उसमें शामिल है। सिद्धांत उन तथ्यों का संक्षेप मात्र नहीं होता जिनका पहले प्रेक्षण किया जा चुका है। वह विविध तथ्यों के एक संग्रह की ओर इशारा करने का एक संक्षिप्त तरीका मात्र नहीं होता : उसमें सप्रत्यय होते हैं जिनमें नए

और अब तक अज्ञात तथ्यों का अनुमान किया जा सकता है। यह बात मनो-विश्लेषण के कल्पितार्थों वाले सिद्धांत के बारे में उतनी ही सच है जितनी परमाणुमय संरचना का वस्तुतः अस्तित्व माननेवाले सिद्धांत के बारे में है। जो सिद्धांत प्रेक्षण से पहले से ही ज्ञात तथ्यों का संक्षेप मान है उसमें व्याख्या करने की क्षमता जरा भी नहीं होगी।

हम जो कथन करते हैं उनमें से कुछ "संक्षेप कथन" मात्र होते हैं। जब हम यह कहते हैं कि तार में विजली है तब इस कथन का विविध प्रेक्षण योग्य बातों के एक समूह के बारे में बतानेवाले कथन के रूप में विश्लेषण सही लगता है (हालांकि कुछ लोगों ने इसका प्रतिवाद किया है) : वह तार वोल्टमीटर को प्रभावित करता है, उसे छूने पर धक्का लगता है, उससे चिनगारियाँ निकलती हैं, वह वैटरियों को चलाता है इत्यादि। यह कहना कि तार में विजली है, केवल यह कहना है कि वह ये विभिन्न बातें करता है। परंतु विज्ञान में सिद्धांत इस प्रकार के नहीं होते। सिद्धांत सदैव ऐसा होना चाहिए कि जितने तथ्यों की व्याख्या के लिए वह बनाया गया हो उनसे अधिक तथ्यों की व्याख्या करे। किसी सिद्धांत की वैज्ञानिक क्षमता उन तथ्यों के परिमाण और परास (यह अधिक महत्वपूर्ण है) से सीधा अनुपात रखती है जिनकी वह व्याख्या करता है—उन तथ्यों में से भी विशेष महत्व उनका है जो उस समय ज्ञात नहीं थे जब सिद्धांत बनाया गया था। इस दृष्टि से परमाणु-सिद्धांत और अचेतन-सिद्धांत दोनों ही बहुत ऊँची माना में व्याख्या करने की क्षमता रखते हैं।

प्राक्कल्पना—इस सिलसिले में सिद्धांतों का प्राक्कल्पनाओं से अंतर करना जरूरी है। दैनिक जीवन में इन दो शब्दों का पर्यायों के रूप में प्रयोग किया जाता है, परंतु विज्ञान में इनमें अंतर किया जाता है। सिद्धांत नियमों के समकक्ष होते हैं दोनों ही दुनिया की किसी बात के बारे में सामान्य कथन होते हैं, अंतर केवल इसमें है कि उनके मुख्य शब्द दुनिया की किसी प्रेक्षण-गम्य चीज के बोधक हैं या नहीं। परंतु प्राक्कल्पना कोई सामान्य या सर्वव्यापी प्रतिज्ञप्ति होती ही नहीं। वह एक विशेष या असर्वव्यापी कथन होता है जिसका कुछ नियमों या सिद्धांतों की मदद से किन्हीं घटनाओं की व्याख्या के लिए उपयोग किया जा सकता है। इस प्रकार हम परमाणु-सिद्धांत की बात

कहते हैं, पर सौर-परिवार के उद्भव की व्याख्या के संदर्भ में विभिन्न प्राक्कल्पनाओं की बात करते हैं। अपने जीवन में प्रतिदिन हम प्राक्कल्पनाएँ बनाते हैं। हम सुबह उठते हैं और देखते हैं कि सड़क गीली है ; इसलिए हम यह प्राक्कल्पना बनाते हैं कि रात को वर्षा हुई थी। हम कार को चालू करनेवाला बटन दबाते हैं और किसी खराबी की सूचक गडगडाहट की आवाज होकर बंद हो जाती है ; तब हम यह प्राक्कल्पना बनाते हैं कि बैटरी खत्म हो गई है। हम देवते हैं कि कुत्ता अपने खाने की तश्तरी के चारों ओर घूम रहा है और बेचैनी प्रकट कर रहा है। हम तत्काल यह प्राक्कल्पना बनाते हैं कि वह भूखा है और उसे खाना नहीं मिला है। हम देखते हैं कि जानी दर्द से कराह रहा है और पास ही गोश्त की पूरी प्लेट खाली पड़ी है। हम फौरन यह प्राक्कल्पना बनाते हैं कि उसे अधिक गोश्त खा जाने से पेटदर्द हुआ है। प्राक्कल्पना एक विशेष तथ्य (या कल्पित तथ्य) है जो सत्य होना पर कुछ नियमों या सिद्धांतों की मदद से इस बात की व्याख्या कर देता है कि क्यों एक बात वैसी है जैसी वह है। कोई प्राक्कल्पना असंभाव्य हो सकती है, या अनोखी हो सकती है (जैसी ज्योतिषियों की यह प्राक्कल्पना कि आज का दिन आपके लिए खराब है, क्योंकि ग्रहों का योग अच्छा नहीं है) अथवा इतनी प्रसंभाव्य हो सकती है कि आप उसे निश्चित-जैसी ही मान लें (जैसी यह प्राक्कल्पना कि सड़कें गीली हैं, क्योंकि रात को वर्षा हुई थी)। अधिकांश या कम प्रसंभाव्य होना प्राक्कल्पना का लक्षण नहीं है, बल्कि केवल इस बात का सूचक है कि प्राक्कल्पना स्वीकार-योग्य या सतोपजनक है या नहीं।

इसके अलावा, प्राक्कल्पना का किसी ऐसी बात से संबंध नहीं होना जिसे आप देख चुके हैं : यदि आपने वर्षा को होते हुए देख लिया है तो आप “वर्षा हुई है” को एक प्राक्कल्पना नहीं बल्कि एक देखी हुई बात कहेंगे। परन्तु साधारणतः प्राक्कल्पना किसी प्रेक्षण-योग्य चीज के बारे में होती है—यदि कुत्ते को २४ घंटे से खाना न मिलना, जानी का गोश्त खा जाना—ये सब बातें भले ही देखी नहीं गईं, पर देखी जा सकती थी। परन्तु कुछ प्राक्कल्पनाएँ अवश्य ही ऐसी बातों के बारे में होती हैं जिनका प्रेक्षण नहीं किया जा सकता, जैसे “मेरे अंदर जो विचार आ रहा है वह इसलिए कि ईश्वर मुझे इस काम को न करने की चेतावनी दे रहा है।”

नियम और सिद्धांत तथा साथ ही प्राक्कल्पनाएँ भी विज्ञान में मुख्य रूप से व्याख्या का काम करते हैं ।

व्याख्या

वैज्ञानिक व्याख्या—वैज्ञानिक सिद्धांतों का यह बड़ा लाभ है कि उनमें व्याख्या करने की बहुत अधिक क्षमता होती है । उनके बिना जीवविज्ञान अब भी वर्गीकरण की अवस्था में हुआ होता, आनुवंशिकी में इधर जो प्रगति हुई है वह असंभव हुई होती, और भौतिकी अब भी लगभग वही होती जहाँ तीन शताब्दी पूर्व थी । अब यह स्पष्ट कर देना चाहिए कि वैज्ञानिक व्याख्या क्या होती है । इस विषय का विशेष महत्त्व है, क्योंकि आगे के अध्यायों में हम व्याख्या के सप्रत्यय का उपयोग करेंगे ।

क्यों-प्रश्न—“क्यों” से सामान्यतः व्याख्या पूछी जाती है । परंतु “क्यों ?” एक द्व्यर्थक प्रश्न है : यह हेतु बताने की प्रार्थना हो सकता है या व्याख्या पूछ सकता है । जब आप मुझसे यह पूछते हैं कि मैं एक प्रतिज्ञप्ति के सत्य होने में क्यों विश्वास करता हूँ, तब आप मुझे अपने विश्वास के समर्थन में हेतु का बताने के लिए कह रहे हैं । प के हेतु वे प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जिनके सत्य होने पर प में विश्वास अधिक उचित हो जाता है । हेतु वे प्रतिज्ञप्तियाँ हैं जो अन्य प्रतिज्ञप्तियों के समर्थन में दिए जाते हैं, और यदि वे अच्छे हेतु ह तो वे अवश्य ही प को अधिक प्रसभाव्य बनाते हैं (यही उन्हें अच्छे हेतु कहने का मतलब होता है) । विश्वास करने के लिए यानी किसी बात को सत्य मानने के लिए हेतु दिए जाते हैं । इसके विपरीत, व्याख्या घटनाओं की, प्रक्रमों की, प्रकृति में होनेवाली बातों की होती है । व्याख्या इस बात की दी जाती है कि लोहा जग क्यों खा जाता है, नदियों में बाढ़ क्यों आ जाती है, कार्बन मोनोक्साइड से मृत्यु क्यों हो जाती है इत्यादि । (अन्य सदस्यों में भी व्याख्या होती है : किसी बात को अधिक स्पष्ट करना भी व्याख्या करना है—“कविता के इस अंश की व्याख्या करो”—तथा कहाँ, कब, कैसे, कितना बताकर भी हम व्याख्या करते हैं । घटनाएँ क्यों होती हैं, यह व्याख्या, जो कि वैज्ञानिक व्याख्या का मतलब है, व्याख्या के अनेक प्रकारों में से केवल एक है ।) यदि आदमी तर्कशील है, तो जिस हेतु से वह कोई विश्वास रखता है वह इस बात की भी व्याख्या है कि वह उसे क्यों रखता है : वह उसमें विश्वास करना चाहता है जो सत्य है और इस तरह व्याख्या और हेतु का अभेद हो जाता है । पर

सदैव ऐसा होता नहीं है : कोई आदमी एक उपकारी ईश्वर में विश्वास करता है और इसके लिए वह जो हेतु देता है (इसके समर्थन में वह जो प्रतिज्ञाप्तियाँ देता है) वे ईश्वर के अस्तित्व की साधक अनेक युक्तियाँ हो सकती हैं, जिनकी हम अध्याय ७ में चर्चा करेंगे ; परंतु हो सकता है कि उसके यह विश्वास रखने की व्याख्या उन युक्तियों से कोई सरोकार न रखे—व्याख्या यह हो सकती है कि वह इस हृदयहीन और कठोर दुनिया में कोई पिता का स्थानापन्न या रक्षक चाहता है। अतः हेतु बताना और व्याख्या देना एक ही चीज नहीं है, हालाँकि दोनों को प्रायः इसलिए एक समझ लिया जाता है कि दोनों “क्यों” पूछनेवाले द्व्यर्थक प्रश्न के उत्तर होते हैं, भले ही वे अलग अर्थों में होते हों।

यहाँ हमें “क्यों” का केवल वह अर्थ अभिप्रेत है जिसमें क्यों-प्रश्न व्याख्या चाहते हैं—विशेष रूप से प्रकृति में घटनेवाली बातों की व्याख्या। इस सदर्भ में हम पूछ सकते हैं कि क्यों एक विशिष्ट घटना घटी है (पिछली रात तहखाने में नल क्यों फट गए ? खिडकी क्यों टूट गई ?) या एक अमुक प्रकार की घटना सदैव क्यों उस रूप में होती है (गुम्बारे क्यों ऊपर उठते हैं ? लोहे में जग क्यों लगती है ?)। इन दोनों प्रश्नों में व्याख्या का रूप कुछ भिन्न होता है।

जब हम एक विशेष घटना, जैसे “नल क्यों फटे ?”, इस बात की, व्याख्या पूछते हैं, तब व्याख्या में (१) प्रकृति के कुछ नियम (जैसे यह कि पानी जमने पर फैलता है) तथा (२) कुछ विशेष तथ्य (जैसे यह कि पिछली रात को तहखाने का तापमान हिमांक से नीचे पहुँच गया था) शामिल होते हैं। घटना की व्याख्या के लिए ये दोनों ही हमारे पास होने चाहिए। संबंधित नियमों और तथ्यों की संख्या बड़ी भी हो सकती है : न केवल यह कि जमने पर पानी फैलता है (नियम) बल्कि यह जानना भी जरूरी है कि नलों में पानी भरा था (विशेष तथ्य), फैलते हुए बर्फ की शक्ति नलों के प्रतिरोध की शक्ति से बड़ी थी (विशेष तथ्य) और जब ऐसा होता है तब पात्र टूट जाता है, क्योंकि उसके अंदर की चीज को और स्थान चाहिए (नियम)। विशेष तथ्य सीधे प्रेक्षण से ज्ञात हो सकते हैं या प्रावक्त्युक्त हो सकते हैं : यदि हम तहखाने में हुए होते और हमने थर्मामीटर को देखा होता तथा ठंडक को महसूस किया होता तो कहा जा सकता है कि हमने उस विशेष स्थिति का स्वयं प्रेक्षण किया था ; परंतु यदि हम पूरे समय ऊपर की मजिल में गहरी

नींद में सोते रहे और जब सुबह उठे तब हमने महसूस किया कि ठंडक कितनी अधिक है, तो रात में तहखाने के तापमान का हिमांक से नीचे पहुँच जाना एक प्राक्कल्पना था। अकेली प्राक्कल्पना (तहखाने का तापमान हिमांक से नीचे था) घटना (नलो का फटना) की नियम (जमने पर पानी फैलता है) के बिना व्याख्या नहीं करती, और न नियम अकेला ही घटना की इस विशेष-तथ्य (प्रेक्षित या प्राक्कल्पित) के बिना व्याख्या करता है कि तहखाने का तापमान रात में हिमांक से नीचे चला गया था। इसी प्रकार, छिड़की के टूटने की व्याख्या के लिए एक विशेष तथ्य या स्थिति (किसीने उसपर पत्थर मारा) और एक नियम (शीशे की भंगुरता तथा उससे टकरानेवाली चीज के द्रवमान और वेग के बारे में) का उल्लेख आवश्यक है।

परंतु, कभी-कभी व्याख्या विशेष घटनाओं की नहीं बल्कि स्वयं प्रकृति के नियमों की ही हम करना चाहते हैं। गुब्बारे क्यों ऊपर उठते हैं? लोहा क्यों जग खा जाता है? चीनी पानी में क्यों घुल जाती है? जमने पर पानी क्यों फैलता है? इन नियमों की व्याख्या हम अन्य नियमों और सिद्धांतों से करते हैं। हाइड्रोजन या हीलियम से भरे होने पर गुब्बारे ऊपर की ओर क्यों उठते हैं? क्योंकि हाइड्रोजन और हीलियम हमारे वातावरण के आक्सीजन, नाइट्रोजन इत्यादि के मिश्रण से हल्की होती है (नियम) और जिस गैस का आयतन प्रति मात्रक दूसरी गैस से हल्का होता है वह ऊपर उठ जाती है (नियम)। जमने पर पानी ही क्यों फैलता है जबकि अधिकतर अन्य द्रव नहीं फैलते? पानी के अणु की क्रिस्टलीय संरचना के कारण (सिद्धांत)। लोहे पर जग क्यों लग जाती है? क्योंकि लोहे के अणु हवा की आक्सीजन के साथ संयुक्त हो जाते हैं, और इसके फलस्वरूप एक योगिक, लोहे का आक्साइड, बन जाता है (नियम)। नियमों की व्याख्या में सामान्य रूप से सिद्धांत और नियम दोनों ही शामिल होते हैं। नियमों की व्याख्या में हम निश्चय ही सिद्धांत की मदद के बिना बहुत आगे नहीं बढ़ सकते।

कभी-कभी हम प्रक्रिया को एक में मिला देने हैं—घटनाओं की व्याख्या करते हैं और तब नियमों की व्याख्या करते हैं—और एक नियम के अलावा किसी बात का उल्लेख नहीं करते, जिससे व्याख्या का रूप अस्पष्ट हो जाता है। “यह तार बिजली का चालक क्यों है?” “तोया नदी बिजली का चालक होता है।” परंतु, पूरी व्याख्या यह होगी: “यह तार ताम्र का है (विशेष

तथ्य) और ताँबा विजली का चालक होता है (नियम) ।” तब आगे यह प्रश्न पूछा जाएगा : “ताँबा क्यों विजली का चालक है (जबकि कुछ अन्य चीजें नहीं हैं) ?” और इसका उत्तर देने के लिए हमें विद्युत् तथा धातुओं की क्रिस्टलीय संरचना, दोनों के भौतिकीय सिद्धांत में जाना पड़ेगा ।

व्याख्या चाहे विशेष घटनाओं की हो या नियमों की, नियमों या सिद्धांतों का उल्लेख उसमें सदैव रहेगा ; और नियम या सिद्धांत वह होना चाहिए जिसे हम पहले स्वीकार करते हैं ; अन्यथा हम व्याख्या को स्वीकार नहीं करेंगे । “लाल द्रव पारदर्शी द्रव के साथ मिश्रित क्यों नहीं होता ?” “क्योंकि लाल द्रव रंगीन पानी है और पारदर्शी द्रव पेट्रोल है ।” यहाँ नियम यह शामिल है कि पानी और पेट्रोल मिश्रित नहीं होते और इस व्याख्या का हमें स्वीकार होना इस बात पर निर्भर करता है कि हम इस नियम को स्वीकार करते हैं । यदि उत्तर “क्योंकि वह लाल है” दिया गया होता, तो मैं यह व्याख्या स्वीकार नहीं करूँ, क्योंकि प्रकृति का कोई ऐसा नियम हम नहीं जानते जिसके अनुसार पारदर्शी द्रव लाल द्रवों के साथ मिश्रित न हो ।

कभी-कभी ऐसा होता है कि जिस व्याख्या को हम स्वीकार करते हैं उसमें नियम केवल एक बहुत मोटे अर्थ में ही शामिल होते हैं—एक कामचलाऊ सामान्यीकरण होता है जो अधिकतर सत्य होता है, परन्तु सभी प्रसंगों में सत्य नहीं होता । “मुन्नु को जुकाम क्यों हो गया ?” “वह चुन्नु से खेलता रहा और चुन्नु को जुकाम था ।” यह कोई नियम नहीं है कि जो उनके संपर्क में आते हैं जिन्हें जुकाम हो, वे स्वयं सदैव जुकाम से ग्रस्त हो जाते हैं । परन्तु इसमें कुछ माना में एकलपता रहती है जो इस व्याख्या को स्वीकार करने के लिए पर्याप्त होती है । निश्चय ही हम यह कह सकते हैं कि पप्पू भी चुन्नु से खेलता था और उसे जुकाम नहीं हुआ, और तब हमें ऐसी स्थितियों को दूर करने की कोशिश करनी होगी जिनमें लोगों को हमेशा जुकाम लग जाना है । फिलहाल, हमारा झुकाव इस सामान्यीकरण को उन तथ्यों को व्याख्या मान लेने का होता है । इसी प्रकार, यदि हम पूछें कि “आज रात इतने अधिक सदस्य बैठक से अनुपस्थित क्यों रहे ?” और हमें उत्तर मिले कि “एक अन्य सदस्य बी बी बंठक भी और हमारे अधिकतर सदस्य उससे भी सदस्य हैं”, तो हम इस व्याख्या को स्वीकार कर लेते हैं, हालाँकि यहाँ कोई नियम शामिल नहीं है बल्कि केवल यह अनिवार्य सत्य शामिल है कि लोग एक ही समय में

दो भिन्न स्थानों में नहीं हो सकते और यह सामान्यीकरण शामिल है कि जो लोग अब बैठक से अधिक अब बैठक को चाहते हैं या अब जाने की आवश्यकता को अधिक महसूस करते हैं वे अब बैठक में जाएंगे।

व्याख्या और भविष्यवाणी—किसी घटना या नियम की व्याख्या को यह बताना होता है कि क्यों किसी अन्य घटना के बजाय वही घटना हुई। “जो हर चीज की व्याख्या है वह किसी भी चीज की व्याख्या नहीं है।” मान लीजिए, कोई पूछता है कि पानी जमने पर फैलता क्यों है, और इसका उत्तर यह दिया जाता है कि “ईश्वर की इच्छा से ही सब कुछ होता है और ईश्वर की इच्छा थी कि पानी में यह गुण हो, वस इसीलिए।” कोई भी वैज्ञानिक इस व्याख्या को नहीं मानेगा, और न हम दैनिक जीवन में इसे मानेंगे। वैज्ञानिक अवश्य ही यह मान सकता है कि प्रत्येक घटना ईश्वर की इच्छा से होती है तथा उसमें शामिल नियम भी ईश्वर की इच्छा हैं, पर फिर भी एक वैज्ञानिक की हैसियत से वह यह जानना चाहेगा कि क्यों पानी ही जमने पर फैलता है जबकि अन्य अधिकतर द्रव नहीं फैलते। दूसरे शब्दों में, हम ऐसी व्याख्या चाहेगे जो उस तात्कालिक घटना से बहुत परे चली जाती है जिसकी व्याख्या करनी है—ऐसी व्याख्या जो अन्य घटनाओं या नियमों की भी व्याख्या कर देती है, जिनमें कोई ऐसा भी हो सकता है जिसके अस्तित्व का व्याख्या देते समय विचार भी मन में नहीं आया था। जमने पर पानी का फैलना न केवल नलों के फटने की व्याख्या कर देता है बल्कि किसी ठंडी रात में खिड़की में रखे पानी से भरे घड़े में दरार पड़ जाने की तथा झील और तालाब में तलहटी के बजाय ऊपर बर्फ जम जाने की भी कर देता है। यदि हम जानते हैं कि पानी जमने पर फैल जाता है तो हम जानते हैं कि क्यों ये विभिन्न बातें होती हैं, और क्यों घड़े या नल में पानी के बजाय मिट्टी का तेल भरा होने पर ये बातें नहीं होंगी।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि व्याख्याकारी नियम या सिद्धान्त होने की कसौटी यह है कि उसमें भविष्यवाणी की क्षमता हो, उसके आधार पर हम सही भविष्यवाणियाँ कर सकें। चूँकि नियम जिन घटनाओं की व्याख्या के लिए लाए जाते हैं उनके अलावा बहुत-सी अन्य बातों की भी व्याख्या करते हैं और चूँकि इन अन्य बातों में से अनेक का भविष्य में होना बिल्कुल स्वभाविक होता है, इसलिए ये नियम इनकी भी व्याख्या कर देंगे। यह जानकर कि पानी

जमने पर फैलता है, हम उन स्थितियों की जिनमें पानी के तल भविष्य में फट जाएंगे तथा और भी अनेक बातों की भविष्यवाणी कर सकते हैं। परन्तु कुछ ऐसे नियम भी हमें ज्ञात हैं जो बहुत ही अच्छी तरह से स्थापित होने पर भी भविष्यवाणी की क्षमता से लगभग शून्य हैं। भूविज्ञानी भूकंप करनेवाले नियमों को अच्छी तरह जानते हैं, परन्तु आगे कब और कहाँ भूकंप होगा, यह भविष्यवाणी करने की कोशिशें विशेष रूप से सफल नहीं हुई हैं। इसका कारण यह नहीं है कि नियम ज्ञात नहीं हैं बल्कि यह है कि विशिष्ट तथ्य (प्रारम्भिक स्थितियाँ) ज्ञात नहीं हैं : पृथ्वी की सतह के बहुत नीचे क्या हो रहा है, उसके गर्भ में कहाँ क्या दबाव, चट्टानों के दोष, वजन की असमानता इत्यादि हैं, इस बारे में हम पर्याप्त जानकारी नहीं रखते। नियमों में व्याख्या की क्षमता होती है, परन्तु यदि उनसे हमें कोई भविष्यवाणी करनी है तो विशेष स्थितियों से संबंधित कथनों के साथ उन्हें जोड़ना जरूरी है।

दूसरी ओर, न्यूटन का सार्वत्रिक गुरुत्वाकर्षण का नियम व्याख्या की अनुपम शक्ति रखनेवाला नियम है। यह सेव के जमीन पर गिरने की घटना से लेकर सौर-परिवार तथा सबसे दूर स्थित तारे के ग्रहों की गतियों तक को एक विशाल सामान्यीकरण के अंतर्गत ले आता है। इसके आधार पर (और अन्य नियमों तथा विशेष वस्तुस्थितियों या प्रारम्भिक अवस्थाओं से संबंधित अन्य कथनों के आधार पर भी) हम इस तरह की परस्पर भिन्न बातों की भविष्यवाणी करने में भी समर्थ हैं जैसे सूर्य-ग्रहण तथा आकाशगंगाओं का विकास के क्रम में सर्पिल आकार ग्रहण कर लेना। इसी प्रकार, इलेक्ट्रॉन तथा उनकी तरह की अदृश्य चीजों से संबंधित नियम वैज्ञानिकों के द्वारा क्यों इतने व्यापक रूप से माने जाते हैं, इस बात का कारण यह है कि इनमें भविष्यवाणी की अद्भुत क्षमता है। परमाणुमय संरचना के कुछ नियमों के आधार पर हम पदार्थों के अनेक रासायनिक गुणधर्मों के ज्ञात होने से पहले ही यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि वे क्या होंगे, जैसे घनत्व तथा अन्य पदार्थों से संयुक्त होने की क्षमता।

असंतोषजनक व्याख्याएँ— परन्तु, दैनिक जीवन में प्रायः ऐसी तथाकथित व्याख्याएँ प्रस्तुत की जाती हैं जो व्याख्या कुछ भी नहीं करती। “ये गोलियाँ नोद क्यों लाती हैं?” “उनकी निद्रावह शक्ति के कारण।” यह व्याख्या गुरु में प्रभावोत्पादक लगेंगी, पर शीघ्र ही हम समझ जाते हैं कि “निद्रावह शक्ति”

का अर्थ विल्कुल यही है कि वे लोगो को सुलाने की शक्ति रखती है। यह तथाकथित व्याख्या हमें वह नहीं बताती जो हम जानना चाहते थे : इन गोलियों में वह क्या गुण है जिसकी वजह से लोग सो जाते हैं ? “हाइड्रोजन का आक्सीजन से मिलने पर पानी क्यों बन जाता है ?” “क्योंकि हाइड्रोजन की आक्सीजन से वधुता होती है।” पर क से वधुता केवल क से संयुक्त होने की प्रवृत्ति है, और जो व्याख्या दी गई है वह यह नहीं बताती कि हाइड्रोजन में यह प्रवृत्ति क्यों है : उसने तो प्रश्न को केवल दूसरे शब्दों में दोहरा ही दिया है। “विल्ली अपने बच्चों की रक्षा क्यों करती है ?” “क्योंकि उसका अदर मातृत्व की सहज प्रवृत्ति है।” यह व्याख्या नितांत खोबली नहीं है ; क्योंकि कुछ तो यह नई चीज बताती है, और वह यह कि विल्ली का व्यवहार सीधा हुआ नहीं है। पर, इसके अलावा वह कुछ नहीं बताती। कोई पशु जो कुछ भी करे, हम कह सकते हैं कि उसमें उस प्रकार का व्यवहार करने की सहज प्रवृत्ति है। परंतु, मुख्य प्रश्न अनुत्तरित रह जाता है। विल्ली की शारीरिक रचना के अदर वह क्या विशेषता है जिसके कारण वह मातृत्व का व्यवहार प्रदर्शित करती है ? शायद उसके जीनो और गुणसूत्रों की कोई विशेषता। यह एक बहुत ही कठिन सवाल है, पर यह बात हमें हर हालत में साफ समझ लेनी चाहिए कि सहज प्रवृत्ति कह देने से हमें लगभग कुछ भी जानकारी नहीं होती। हो सकता है कि रोबिन नामक पक्षियों के अदर प्रवास करने की सहज प्रवृत्ति हो—अर्थात् वे जरूर प्रवास करते हो—पर इससे हमें यह मालूम नहीं होता कि रोबिन क्यों प्रवास करते हैं और गौरैया पक्षी क्यों नहीं करते। ऐसी व्याख्याएँ जानकारी देने के बजाय हमें शब्द मात्र देती हैं। “सहज प्रवृत्ति”, “वधुता”, “शक्ति” इत्यादि।

मान लीजिए, आपकी घड़ी खराब हो गई है, और कोई कहता है, “इसमें एक बीना प्रेत है।” यदि हर बार जब घड़ी खराब होती है, ऐसा जीव उसके अंदर देखा जा सके, तो यह प्रकृति के बारे में सचमुच एक दिलचस्प तथ्य होगा। तब शायद हर बार जब रेडियो खराब होता है, इसी छोटे से जीव की शरारत होती है। परंतु चूंकि ऐसा कोई भी जीव किसी के देखने, छूने इत्यादि में नहीं आया है, इसलिए उसके अस्तित्व को व्याख्या के रूप में कैसे लिया जा सकता है ? एक अदृश्य बीने का बीने के न होने में क्या फर्क है ? “अदृश्य बीना” और “कोई बीना नहीं” में से आप किमको चुनेंगे ? क्या चुनने के लिए

कुछ है ? बीने में विश्वास व्याख्या के लिए कोई महत्त्व नहीं रखता । वह सिर्फ एक लेबल प्रतीत होता है जिसे आप अपनी घड़ी की पीठ पर चिपकाना चाहते हैं ताकि उससे आपको घड़ी की दूबदू वही विशेषताएँ याद आ जाएँ ।^१ हर बार जब घड़ी बिगड़ जाती है, आप कह सकते हैं कि "वह बीना प्रेत फिर आ गया" ; परंतु चूंकि वह किसी भी तरह पकड़ा नहीं जा सकता, इसलिए यह यह कहने के एक बढ़िया तरीके के अलावा क्या है कि घड़ी बिगड़ गई है ?

बीना प्रेत दिखाई नहीं दे सकता ; परंतु व्याख्या के लिए उसका कोई मूल्य न होना अकेली इस बात के कारण से नहीं है । इलेक्ट्रॉन भी दिखाई नहीं दे सकते, पर फिर भी वे व्याख्या की उत्कृष्ट शक्ति रखते हैं । इलेक्ट्रॉन में विश्वास से हम अनेक तार्किक परिणाम निकाल सकते हैं, और इन परिणामों (जो कि देखे जा सकते हैं) का पाया जाना इलेक्ट्रॉन-सिद्धांत को मजबूत कर देता है । परंतु प्रेत-सिद्धांत के प्रपंग में यह शर्त पूरी नहीं होती । यदि हम एक प्रेत को मान लेते हैं तो उसके द्वारा हम उस तथ्य के अलावा जिसकी व्याख्या करनी है (घड़ी का बिगड़ जाना), किसी भी बात की व्याख्या नहीं कर सकते । उससे हम कोई अन्य तार्किक परिणाम नहीं निकाल सकते । यह सिद्धांत व्याख्या के रूप में अशक्त है । यह सीधा-सा कथन भी भविष्यवाणी का कुछ आधार बन सकता है कि रेडियो प्लग के निकाल दिए जाने के कारण बोल नहीं रहा है : यदि प्लग को फिर लगा दिया जाए तो रेडियो फिर बोलने लगेगा । पर प्रेत-सिद्धांत के आधार पर इससे अधिक कुछ कहा ही नहीं जा सकता कि घड़ी चल नहीं रही है । उसे फिर चलाने के लिए हम किसी भी जंतु को उसके बाहर नहीं खदेड़ सकते । हम सिर्फ वही कर सकते हैं जो हम प्रेत-सिद्धांत के न होने पर किए होते : यानी घड़ी को खोलकर उसकी मरम्मत का काम । घड़ी का न चलना अवश्य ही हमारे अनुभव में अंतर पैदा करता है, परंतु प्रेत-सिद्धांत इस तथ्य से अधिक कि घड़ी नहीं चल रही है, हमारे अनुभव में कोई अंतर पैदा नहीं करता ।

प्रयोजनमूलक व्याख्याएँ — यहाँ तक प्रयोजनमूलक व्याख्या के बारे में कुछ नहीं कहा गया है, पर फिर भी है यह व्याख्या सबसे पुराने प्रकार की । तूफान

होते हैं, केवल तभी हम ऐसे प्रयोजनों के आधार पर घटनाओं की व्याख्या कर सकते हैं। और, ऐसे नियम वास्तव में कामचलाऊ ही होते हैं, जैसे यह कि लोग साधारणतः वह करते हैं जो वे करना चाहते हैं वशतः वे उसे करने में असमर्थ न हों।

कभी-कभी लोग (खास तौर से दक्खे) व्याख्याओं से तब तक संतुष्ट नहीं होते जब तक उन्हें प्रयोजनपरक उत्तर न दिया जाए। चूंकि इसी प्रकार की व्याख्या से प्रत्येक व्यक्ति अपनी ही चेतना में सबसे अधिक परिचित होता है, इसलिए वह यह मान लिया करता है कि व्याख्या का रूप सदैव यही होना चाहिए। “वह क्यों मर गया?” “सड़क पार करते समय वह कार से टकरा गया और ...”। “नहीं, मेरा मतलब है कि वह क्यों मर गया, यह नहीं कि कैसे मर गया।” यदि घटना का तथा उसमें शामिल नियमों का पूरा व्यापक प्रश्नकर्ता को संतुष्ट नहीं करता तो शायद वह चाहता कोई ऐसी व्याख्या है (शायद उसे स्वयं इसका साफ पता न हो) जो प्रयोजन पर आधारित हो: प्रस्तुत उदाहरण में शायद व्यक्ति की मृत्यु के पीछे वह ईश्वरीय प्रयोजन देखा है। इस तरह की व्याख्याएँ—दैवी प्रयोजन पर आधारित—कभी सही होती भी है या नहीं, इस प्रश्न पर विचार हम यहाँ नहीं कर सकते, पर आगे अध्याय ७ में थोड़ा-सा करेंगे। यहाँ केवल इतना कहा जा सकता है कि यदि दैवी प्रयोजन होते हैं और यह हम जान सकते हैं, तो संबंधित घटनाओं की व्याख्या प्रयोजन के आधार पर हो सकती है, अन्यथा नहीं। यह बात हर दशा में सत्य होगी कि जब भी कोई प्रयोजन होता है तब कोई ऐसी चीज या सत्ता अवश्य होनी चाहिए जिसका वह प्रयोजन हो।

वर्णन बनाम व्याख्या—“विज्ञान हमें केवल यह बताता है कि चीजें कैसे होती हैं; वह यह नहीं बता सकता कि वे क्यों होती हैं।” इस आम धारणा में सार बहुत कम है। विज्ञान हमें बताता है कि क्यों लोहे पर जग लगता है, क्यों गुब्बारे ऊपर की ओर उठते हैं, क्यों नल फट जाते हैं इत्यादि। वह इन घटनाओं की व्याख्या नियमों और सिद्धांतों के आधार पर देता है, और यही विज्ञान में व्याख्या का अर्थ होता है। यदि यह व्याख्या नहीं है तो क्या है? यह ठीक है कि वह यह वर्णन करता है कि चीजें कैसे होती हैं; परन्तु चीजें कैसे होती हैं, यह दिखाने में वह हमें बताता है कि वे क्यों होती हैं: वह घटनाओं की नियमों के अंतर्गत लाता है। यदि कोई कहता है कि विज्ञान

यह व्याख्या नहीं करता कि अमुक घटना क्यों होती है, तो व्याख्या किसे माना जाएगा ? शायद आलोचक के मन में यह बात है कि “क्यों” पूछनेवाले प्रश्न का सदैव प्रयोजन के आधार पर उत्तर नहीं दिया जा सकता और वह इस प्रश्न को प्रयोजनमूलक व्याख्या जानने के लिए पूछ रहा है। उस दशा में, विज्ञान यह नहीं बता सकता कि क्यों हल्की गैसे ऊपर उठती है, पर फिर कोई और चीज भी तो नहीं बता सकती—वास्तव में यदि उसे स्वीकार हो कि प्रयोजन में प्रयोजनवाला विवक्षित है और यहाँ प्रयोजनवाला कोई नहीं है तो वह स्वतोव्याघात का दोषी होगा।

चरम नियम—हम किसी घटना की व्याख्या नियमों के आधार पर कर सकते हैं, और हम प्रायः ऐसे नियम की व्याख्या अन्य नियमों या सिद्धांतों के द्वारा कर सकते हैं। परंतु जल्दी या देर में हमारा ज्ञान समाप्त हो जाता है एक नियम या सिद्धांत की व्याख्या के लिए हमारे पास कोई आधार नहीं बचता।

नलों के फटने की हम इस नियम से व्याख्या करते हैं कि पानी जमने पर फैलता है ; हम मान लेते हैं कि जमने पर पानी के फैलने की व्याख्या हम पानी के अणुओं की संरचना से संबंधित किसी सिद्धांत के द्वारा करते हैं। पानी के अणु की वह संरचना क्यों होती है ? क्या यह किसी अधिक आधारभूत नियम या सिद्धांत का उदाहरण है ? मान लीजिए कि है। तो फिर, उस नियम या सिद्धांत के बारे में क्या कहेंगे—उसकी व्याख्या क्या होगी ? उसकी हम व्याख्या नहीं दे सकते। हम कहेंगे, “बात ही ऐसी है—यह विश्व के बारे में एक अंतिम नियम या सिद्धांत है। हम अन्य बातों की इसके आधार पर व्याख्या दे सकते हैं, परंतु इसकी हम व्याख्या नहीं दे सकते। यह एक ‘कठोर तथ्य’ है कि चीजें ऐसी ही हैं।” जब हम व्याख्याएँ खोजते-खोजते कुछ प्रारंभिक संरचनाओं या प्रक्रमों में पहुँच जाते हैं तब ऐसा लगता है कि ओर आगे जाने में हम असमर्थ हैं। तथ्य यह है कि चीजों की बनावट ही ऐसी है या इस या उस प्रकार के प्रक्रम परिवर्तन को निर्धारित करते हैं और इसी वजह से चीजों के वे गुणधर्म हैं जो उनमें अलग-अलग या संयुक्त रूप में हैं, परंतु हम इसकी व्याख्या नहीं दे सकते कि उनमें वे क्यों हैं। एक और उदाहरण लीजिए : जब एक तरंग-दैर्घ्य वाला प्रकाश मेरी आँख के रेटिना पर पड़ता है तब मैं पीला देखता हूँ ; जब प्रकाश का तरंग-दैर्घ्य इससे कुछ

अधिक होता है तब मैं नारंगी रंग देखता हूँ ; और इसी प्रकार आगे भी । परन्तु इस बात की कोई व्याख्या मैं नहीं दे सकता कि अमुक तरंग-दैर्घ्य वाले प्रकाश के फलस्वरूप मुझे उस विशिष्ट रंग का अनुभव क्यों होता है । उस प्रकाश और आँखों से होनेवाले उस अनुभव का सहसंबंध एक “बठोर तथ्य” मात्र है ।

तो फिर ऐसा लगेगा कि विश्व में कुछ आधारभूत या चरम नियम हैं । प्रकृति में कुछ आधारभूत अचल तथ्य हैं जिनकी किसी अन्य बात से व्याख्या नहीं की जा सकती । परन्तु, हम कदापि निश्चयात्मक रूप से यह नहीं कह सकते कि हमारे सामने जो कोई भी नियम है वह आधारभूत है । हमें कहना है कि कल उसकी किसी अन्य नियम के द्वारा व्याख्या की जा सके । न्यूटन का सार्वत्रिक गुरुत्वाकर्षण का नियम व्याख्या की अद्भुत क्षमता रखता है, पर बहुत समय तक यह सोचा जाता रहा कि स्वयं इसकी कोई व्याख्या नहीं दी जा सकती और इसलिए यह प्रकृति का एक चरम नियम है । परन्तु आइन्स्टाइन के आपेक्षिकता-सिद्धांत ने न्यूटन के नियम को एक कहीं अधिक व्यापक सिद्धांत का एक विशेष रूप बना दिया है । किसी भी समय हम विश्वस्त रूप से नहीं कह सकते कि अब तक जो नियम चरम माने गए हैं वे वास्तव में चरम हैं ।

यदि एक निर्दिष्ट नियम (या सिद्धांत) वास्तव में चरम है, तो उसकी व्याख्या पूछना स्वतोव्याघाती है । किसी नियम की व्याख्या बताना उसे अधिक व्यापक नियमों और सिद्धांतों के तंत्र के अंदर स्थान देना है । एक आधारभूत या चरम नियम परिभाषा के अनुसार वह है जिसके संबंध में ऐसा नहीं किया जा सकता । अतः एक आधारभूत माने गए नियम की व्याख्या पूछना व्यावहारिक रूप से इस बात से इन्कार करना है कि वह एक आधारभूत नियम है । यह ऐसी स्थिति में व्याख्या माँगना है जिसमें माँगनेवाला स्वयं मानता है कि व्याख्या नहीं दी जा सकती । व्याख्या सदैव किसी अन्य चीज के द्वारा की जाती है । जब ऐसी कोई अन्य चीज हो ही नहीं जिसके द्वारा व्याख्या करनी है, तब व्याख्या करना तर्कतः असंभव है ।

१३. आगमन की समस्या

जैसा कि हम देख चुके हैं, प्रकृति का नियम भूतकाल में देखी हुई किसी न बदलनेवाली बात के कथन से अधिक होता है । वह कहता है, “सब अ य हैं”

—न केवल यहाँ बल्कि सब जगह, न केवल इस समय बल्कि सदैव । फिर भी इस नियम में हमारे विश्वास करने का आधार यह है कि अब तक जितने भी उदाहरण हमने देखे हैं उनमें सब अब पाए गए । और यदि अब तक जितने उदाहरण हमने देखे हैं उनके अलावा भी उदाहरण है तो हम केवल इतना ही पता लगा पाए है कि कुछ अब है ।

तो फिर हम कुछ से सब में कैसे पहुँचते हैं ? निगमन से नहीं । यदि हम केवल इतना ही कहने की स्थिति में हैं कि कुछ अब है, तो इससे हम वैध रूप से यह निगमन नहीं निकाल सकते कि सब अब है । फिर भी, प्रकृति का नियम यह बताता है कि सब अब है । क्योंकि इस निष्कर्ष को हम निगमन से प्राप्त नहीं कर सकते, इसलिए सवाल यह है कि इसका औचित्य क्या है ?

इतना तो काफी स्पष्ट लगता है कि “कुछ” से “सब” में छलाँग लगाना आगमन है । असल में, अध्याय २ में जब हमने आगमनात्मक तर्क की चर्चा शुरू की थी, तब यही हमने आगमन की विशेषता बताई थी । हमें यह कहने का अधिकार नहीं मिलता कि क्योंकि कुछ अब हैं इसलिए अवश्य ही सब अब है, बल्कि केवल इस बात का मिलता है कि कुछ मात्रा में यह प्रसभाव्य है कि सब अब है, और प्रसभाव्यता की यह माना अब के अब होने के तथा किसी अब के ऐसे न निकलने के जो अब न हो, प्रत्येक नए उदाहरण के साथ उत्तरोत्तर बढ़ती जाती है । यह प्रसभाव्यता कितनी मात्रा तक बढ़ जाती है, इस बारे में विश्वास प्रसभाव्यता के बारे में हमारी धारणा पर निर्भर करता है, और इस बारे में अनेक परस्पर विरोधी धारणाएँ हैं । जो भी हो, यदि जो लाखों अब हमने देखे हैं वे सब अब हैं और कोई अब ऐसा नहीं देखा गया जो अब न हो, तो अवश्य ही यह बात कुछ मात्रा में प्रसभाव्य लगती है कि सब अब है—निश्चय ही इस बात से अधिक प्रसभाव्य कि कुछ अब नहीं हैं, जिसका कि हमारे पास कोई भी प्रमाण नहीं है ।

तो फिर, ऐसा प्रतीत होगा कि इस बात का हमारे पास कुछ प्रमाण अवश्य है कि कल सूर्योदय होगा और गुरुत्वाकर्षण का नियम पूर्ववत् सत्य बना रहेगा । परंतु यदि हमसे पूछा जाए कि “क्या आप जानते हैं (प्रबल अर्थ में) कि ऐसा होगा ?”, तो हमें निषेधात्मक उत्तर देना होगा, क्योंकि अभी पूरा प्रमाण प्राप्त नहीं हुआ है, और हो सकता है कि कल के प्रेक्षण आज के प्रमाण के विपरीत निकलें । पर अभी दिए हुए दो उदाहरणों के अंतर पर ध्यान दीजिए ॥

बावजूद इसके कि लाखों वार सूर्योदय हो चुका है, कल सूर्योदय होगा, इस बात के पक्ष में प्रमाण उतना नहीं है जितना गुरुत्वाकर्षण के नियम के पक्ष में है। भूतकाल में अनेक एकरूपताएँ हुई हैं और फिर उनका होना बंद हो गया। कई शताब्दियों तक घोड़े और गधे-जैसे पशु चलने के अतिरिक्त मनुष्य के जाने-जाने के मुख्य साधन रहे; परन्तु इन्जन से चलनेवाले यानों के आविष्कार के बाद यह बंद हो गया, हालाँकि कई शताब्दियों तक ऐसा नियमित रूप से होता रहा। अनेक शताब्दियाँ बीत गईं जिनमें कोई आदमी वायुमंडल से ऊपर नहीं गया, पर पिछली दशब्दी में यह नियमितता भी भंग हो गई। जो मुर्गी को आजीवन चारा खिलाता रहा वही अंत में उसे मार देता है, इत्यादि। सूर्योदय के प्रसंग में यह पता लगाना कठिन नहीं है कि भविष्य में किसी दिन सूर्योदय न हो, इसके लिए कौन-सी शर्त पूरी होनी चाहिए। सौरपरिवार के बाहर से आनेवाली कोई चीज़ या उसके अंदर का भी कोई असाधारण रूप से ठोस धूमकेतु सामने से आकर पृथ्वी से टकरा सकता है और उसके नियमित रूप से अपने अक्ष पर घूमने को रोक सकता है; और हम नहीं जानते कि भविष्य में किसी दिन ऐसा नहीं होगा। वास्तव में, ऐसा प्रकृति के किसी नियम का उल्लंघन किए बिना भी हो सकता है; यह पहले से जाने-पहचाने प्रकृति के नियमों का ही एक और उदाहरण होगा। यह बात समझ में आ जाने के बाद हम इस बात पर कि सूर्य भविष्य में प्रतिदिन उदित होगा, अपने जीवन, व्यवसाय या प्रतिष्ठा को उस तरह दाँव पर नहीं लगाएँगे जिस तरह गुरुत्वाकर्षण के नियम के प्रसंग में। पृथ्वी से किसी चीज़ के टकराने इत्यादि की कोई घटना विशेष न केवल तर्कतः संभव है बल्कि अनुभवतः भी संभव है। परन्तु गुरुत्वाकर्षण के नियम का काम बंद कर देना (अर्थात् विश्व की वस्तुओं की गति पर लागू होना बंद होना) तर्कतः संभव है लेकिन अनुभवतः संभव नहीं है, क्योंकि “अनुभविक संभवता” की परिभाषा ही स्वयं प्रकृति के नियमों के आधार पर दी जाती है। वैज्ञानिक लोगों को प्रकृति के नियमों के सदैव काम करने रहने में उसमें कहीं अधिक दृढ़ विश्वास होना है जितना किसी विशेष घटना के होने या न होने में होता है, यद्यपि वह घटना उन नियमों के विरुद्ध न हो। इसलिए, आगमन के बारे में हमारे प्रश्न सूर्योदय जैसी विशेष घटनाओं को न लेकर नियमों के अविरत व्यापार को लेकर चलेंगे।

परन्तु अब हम प्रकृति के नियमों के अविरत व्यापार के बारे में एक कहीं

अधिक आधारभूत और व्यापक प्रश्न पूछते हैं। सामान्य बुद्धि के अनुसार हमने यह कहकर सतोष कर लिया कि यद्यपि हम जानते नहीं हैं कि प्रकृति के नियम भविष्य में भी उमी तरह काम करते रहेंगे जिस तरह वे अब तक करते रहे, तथापि हमारे पास प्रत्येक प्रमाण यह दिखाता है कि वे पूर्ववत् काम करते रहेंगे। पर अब जो प्रश्न उठता है वह शुरू में इतना अविश्वसनीय लगता है कि उसे पूछना तक पागलपन-सा प्रतीत होता है : क्या सचमुच हमारे पास इस बात का कोई सबूत है कि प्रकृति के नियम उसी तरह काम करते रहेंगे जिस तरह अब तक करते रहे ? शुरू में इसका उत्तर स्पष्ट प्रतीत होगा : “निश्चय ही, हमारे पास है ! क्या यह तथ्य कि एक नियम इतने अधिक वर्षों से किसी भी अपवाद के बिना काम करना आया है, इस बात का बहुत अच्छा सबूत नहीं है कि वह कल भी काम करना जारी रखेगा ? इससे अच्छा सबूत क्या हो सकता है ? असल में और सबूत ही क्या हो सकता है ?” और शायद यह उत्तर है भी सही। परंतु अनेक चिंतनशील लोगों ने इससे इन्कार किया है, अथवा कम-से-कम इसका प्रतिवाद किया है, और अच्छा होगा कि हम यहाँ रुककर यह विचार कर लें कि प्रतिवाद क्यों किया गया है।

जो व्यक्ति ऐसा प्रश्न पूछता है उसका तर्क इस प्रकार होगा : “भूतकाल में बात एक नियमित तरीके से हुई है— तो क्या हुआ ? आप भूत को भविष्य में ले जा रहे हैं, पर ऐसा करने का आपको क्या अधिकार है ? आप भूतकाल का विवरण मुझे बताइए, और मैं मान लेता हूँ : अ और व का सहसंबंध एकरूप है ; परंतु इसका भविष्य से क्या संबंध ? आप इतन दृढ़ विश्वास के साथ क्यों सोचते हैं कि भूतकाल में विश्व जिस तरह चलता रहा उससे हमें उसके भविष्य के बारे में कोई संकेत मिलता है ? मुझे इस विश्वास में कोई हेतु नहीं दिखाई देता कि भूतकाल में ज्ञात एकरूपताएँ, चाहे कितने ही अधिक बार उनकी आवृत्ति क्यों न हुई हो, भविष्य की सूचक हो सकती हैं। क्या आपके पास इसका कोई हेतु है ? यदि है तो कृपया बताइए।”

यह ध्यान रखिए कि मशयवादी का प्रश्न यह नहीं है कि “आप कैसे जानते हैं कि भूतकाल की एकरूपताएँ भविष्य में भी जारी रहेंगी ?” कारण यह है कि इसका यह सीधा-सा उत्तर दिया जा सकता है कि “हम नहीं जानते, पर हमारे पास सत्य बहुत ज्यादा है।” मशयवादी इससे कहीं अधिक मौलिक बात पूछता है। यह पूछ रहा है, “आप कैसे जानते हैं कि भूतकाल में एक-

रूपताओं का होना इस बात का कोई प्रमाण है कि भविष्य भूत के सदृश होगा ?” आगे वह कहता है, “आप नहीं जानते कि गुह्यत्वाकर्षण का नियम कल भी काम करेगा। इतना ही नहीं ; आपके पास इसका कोई प्रमाण भी नहीं है कि वह कल भी काम करेगा। आपका तथाकथित प्रमाण भूतकाल से लिया हुआ है, परंतु मैं उसे प्रमाण नहीं मानता। मैं कहता हूँ कि उसका इस बात से कोई संबंध है ही नहीं। जब आप ऐसा कहते हैं तब आपने पहले से मान लिया है कि भूतकाल भविष्य का विश्वसनीय सूचक है। और ठीक यही वह बात है जिसका मैं प्रतिवाद कर रहा हूँ। जो भी हो, आपने बात को सिद्ध नहीं किया है। इस प्रकार, आप चाहे जिन अतीत प्रेक्षणों का हवाला दें, मैं फिर भी भविष्य को लेकर एक मौलिक सवाल पूछ सकता हूँ : तो क्या हुआ ?”

सशयवादी के प्रश्न का हम क्या उत्तर देंगे ? क्या इसका उत्तर देने का कोई तरीका है भी ? दार्शनिकों ने काफी कौशल दिखाकर इसका उत्तर देने की अनेक कोशिशें की हैं और इनमें से कई इतनी अधिक तकनीकी हैं कि यहाँ उनकी छानबीन नहीं की जा सकती। पहले हम सशयवादी को कई आसान उत्तर देकर जो उसका समाधान नहीं करते कुछ आपत्तियों का निवारण करते हैं।

१. “प्रकृति के नियम अनिवार्यतः भविष्य में भी काम करते हैं। यदि नहीं करते, तो वे प्रकृति के नियम नहीं हैं। प्रकृति के नियमों की यह परिभाषक विशेषता ही है कि वे देश और काल की अपेक्षा न रखते हुए सत्य होते हैं।”

यह अंतिम बात सत्य है। हमने पहले नियमों की जिन परिभाषक विशेषताओं की सूची दी है उनमें से यह एक थी। यह नियम का भूतकाल की किसी घटना से एक अंतर है। परंतु तर्क इसके बावजूद असफल रहता है। आप परिभाषा के द्वारा किसी चीज को अस्तित्व में नहीं ला सकते। आप कह सकते हैं कि यदि इसमें विशेषता अ नहीं होगी तो यह क नहीं होगी, परंतु इससे केवल इतनी ही बात निकलती है कि यदि इसमें विशेषता अ नहीं है तो यह क नहीं है। प्रश्न बदलकर केवल यह हो जाता है : “तो क्या अ है ?” शायद अब तक जो एकरूपताएँ देखी गई हैं और जिन्हें हम प्रकृति के सन्धे नियम मान बैठे हैं वे आगे नहीं बनी रहेंगी, और इस प्रकार जिसे हमने प्रकृति

का एक नियम समझ लिया था वह वास्तव में नियम नहीं था। सशयवादी के प्रश्न को अब नए रूप में रखा जा सकेगा : “हम कैसे जानते हैं कि नियम है ?”

२. “अ मे कोई ऐसी बात हो सकती है जो दिखाती हो कि उसे अवश्य ब होना चाहिए, और उस दशा में हम जान लेते हैं कि अ को अनिवार्यतः सदैव, भूतकाल की तरह भविष्य में भी, ब होना चाहिए। उदाहरणार्थ, यदि सोने की परमाणुमय संरचना में हमें कोई बात ऐसी मिल जाए जो यह प्रदर्शित करे कि ठीक वही संरचना वाली किसी भी चीज से अनिवार्यतः कुछ स्पेक्ट्रमी रेखाएँ निकलनी चाहिए, तो हम जान लेंगे कि सोना सदैव इन रेखाओं का उत्सर्जन करता रहेगा ; और इस प्रकार वह एकरूपता (“यदि सोना है, तो ये स्पेक्ट्रमी रेखाएँ हैं”) भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों कालों के लिए सिद्ध हो जाएगी। अथवा, यदि कौओं के जीनों में हमें कोई ऐसी विशेषता मिल जाए जो यह प्रकट करे कि सभी कौओं को अनिवार्यतः काला होना चाहिए ... । इत्यादि।”

परंतु यह भी काफी नहीं होगा। यहाँ शक पैदा करनेवाले शब्द “अनिवार्यतः”, “अवश्य”, “चाहिए” हैं। प्रकृति हमें केवल यह दिखाती है कि चीजों में क्या गुणधर्म हैं और किन गुणधर्मों के साथ कौन-से अन्य गुणधर्म रहते हैं। सोने के परिभाषक गुणधर्म जिस किसी चीज में होते हैं उसमें अब कुछ स्पेक्ट्रमी रेखाएँ भी पाई गई हैं। इसे प्रकृति का एक नियम मान लो। अब सशयवादी पूछेगा कि हम कैसे जानते हैं कि यह सहस्रवध, या प्रकृति का नियम, भविष्य में भी बना रहेगा। “लेकिन उसे बना रहना होगा ! यह परमाणुमय संरचना वाली कोई भी चीज अवश्य . . .” और यह हम कैसे जानते हैं ? यह कोई तार्किक अनिवार्यता तो है नहीं। चूँकि अब प्रकृति के सभी नियम प्रश्नाधीन हैं, इसलिए हम एक नियम का समर्थन दूसरे नियम से नहीं कर सकते। संशयवादी हमें केवल यह पूछेगा कि इस पिछले नियम का आधार क्या है।

प्रकृति की एकरूपता का सिद्धांत—तो फिर प्रकृति के कामों के बारे में हम कोई ऐसा सामान्य सिद्धांत ढूँढ़ने की कोशिश करते हैं जो सापेक्ष हमारे रोजाना के सोच-विचार में आधार-रूप में मान लिया गया होता है और जिससे हम यह निगमित कर सकें कि प्रकृति के नियम (अथवा वे जिन्हें हम प्रकृति

के नियम समझते हैं) भविष्य में भी बने रहेंगे । हम इस सरल सिद्धांत की परीक्षा करके देख लें : “भूतकाल में जिस तरह चीजें हुई हैं उसी तरह वे भविष्य में भी होती रहेंगी ।”

परंतु ऐसे सिद्धांत के कथन में हमें बहुत ही सावधान रहने की जरूरत है : जिस रूप में वह ऊपर बताया गया है वह पर्याप्त नहीं है । स्पष्ट है कि भूतकाल में उल्कापिंडों के बार-बार पृथ्वी पर गिरने से यह अनुमान उचित नहीं हो जाता कि वे भविष्य में भी गिरते रहेंगे (उनकी संख्या पहले ही घटती नजर आ रही है और शायद अधिकतर उल्कापिंड ग्रहों की कक्षाओं से हट गए हैं) । त्रिगत शताब्दियों में अमेरिका के आकाश में यानी कपोत (एक प्रकार का जंगली कबूतर) चाहे कितनी ही एकरूपता के साथ क्यों न उड़ते रहे हों, हम यह आशा नहीं करते कि वे भविष्य में भी उड़ते रहेंगे, क्योंकि इस शताब्दी के शुरू में ही उनका लोप हो गया था । अनेक बातों में हम यह आशा नहीं करते कि भविष्य भूत की तरह होगा । हम यह आशा नहीं करते कि परमाणु-युग में विश्व अनेक बातों में प्राक्परमाणु-युग के विश्व के सदृश होगा । हम आशा करते हैं कि केवल कुछ ही एकरूपताएँ बनी रहेंगी । परंतु वे कौन-सी होंगी ? शायद केवल वे जिन्हें हम प्रकृति के सच्चे नियम मानते हैं । जो भी हो, वैज्ञानिक केवल इन्हीं के बारे में यह कहना चाहेंगे कि “वे जैसे भूतकाल में थे वैसे ही भविष्य में भी रहेंगे ।” उल्कापिंडों के लगातार गिरते रहने या यात्री-कपोतों के प्रवास के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं उन्हें प्रकृति के नियम नहीं कहा जाता । तो फिर बात को हम इस रूप में कहते हैं . “चूँकि कुछ एकरूपताएँ—वे जिन्हें हम सच्चे प्रकृति के नियम मानते हैं—भूतकाल में हुई हैं, इसलिए वे भविष्य में भी होती रहेंगी ।” इसे हम प्रकृति की एकरूपता का सिद्धांत कहेंगे ।

इस सिद्धांत की सहायता से अब हम वैध निगमन के द्वारा सशक्यवादी के विरुद्ध वांछित निष्कर्ष प्राप्त कर सकते हैं :

जो एकरूपताएँ (जिन्हें हम प्रकृति के नियम मानते हैं) भूतकाल में नियमित रूप से होती रही वे भविष्य में नियमित रूप से होनी रहेंगी ।

यह एकरूपता भूतकाल में नियमित रूप से होती रही है ।

इसलिए यह एकरूपता भविष्य में नियमित रूप से होती रहेंगी ।

अब हमने वांछित निष्कर्ष निगमित कर लिया है। पर किसके द्वारा ? उसे प्राप्त करने के लिए साध्य-आधारिका (ऊपर की युक्ति में पहला कथन) की जरूरत है, पर हम कैसे जानते हैं कि यह साध्य-आधारिका सत्य है ? क्या प्रकृति की एकरूपता का सिद्धांत हमारा एक अम्युपगम मात्र है ? पर हम कैसे जानते हैं कि हमारा अम्युपगम सत्य है ? क्या यह केवल एक आस्था या आशा है या अभिलापानुसारी विचार है ? एक अम्युपगम मात्र से संशयवादी का समाधान नहीं होगा। जब तक हमें इस बात की विंता न हो कि हमारा अम्युपगम सत्य है या नहीं, तब तक किसी कठिन परिस्थिति से निकलने के लिए हम जो चाहे वह अम्युपगम कर सकते हैं।

फिर भी, इसके बिना हम काम कैसे चलाएँ ? यदि आप भविष्य के बारे में एक निष्कर्ष निगमित करना चाहते हैं, तो जिन आधारिकाओं से निष्कर्ष प्राप्त करना है उनमें से कम से कम एक में भविष्यविषयक किसी बात का होना आवश्यक है। पर ऐसी आधारिका को शामिल करते ही संशयवादी वही सवाल पूछ सकता है जो उसने स्वयं निष्कर्ष को लेकर पूछा था। समस्या की केवल जगह बदली है, हन वह नहीं हुई।

‘अच्छा, शायद हम यह सिद्ध नहीं कर सकते कि प्रकृति की एकरूपता का सिद्धांत सत्य है। फिर भी, है वह अभिलापानुसारी विचार या आस्था की वस्तु से अधिक। इस बात का काफी ज्यादा सबूत है कि वह सत्य है। उदाहरणार्थ, भूतकाल में जब भी आपने यह भविष्यवाणी की थी कि यदि आप अपने हाथ से पेंसिल को छोड़ दें तो वह गिर जाएगी, तब हर बार वैसा ही हुआ ; एक बार भी यह नहीं हुआ कि यह वात न हुई हो। यदि किसीने दातं लगाई होनी कि वैसा नहीं होगा, तो आप दातं जीत गए होते। एक परखे हुए सच्चे मित्र के समान हम सदैव उसपर निर्भर कर सकते हैं। जब वह जो उस समय भविष्य का वर्तमान हो गया, तब पता चला कि नियम लागू होता है। इससे निश्चय ही यह सिद्ध नहीं होता कि वर्तमान के बाद भी वह सत्य होगा—परन्तु इसने कुछ प्रसभाव्यता उसे अवश्य प्राप्त होनी है। क्या नहीं ? क्या आप किसी अज्ञात व्यक्ति के या ऐसे आदमी के बजाय जिसने आपको घोवा दिया हो, ऐसे मित्र का विश्वास नहीं करते जो भूतकाल में विश्वासपात्र सिद्ध हुआ है ? क्या कुत्ते तक उनके प्रति जिन्होंने उनका साथ दया का बर्तान किया है, अपरिचितों या राशुओं की ओर से भिन्न व्यवहार नहीं

करते ? यह बात कि चीजों ने भूतकाल में एक तरीके से व्यवहार किया है, निश्चय ही यह सिद्ध नहीं करती कि वे आगे भी वह व्यवहार करती रहेगी (अर्थात् आप निगमन से इस निष्कर्ष को प्राप्त नहीं कर सकते) । परन्तु, इससे यह अवश्य कुछ प्रसभाव्य हो जाता है । ऐसी बात नहीं है जैसे कि परिस्थिति हमारे लिए बिल्कुल नई हो । ऐसी बात नहीं है जैसे कि हमने भूतकाल में कभी उसपर शर्त न लगाई हो, या शर्त लगाई हो पर हम शर्त झार गए हो । भूतकाल में वह इतने अधिक बार सत्य रही है—वास्तव में जब भी हमने उसके आधार पर भविष्यवाणी की तब हर बार—कि हमारा यह मानना कि वह भविष्य में भी सत्य रहेगी, निश्चय ही उचित है । ”

परन्तु, सशयवादी निश्चय ही इसे नहा मानेगा । वह कहेगा : “मनुष्य और पशु निश्चित रूप से आगमनशील होते हैं । लेकिन इसका औचित्य क्या है ? अभी जो युक्ति दी गई है उससे औचित्य सिद्ध नहीं होता । मैं मानता हूँ कि भूतकाल में जब भी आपने भविष्यवाणी की कि पेसिल गिर जाएगी तब सदैव वैसा हुआ । पर इससे यह सिद्ध नहीं होता कि अब जब आप यह भविष्यवाणी करेंगे तब ऐसा होगा—या ऐसा होने की प्रसभाव्यता भी है । आपने भूतकाल में ऐसी भविष्यवाणी की थी, और आपकी भविष्यवाणी सत्य निकली थी । जो आपने भविष्यवाणी की थी वह उस समय भविष्य में होता था । पर अब वह सब हो चुका है, वह अतीत हो गया है । आपके पास क्या प्रमाण है कि भावी भविष्य अतीत भविष्यों की तरह होंगे ? सिद्ध करके दिखाइए कि अतीत भविष्य जिस तरह थे, भावी भविष्य भी वैसे ही होंगे—उनका बँसे होना प्रसभाव्य तक है । यह बात कि भविष्यवाणी सच हुई, भूतकाल की बात है—अब जो भविष्य है उससे इसका क्या संबंध है ? ”

एक और बात पर विचार कर लें । हम विशेष भविष्यवाणियाँ कर सकते हैं, यदि हम प्रकृति की एकरूपता के सिद्धांत को मानकर चलें । परन्तु, स्वयं इस सिद्धांत को हम कैसे सिद्ध कर सकते हैं अथवा प्रसभाव्य तक दिया सकते हैं ? भूतकाल की एकरूपताओं के आगे जारी रहने का आश्वासन केवल तब मिलता है जब हम इस सिद्धांत को सत्य मान ले, और वे प्रसभाव्य केवल उनकी मात्रा में होंगी जिनकी मात्रा में स्वयं यह सिद्धांत प्रसभाव्य है । पर हम कैसे दिखा सकते हैं कि यह सिद्धांत प्रसभाव्य तक है ? ऐसा लगेगा कि यह सिद्धांत प्रसभाव्यता का मानक बताता है जिसके आधार पर हम प्रसभाव्यता के सारे विशेष निर्णय करते हैं । घटनाओं के एकरूप अनुक्रम की भविष्य में

आवृत्ति होने में विश्वास प्रकृति की एकरूपता के सिद्धांत के आधार पर टिका हुआ है। जब हम यह कहते हैं कि अनुक्रम अ भूतकाल से आगे भविष्य में जारी रहेगा, तब हम इस अनुमान का आधार इस सिद्धांत को बनाते हैं। पर हम इस सिद्धांत का उपयोग इसीको सिद्ध करने के लिए नहीं कर सकते। यह निश्चय ही चरकता का दोष होगा। हम इस सिद्धांत का इस्तेमाल उसे प्रसभाव्य तक दिखाने के लिए नहीं कर सकते, क्योंकि प्रसभाव्यता (भावी घटनाओं की) के आकलन का आधार स्वयं यह सिद्धांत होता है।

स्थिति यह लगती है : हम इस सिद्धांत को इससे भी अधिक मौलिक किसी चीज से निगमन द्वारा प्राप्त नहीं कर सकते। न हम आगमन द्वारा इसे प्राप्त कर सकते हैं : आगमनात्मक युक्ति से हम इसे अधिक प्रसभाव्य तक नहीं सिद्ध कर सकते, क्योंकि यह सिद्धांत सभी आगमनात्मक युक्तियों में पहले से आधार-रूप में छिपा हुआ है।

हम एक विल्कुल ही निराशाजनक स्थिति में पहुँच गए लगते हैं। प्रकृति की एकरूपता के सिद्धांत के समर्थन में हमारे लिए कुछ भी कहना कैसे संभव है ? क्या वह विल्कुल ही अरक्षणीय है ? इसके बावजूद हम उसे छोड़ना भी नहीं चाहते। असल में, सशयवादी की चालों के बारे में हम कुछ सशक्त हो सकते हैं—उसका समाधान किससे होगा ? भूतकाल में जो कुछ देखा गया है उससे उसका समाधान नहीं होगा ; और न उन भविष्यवाणियों से होगा जो भूतकाल में की गई थी और बाद में सही निकली थी। इन सबके उत्तर में वह यही कहेगा कि “इसका भविष्य से क्या संबंध ?” ऐसा लगता है कि उसका किसी बात से समाधान होगा ही नहीं। असल में, उसकी माँग को पूरा करना तर्कत असंभव है। उसकी माँग केवल इस बात से पूरी होगी कि इस समय ऐसी घटनाएँ की ओर संकेत किया जाए जो अभी भविष्य में होनेवाली हैं, और यह तर्कत असंभव है। जो घटनाएँ पहले हो चुकी हैं उनकी ओर इशारा करने से उसका समाधान नहीं होगा, क्योंकि वह आमानी से यह कह देगा कि उनका भविष्य से कोई संबंध नहीं है, और भूतकाल में जो भविष्यवाणियाँ सही निकली हैं उनका उसपर कोई प्रभाव नहीं होगा, क्योंकि वह कहेगा कि उनकी अब उसका दाव के लिए कोई उपयुक्तता नहीं रही—दारा यह है कि अब जो भविष्य है उसका, न कि अतीत भविष्य का, हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकार सशयवादी ने एक ऐसी माँग रखी है

जिसे पूरा करना तर्कतः असंभव है। निश्चय ही ऐसी स्थिति में कोई भी उसे पूरी नहीं कर सकता। तो फिर हम इस बात की कोशिश ही क्यों करें ?

लेकिन, क्या संशयवादी की बात में कोई तत्त्व नहीं है ? हम कैसे जानते हैं कि प्रकृति की एकरूपता का सिद्धांत सत्य है, अथवा उसके पक्ष में कोई प्रमाण भी है ?

समाधान के प्रयत्न—क्या इन कठिनाइयों से निकलने का कोई तरीका है ? कई तरीके सुझाए गए हैं, पर हम बहुत ही संक्षेप में उनकी कुछ रूपरेखा बता सकते हैं। दर्शन-संबंधी पत्रिकाओं में इस प्रश्न पर जो विवाद चला है उसका अधिकांश अत्यधिक तकनीकी होने के कारण यहां नहीं दिया जा सकता, और अनेक समाधानों की रूपरेखा तक केवल लंबे-चौड़े गणितीय सूत्रों के द्वारा ही बताई जा सकती है।

“समस्या” के कुछ हल यह दिखाने के प्रयत्न हैं कि कोई समस्या वास्तव में हल करने के लिए है ही नहीं। यह प्रयत्न अधिकांशतः इस बात की ओर ध्यान खींचकर किया गया है कि संशयवादी ने अपने तर्क में कुछ महत्वपूर्ण शब्दों का प्रयोग विवेकपूर्वक नहीं किया है। उदाहरणार्थ, संशयवादी कहता है, “इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि प्रकृति की एकरूपताएं जिन तरह भूतकाल में रही हैं उसी तरह भविष्य में भी रहेगी।” क्या कहा, कोई प्रमाण नहीं ? भूतकाल में हजारों बार मैंने अपनी पेसिल गिराई है और वह गिरी है ; कभी एक बार भी वह उड़कर ऊपर नहीं गई। इस बात से और भौतिक वस्तुओं के व्यवहार के बारे में जितनी भी बातें मैं जानता हूँ उनसे मुझे यह विश्वास करना पड़ा है कि अब जब मैं उसे छोड़ूंगा वह गिर पड़ेगी। क्या यह कोई प्रमाण है ही नहीं ? यदि नहीं है, तो प्रमाण जिसे माना जाएगा ? निश्चय ही, यह तो हमारे पास “अच्छे प्रमाण” का प्रतिमान ही है। यदि जो तथ्य अभी बताए गए हैं वे प्रमाण नहीं हैं तो क्या है ? क्या हो सकता है ? संशयवादी से हम पूछ सकते हैं, “जब आप कहते हैं कि इस प्रसंग में अच्छा प्रमाण है ही नहीं तब आप किस बात के न होने की बात कह रहे हैं ? कमी क्या है ? आप और किस चीज की प्रतीक्षा कर रहे हैं ?” और उत्तर स्पष्ट लगता है : किसी भी चीज को संशयवादी प्रमाण नहीं मानेगा ; जिसका इस समय अभाव है वह यदि स्वयं भावी घटना का ही होना नहीं है तो उसे वह प्रमाण नहीं मानेगा—और जब यह घटना हो जाएगी तब वह भविष्य नहीं

रहेगी, तथा जो अभी भविष्य है उन घटनाओं को लेकर वह वही बात दोहराता है। इस समय कोई भी चीज ऐसी उपलब्ध नहीं है जिसे सशयवादी एक या दूसरी तरह भविष्य का प्रमाण मानेगा, जबकि हम वाकी लोग पेंसिल के पिछले व्यवहार को इस बात का प्रमाण मानते हैं कि वह इस बार भी गिरेगी। ऐसी बात नहीं है कि जैसे सशयवादी जादुई थैली से किसी जादुई खरगोश के निकलने की, अनुभव से किसी ऐसे महत्वपूर्ण तथ्य की खोज की प्रतीक्षा कर रहा हो जो अकेला ही उसके सशय को दूर करने में समर्थ हो। कोई चीज उसके सशय को दूर नहीं करेगी। कोई भी बात जो हम उसके सामने रखेंगे उसे निश्वास नहीं करा पाएगी। कारण सीधा-सा यह है कि जो भी चीज हम उसे इस समय दिखाते हैं वह वर्तमान है न कि भविष्य, और किसी भी वर्तमान चीज को वह भविष्य का प्रमाण कतई नहीं मानेगा। जो वह मांगता है उसे पूरा करना तर्कतः असंभव है। पर क्या सशयवादी की मांग के तर्कतः असंभव होने से उसका प्रयोजन निष्फल नहीं हो जाता? यदि वह ऐसी मांग करता है जो तर्कतः असंभव है, तो क्या हमसे उसे पूरी करने की आशा की जा सकती है? वह कहता है कि हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है, परंतु जो भी हम प्रस्तुत करते हैं उसे वह प्रमाण मानने से इन्कार कर देता है। कम-से-कम हम जानते हैं कि हम प्रमाण किसे कहेंगे, और वह प्रमाण हम उसे दिखाते हैं। परंतु वह केवल सिर हिला देता है और कहता है कि वह प्रमाण नहीं है। लेकिन तब तो वह "प्रमाण" शब्द का प्रयोग एक बहुत ही विविन्न रूप में (निरर्थक रूप में?) कर रहा है, जिससे कुछ भी प्रमाण गिना ही नहीं जाएगा। तो क्या वह इसका प्रयोग किसी नए और विशिष्ट अर्थ में कर रहा है, जैसे एक नई स्वनिर्मित परिभाषा में होता है? प्रकटतः नहीं, क्योंकि उसने ऐसा कोई अर्थ हमें बताया नहीं है। जो भी तथ्य हम प्रस्तुत करते हैं वह तो केवल इस बात को दोहराता है कि वह प्रमाण नहीं है। क्या नहीं है? प्रमाण नहीं है। और उसके प्रयोग के अनुसार प्रमाण क्या है? वह नहीं बताता। तो क्या वह इसका प्रयोग निरर्थक रूप में नहीं कर रहा है? "प्रमाण नहीं है।" क्या यह वह कहने के बराबर नहीं है कि "ग्लवग्लव नहीं है?" उस आदमी के बारे में हम क्या कहेंगे जो बार-बार कहता है कि क नहीं है, पर यह बताने से इन्कार कर देता है कि क किसे कहा जाएगा?

यदि हम "प्रमाण" के स्थान पर कोई और उपयुक्त शब्द रख दें, तो भी

सशयवादी की स्थिति में कोई परिवर्तन नहीं होता। “यह मानने का कोई हेतु नहीं है कि यदि मैं पेंसिल को छोड़ दूँ तो वह गिर जाएगी।” पर हम उत्तर देंगे कि ऐसा मानने का पक्का हेतु है—जो हेतु हम दे चुके हैं वे। पेंसिल जब वास्तव में गिर ही जाती है, तब इससे भिन्न और क्या हेतु चाहिए? बल्कि तब तो हम किसी ऐसी बात में जो अभी नहीं हुई है, विश्वास करने के लिए हेतु के होने की दान कहने के बजाय यह कह सकते हैं कि यह एक देखा हुआ तथ्य है। यदि सशयवादी कहता है कि ऐसा विश्वास करने का कोई हेतु नहीं है, तो वह हेतु किस कहेगा? वह उसे बताए जिसे वह ऐसा विश्वास करने का हेतु मानेगा। यदि नहीं बता सकता तो क्या इसका कारण यह नहीं है कि वह इस सदर्भ में “हेतु” शब्द का कोई अर्थ मानने से इन्कार करता है? वह कहता है कि कोई हेतु नहीं है। क्या नहीं है? हेतु। और, क्योंकि किसीको भी वह हेतु नहीं मानता, इसलिए इससे उसका क्या मतलब है? यहाँ भी उसका दावा निरर्थक लगता है, क्योंकि उसने बताया ही नहीं है कि उसके द्वारा प्रयुक्त एक महत्वपूर्ण पद (“विश्वास करने का हेतु”) का क्या अर्थ है। परंतु किसी निरर्थक आरोप का हमें उत्तर देने की वास्तव में आवश्यकता ही नहीं है।

इस प्रसंग में हम एक और बात कह देते हैं आगमन निगमन नहीं है। हम भविष्य के बारे में ऐसी आधारिकाओं से जो भविष्य के बारे में कुछ भी नहीं कहती, वैध निष्कर्ष तकत निगमित कर ही नहीं सकते। ठीक है। पर इससे क्या प्रकट होना है? केवल यह कि आगमन निगमन नहीं है। दोनों चीजें भिन्न हैं, और एक से हम जो आशा करते हैं वह आशा हमें दूसरे से नहीं करनी चाहिए। आगमन निगमन का एक खराब या असफल रूप नहीं है। वह निगमन है ही नहीं, और इसलिए जो निश्चयात्मकता निगमन से प्राप्त होती है उसे आगमन-प्रक्रिया से भी प्राप्त करने की आशा करना उचित नहीं है। यदि आगमन से ऐसे नतीजे प्राप्त होने लगे तो वह निगमन हो जाएगा, आगमन नहीं रहेगा। क्या कुत्ते पर यह दोपारोपण किया जा सकता है कि वह बिल्ली क्यों नहीं हुआ?

वास्तव में, काफी जोरदार तरीके से यह दलील दी गई है कि सामान्य आगमन का औचित्य दिखाने का कोई उपाय न है, न हो सकता है और न उसकी आवश्यकता ही है— कि उसका औचित्य सिद्ध करने का पूरा प्रयत्न ही

गलत है। हम यादृच्छिक प्रतिचयन इत्यादि कुछ प्रक्रियाओं को आगमन मानने का औचित्य (यह देखकर कि विश्वसनीय नतीजे किससे प्राप्त होते हैं) दिवा सकते हैं, परन्तु सामान्य आगमन का औचित्य दिखाने की कोशिश न हम कर सकते हैं और न करने की आवश्यकता है।

किसी विशेष विश्वास के बारे में यह पूछना आम तौर पर उचित होता है कि उसे स्वीकार करना ठीक है या नहीं, और यह बात पूछकर हम यह जानना चाहते हैं कि उसके पक्ष में कोई अच्छा, बुरा या कुछ भी प्रमाण है या नहीं। विशेष विश्वासों के प्रसंग में “उचित”, “सुस्थापित” इत्यादि विशेषणों का प्रयोग करने या न करने में हम आगमनिक मानकों का आश्रय ले रहे होते हैं। परन्तु जब हम यह पूछते हैं कि आगमनिक मानकों को लागू करना उचित है या नहीं अथवा उनका आधार पक्का है या नहीं, तब हम किन मानकों का आश्रय ले रहे होते हैं? यदि हम उत्तर देने में असमर्थ हैं तो कारण यह है कि सवाल का ही कोई अर्थ नहीं बताया गया है। उसकी इस सवाल से तुलना कीजिए : क्या कानून कानून सम्मत है? किसी विशेष काम या किसी विशेष प्रशासनिक विनियम के बारे में अथवा विधानमंडल के किसी विशेष अधिनियम (कुछ राज्यों के प्रसंग में) तक के बारे में यह पूछना बिल्कुल अर्थ रखता है कि वह कानून-सम्मत है या नहीं। इस सवाल का जवाब किसी विधि-तज्ञ या कानूनी व्यवस्था का आश्रय लेकर दिया जाता है। परन्तु सामान्य रूप में यह पूछना कोई अर्थ नहीं रखता कि देश का कानून या पूरा ही विधि-तज्ञ कानून-सम्मत है या नहीं। उसका जवाब हम कानून के किन मानकों का आश्रय लेकर देंगे?

आगमन सामान्य रूप में एक उचित या उचित सिद्ध की जा सकनेवाली प्रक्रिया है या नहीं, इस प्रश्न को कोई अर्थ प्रदान करने का केवल एक तरीका है और वह तुच्छ सा लगेगा। “... उसका यह अर्थ लगाया जा सकता है : “क्या आगमन से प्राप्त सभी निष्कर्ष उचित हैं?” अर्थात् “क्या लोगों के पास जो निष्कर्ष वे निकालते हैं उनका सदैव पर्याप्त प्रमाण होता है?” इस प्रश्न का उत्तर आसान है पर दिलचस्प नहीं है : उत्तर यह है कि प्रमाण कभी पर्याप्त होता है और कभी नहीं होता।^१

बहुत-से लोग इन तर्कों को इस समस्या के निश्चित समाधान के लिए या समस्या को समाप्त ही करने के लिए पर्याप्त मानेंगे। पर कुछ शायद इनसे सतुष्ट नहीं होंगे। वे पूछेंगे कि क्या और कुछ भी नहीं कहा जा सकता? और वास्तव में सुझाव और भी बहुत-कुछ दिए गए हैं। परिच्छेद के अंत में हम एक ऐसे ही सुझाव की चर्चा करेंगे।

हम प्रकृति की एकरूपता के सिद्धांत को (अथवा किसी भी ऐसे अन्य सिद्धांत को जिसे आगमन का आधार या मूल आधारिका माना जा सके) किसी अधिक मौलिक सिद्धांत से, कम से-कम उससे जिसका सत्य होना ज्ञात हो, निगमित करके सिद्ध नहीं कर सकते। न उमें आगमन के द्वारा अधिक प्रसभाव्य ही बनाया जा सकता है, क्योंकि यह सिद्धांत स्वयं ही संपूर्ण आगमनिक तर्क में आधार के रूप में पहले से शामिल रहता है। (यहाँ निगमनात्मक तर्क के आधार के साथ बहुत जोरदार सादृश्य है। देखिए पृ० ३१४-७) परंतु हम केवल इतना ही कर सकते हैं कि व्यावहारिक औचित्य दिखा दे—स्वयं इस सिद्धांत का नहीं, बल्कि इस बात का कि हम उसे क्यों स्वीकार करते हैं। हमारा उसे स्वीकार करना एक काम है और किसी काम का औचित्य यह बताकर दिखाया जा सकता है कि उसे करने से कौन-सा प्रयोजन या उद्देश्य पूरा होता है। वेसवॉल, शतरंज या टनिस में कुछ नियमों को स्वीकार करने का हम एक व्यावहारिक औचित्य दिखा सकते हैं : अन्यो के बजाय उन नियमों को स्वीकार करके हम खेल को अधिक प्रतियोगिता-पूर्ण, कौशल की अधिक अच्छी परख करनेवाला, अधिक मनोरंजक, अधिक रोचक या उत्तेजक इत्यादि बना देते हैं। शायद ऐसा ही कुछ आगमन के इस सिद्धांत के सवध में भी किया जा सकता है। हम (अगमन या निगमन से) उसको सिद्ध तो नहीं कर सकते, परंतु यह दिखाकर कि उसे स्वीकार करने से कौन से उद्देश्य पूरे होते हैं, एक प्रकार के वैज्ञानिक खेल के एक नियम के रूप में हम उसके अपनाए जाने का औचित्य दिखा सकते हैं। उद्देश्य है और नियमों की खोज, जिससे हम घटनाओं के क्रम की भविष्यवाणी करने में अधिक सफलता प्राप्त होती है। विशेष बात यह है कि हम प्रकृति के रहस्यों को खोजना चाहते हैं ताकि हम उसे समझ सकें, उसकी भविष्यवाणी कर सकें और उसपर नियंत्रण कर सकें। ऐसा स्फटिक पर दृष्टि एवात्र करके (अलौकिक ज्ञान की एक परामानसिकीय प्रणाली), अंत प्रज्ञा से, या तत्त्वके रचालकर

नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा किया जा सकता है तो केवल इस तरह से कि प्रकृति जिस ढंग से काम करती है उसका धीरे-धीरे धर्म के साथ सतर्कता-पूर्वक प्रेक्षण किया जाए, जो एकरूपताएँ प्रतीत होती हैं उनको नोट किया जाए, उनके जो अपवाद हैं उन्हें नोट किया जाए, सच्ची एकरूपताओं को खोजने की फिर कोशिश की जाए, व्याख्या करनेवाली प्राक्कल्पनाओं की रचना की जाए, उनकी जाँच की जाए और यह प्रक्रिया अनन्त तक चलती रहे। प्रकृति के रहस्यों को खोजने का यही एकमात्र तरीका है। यदि हम ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं और ज्ञान के द्वारा भविष्यवाणी करने की शक्ति, तो यही एकमात्र तरीका है जिससे ऐसा किया जा सकता है। इस प्रकार, यदि प्रकृति में कोई व्यवस्था है तो आगमन की प्रणाली से उसे खोजा जा सकता है।

निश्चय ही हम जानते नहीं हैं कि प्रकृति में कोई व्यवस्था है—कि कम-से-कम भूत से भविष्य में पहुँचनेवाली कोई व्यवस्था है। संभव है कि कल विद्वत् का व्यवहार इतना भिन्न हो कि आज के हमारे सब सुप्रमाणित सामान्यीकरण खंडित हो जाएँ। परंतु यदि प्रकृति में कोई अविच्छिन्न व्यवस्था है तो उल्लिखित प्रक्रियाएँ हमें उसके स्वरूप को बिना तार के साथ जानने में समर्थ बना सकती हैं। हम कुछ-कुछ एक ऐसे रोगी की स्थिति में हैं जो एक गंभीर बीमारी से पीड़ित है।

डाक्टर हमें बताता है : 'मैं नहीं जानता कि आपरेशन से आदमी बच जाएगा, पर यदि कोई इलाज है तो आपरेशन ही है।' ऐसी हालत में आपरेशन का औचित्य है। निश्चय ही, यह जानना और अच्छा होगा कि आपरेशन से आदमी बच जाएगा; परंतु यदि हम यह नहीं जानते, तो भी डाक्टर के कथन में जितना ज्ञान समाविष्ट है उतना ही उसका औचित्य दिखाने के लिए पर्याप्त है। यदि हम सफलता की पर्याप्त द्रव्यों को पूरा नहीं कर सकते तो कम-से-कम आवश्यक द्रव्यों को तो हम पूरा करेंगे ही। यदि हम यह दिया सकते कि आगमनिक अनुमान सफलता की आवश्यक शर्त है तो उसका औचित्य सिद्ध हो जाता। आगमन के औचित्य के बार में जो भी माँग उठाई जाएगी उसकी पूर्ति ऐसे प्रमाण से हो जाएगी।^१

निश्चय ही, यह हो सकता है कि जिस प्रकार आदमी शायद आपरेशन के बाद भी न बचे उसी प्रकार प्रकृति में अविच्छिन्न रूप से बनी रहनेवाली कोई व्यवस्था न हो। उस दशा में आगमनिक प्रक्रियाओं के द्वारा प्रकृति के रहस्यों को खोजने के हमारे सारे प्रयत्न व्यर्थ होंगे। परन्तु यदि प्रकृति में कोई व्यवस्था है, जिसके नियम, जैसा कि आगमनिक सिद्धांत हमें आश्वस्त करता है, संपूर्ण दिक् और काल में अविच्छिन्न बने रहते हैं, तो हम उसे खोजने में समर्थ हो सकते हैं—हम नहीं कह सकते कि हम समर्थ होंगे, क्योंकि यह हमारे बुद्धि-कौशल पर निर्भर करता है। यदि हम शर्त लगाकर कहे कि ऐसी कोई व्यवस्था है ही नहीं, तो हम देखने तक का कष्ट नहीं करेंगे—हम पहले ही हार मान लेंगे। परन्तु यदि हम शर्त लगाकर कहें कि व्यवस्था है, तो हम काम में लग जायेंगे और उसे खोजने की कोशिश करेंगे; और यदि हम पर्याप्त प्रयत्न करें तो शायद हम सफल हो जाएँ। प्रकृति की एकरूपता के सिद्धांत को स्वीकार करने का बस यही हमारा व्यावहारिक औचित्य है। इसके बिना हमारा असफल होना अवश्यभावी है; इसके होने से शायद हम सफल हो जाएँ।

१४. परीक्षणीयता और अर्थ

इंद्रियानुभविक विज्ञान में जो भी कथन किया जाता है, चाहे वह एकव्यापी हो (‘‘यह एक कायावर्तित शैल का टुकड़ा है’’) या नियम हो (‘‘पानी २१२° फा० पर खीलता है’’) या सिद्धांत हो (‘‘हीलियम के परमाणु में दो इलेक्ट्रॉन होते हैं’’), उसका किसी तरह परीक्षणीय होना आवश्यक होता है। उसकी सत्यता या असत्यता का हमारे इंद्रिय अनुभवों में कोई अंतर पैदा करनेवाली होना जरूरी है। इस प्रकार हमें सार्थकता की एक और कसौटी प्राप्त हो जाती है, और यह है परीक्षणीयता की कसौटी।

यदि कोई एक ऐसा वाक्य कहता है जिसे आप नहीं समझते, जैसे ‘‘सारा जगत् माया है’’, तो आपका पहला उत्तर होगा, ‘‘इसका क्या अर्थ है?’’ या ‘‘मैं नहीं समझा, कृपया समझाइए’’। पर आप यह भी कह सकते हैं, ‘‘कृपया मुझे बताइए कि आपके वाक्य के सत्य या असत्य होने का पता करने के लिए क्या करना होगा।’’ इस तरह आप यह आशा करेंगे कि यदि वह यह बता दे तो आप उसके कथन का अर्थ जान लेंगे। यहाँ सार्थकता की परीक्षणीयता वाली कसौटी सामने आती है : यदि कोई भी तरीका ऐसा न बताया जा सके

जिससे वाक्य (अधिक सही उसके द्वारा व्यक्त प्रतिज्ञप्ति कहना होगा) की परीक्षा की जा सके, तो वाक्य निरर्थक है। अर्थ जानना यह जानना है कि वाक्य की परीक्षा कैसे की जा सकती है।

सत्यापनीयता—अर्थ को परीक्षणीयता पर आधारित करनेवाले मत के दो रूप हैं : सत्यापनीयता और संपुष्टियोग्यता। किसी प्रतिज्ञप्ति का सत्यापन ऐसे प्रेक्षणों के द्वारा किया जाता है जिससे हमें निश्चित रूप से यह निष्कर्ष निकालने का अधिकार मिल जाए कि प्रतिज्ञप्ति सत्य या असत्य है। (कभी-कभी हम एक और अंतर करते हैं : सत्यापन यह निर्धारित करना है कि प्रतिज्ञप्ति सत्य है और मिथ्यापन यह निर्धारित करना है कि वह मिथ्या है।) संपुष्टि करना एक या अधिक ऐसे प्रेक्षण करना है जो प्रतिज्ञप्ति की सत्यता या असत्यता को निश्चयात्मक रूप से सिद्ध या असिद्ध न करें बल्कि केवल उसकी प्रसंभाव्यता को बढ़ा या घटा दें। यदि किसी थैली की १०० गोलियों में से मैंने ५० की जाँच कर ली है और उन सबको काली पाया है, तो मैंने इस प्रतिज्ञप्ति की कि थैली की सब गोलियाँ काली हैं संपुष्टि कर ली है। सत्यापन यह नहीं है, क्योंकि वह तब होगा जब मैं पूरी १०० गोलियों की जाँच कर लूँ।

सत्यापन और संपुष्टीकरण दोनों ऐसी बातें हैं, ऐसी क्रियाएँ हैं, जिन्हें हम करते हैं। हम कुछ रासायनिक परीक्षण करके यह सत्यापित करते हैं कि यह धावकर है या नमक है। ऐसा न कहिए कि यह प्रतिज्ञप्ति कि यह द्रव लाल लिटमस पत्र को नीला कर देता है, इस प्रतिज्ञप्ति को सत्यापित या संपुष्टि कर देती है कि यह द्रव क्षारक है। प्रतिज्ञप्तियाँ नहीं एक-दूसरी को सत्यापित करती ; लोग प्रतिज्ञप्तियों को सत्यापित करते हैं।

सत्यापनीयता वाली कसौटी यह नहीं कहती कि कथन सार्वक केवल तब होना है जब वह सत्यापित हो जाता है, और न संपुष्टि-योग्यता वाली कसौटी यह कहती है कि वह सार्वक केवल संपुष्टि होने पर होता है। हमें पता नहीं है कि चंद्रमा के दूसरी ओर कितने पर्वत हैं, पर यह कथन निश्चय ही सार्वक है कि वहाँ २००० पर्वत हैं। वास्तव में, इसका सत्यापन या संपुष्टीकरण हम तब तक कर ही नहीं सकते जब तक हम यह नहीं जान लेते कि जिस कथन का सत्यापन या संपुष्टीकरण करना है उसका अर्थ क्या है। परीक्षणीयता वाली कसौटी यह कहती है कि हम अर्थ केवल तब जानते हैं जब हम यह जान लेते हैं कि कथन कैसे सत्यापित या संपुष्टि किया जाएगा, चाहे किसीने ऐसा

सचमुच किया हो या नहीं। अर्थ सचमुच किए गए सत्यापन पर नहीं बल्कि सत्यापनीयता पर—दूसरे शब्दों में, सत्यापन (या संपुष्टीकरण) के संभव होने पर, निर्भर होता है।

“संभव” के किस अर्थ में सत्यापन का संभव होना जरूरी है ? प्रविधितः संभव होना नहीं : इस समय अंतरिक्ष-यान के द्वारा लब्धक तारे तक पहुँचना प्रविधितः संभव नहीं है, पर इस वजह से वे कथन निरर्थक नहीं हो जाते कि यदि हम वहाँ की यात्रा कर सकें तो वहाँ क्या-क्या पाएँगे। अनुभवतः संभव होना भी नहीं : यदि एक तारा १००० प्रकाश-वर्ष की दूरी पर है तो हमारे लिए यह पता लगाना अनुभवतः असंभव है कि आज उस तारे के पृष्ठ पर क्या हो रहा है, क्योंकि आज उस तारे से जो प्रकाश १८६००० मील प्रति सेकंड के वेग से चलता है वह पृथ्वी पर एक हजार वर्ष तक नहीं पहुँचेगा ; पर फिर भी यदि हम कहें कि उस तारे के पृष्ठ पर आज धब्बे हैं तो हम कोई निरर्थक बात नहीं कह रहे हैं। जरूरत है सत्यापन के तर्कतः संभव होने की। और एक बार फिर कह दिया जाए कि तर्कतः संभव होने का केवल यह अर्थ है कि उक्त प्रतिज्ञप्ति में कोई व्याघात नहीं है। “उस तारे के पृष्ठ पर आज जो कुछ हो रहा है उसका मुझे आज पता चला” स्वतोव्याघाती नहीं है, परंतु, प्रकाश के वेग को देखते हुए इस बात का आज पता लगाना अनुभवतः असंभव है। इस प्रकार इस कथन का सत्यापन तर्कतः संभव है, पर अनुभवतः संभव नहीं है (और फलतः प्रविधितः भी संभव नहीं है)।

परीक्षणीयता वाली कसौटी जो कहती है वह वास्तव में काफी सत्य लगता है : जब भी कोई ऐसा वाक्य बोलता है जिसका अर्थ आपकी समझ में नहीं आता, आप उससे पूछिए, “यदि यह सत्य है तो आपको कैसे पता चलेगा ?” इस कसौटी से “सात नीला है,” “शनिवार विस्तर पर लेटा है” और इसी तरह के अनेक अन्य वाक्य तत्काल निरर्थक होकर बाहर कर दिए जाएंगे। पर दैनिक जीवन और विज्ञान में प्रयुक्त अधिकतर वाक्य—जैसे “इस समय मैं एक क्रिताव पढ़ रहा हूँ,” “अन्य ग्रहों में जीवन है,” “शोना पीटने पर फलता है,” “तापमान के स्थिर रहने पर गैस का आयतन उसके दबाव के साथ प्रतिलोम अनुपात रखते हुए बढ़ता-घटता है”—मय सार्थक हैं, क्योंकि हम जानते हैं कि कैसे इनके सत्य होने या न होने का पता लगाया जाएगा (भले ही कोई सदैव यह पता लगाने की स्थिति में न हो)। शायद अंततोगत्वा हमें सार्थक वाक्यों

को निरर्थक वाक्यों से अलग पहचानने के लिए एक संतोषजनक कसौटी मिल ही गई है।

परन्तु इस कसौटी में जो भी अच्छाईयाँ हो, अनेकार्थकता का अभाव इसमें नहीं है। हम इसके अनेक अर्थों में से कुछ सबसे अधिक महत्वपूर्ण अर्थों को यहाँ बताएँगे और तब इस कसौटी की समीक्षा के रूप में कुछ सामान्य बातें कहेंगे।

प्रारम्भ में ही एक आपत्ति पर विचार कर लें। "यदि प्रत्येक कथन का सार्थक होने के लिए परीक्षणीय होना जरूरी है तो स्वयं इस कथन के बारे में क्या कहेंगे? क्या यह परीक्षणीय है? यदि नहीं, तो आपका कथन स्वयं ही निरर्थक है।"

"हमें कथन और अधिकथन—अर्थात् कथन के बारे में कथन—में अंतर करना होगा। मेश यह कथन कि प्रत्येक सार्थक कथन को परीक्षणीय होना चाहिए, जगत्-विषयक कथन नहीं है बल्कि कथन-विषयक कथन है। सार्थकता के बारे में जो कुछ मैं कहता हूँ वह केवल जगत् के बारे में किए जानेवाले कथनों पर लागू करने के लिए है।"

"मैं अब भी यह नहीं समझा कि आपकी परीक्षणीयता वाली कसौटी की स्थिति क्या है। क्या यह सार्थक कथनों के बारे में एक सामान्यीकरण है? क्या आप यह कह रहे हैं कि सत्र कथन जो सार्थक हैं, सत्यापनीय भी हैं? यदि ऐसा है, तो मैं आपको कुछ विपरीत उदाहरण बता सकता हूँ, परन्तु सबसे महत्व की बात आपको यह याद दिलाना है कि यदि बात ऐसी है तो आप मुझे अर्थ की एक कसौटी नहीं बता रहे हैं बल्कि ऐसी कसौटी का पहले से ही अस्तित्व मान रहे हैं। आप यह कह रहे हैं कि जो सार्थक है (शायद किसी ऐसी कसौटी के अनुसार जो आपने नहीं बताई है) वह सत्यापनीय भी है।"

"परन्तु ऐसा मैं नहीं कर रहा हूँ। मैं अर्थ की परिभाषा दे रहा हूँ, सार्थक वाक्यों के बारे में कोई सामान्यीकरण नहीं कर रहा हूँ।"

"क्या आप स्वनिर्मित परिभाषा बता रहे हैं? उस दशा में मुझे आपकी परिभाषा को मानने का कोई कारण नहीं दिखाई देता : मैं आपकी परिभाषा को अस्वीकार करने और स्वयं एक और परिभाषा का निर्माण करने में स्वतंत्र हूँ। परन्तु यदि आप यह सूचना दे रहे हैं कि लोग वास्तव में 'अर्थ' शब्द का प्रयोग कैसे करते हैं तो मैं केवल यही चूँगा कि आपकी सूचना गलत है : मैं

सचमुच किया हो या नहीं। अर्थ सचमुच किए गए सत्यापन पर नहीं बल्कि सत्यापनीयता पर—दूसरे शब्दों में, सत्यापन (या सपुष्टीकरण) के सभब होने पर, निर्भर होता है।

“सभब” के किस अर्थ में सत्यापन का सभब होना जरूरी है ? प्रविधितः सभब होना नहीं : इस समय अंतरिक्ष-यान के द्वारा लुब्धक तारे एक पहुँचना प्रविधितः सभब नहीं है, पर इस वजह से वे कथन निरर्थक नहीं हो जाते कि यदि हम वहाँ की यात्रा कर सके तो वहाँ क्या-क्या पाएँगे। अनुभवतः सभब होना भी नहीं : यदि एक तारा १००० प्रकाश-वर्ष की दूरी पर है तो हमारे लिए यह पता लगाना अनुभवतः असंभव है कि आज उस तारे के पृष्ठ पर क्या हो रहा है, क्योंकि आज उस तारे से जो प्रकाश १८६००० मील प्रति सेकंड के वेग से चलता है वह पृथ्वी पर एक हजार वर्ष तक नहीं पहुँचेगा ; पर फिर भी यदि हम कहे कि उस तारे के पृष्ठ पर आज घब्रे है तो हम कोई निरर्थक बात नहीं कह रहे हैं। ज़रूरत है सत्यापन के तर्कतः सभब होने की। और एक बार फिर कह दिया जाए कि तर्कतः सभब होने का केवल यह अर्थ है कि उक्त प्रतिज्ञप्ति में कोई व्याघात नहीं है। “उस तारे के पृष्ठ पर आज जो कुछ हो रहा है उसका मुझे आज पता चला” स्वतोव्याघाती नहीं है, परंतु, प्रकाश के वेग को देखते हुए इस बात का आज पता लगाना अनुभवतः असंभव है। इस प्रकार इस कथन का सत्यापन तर्कतः सभब है, पर अनुभवतः सभब नहीं है (और फलतः प्रविधितः भी सभब नहीं है)।

परीक्षणीयता वाली कसौटी जो कहती है वह वास्तव में काफी सत्य लगता है जब भी कोई ऐसा वाक्य बोलता है जिसका अर्थ आपकी समझ में नहीं आता, आप उससे पूछिए, “यदि यह सत्य है तो आपको कैसे पता चलेगा ?” इस कसौटी से “सात नीला है,” “शनिवार विस्तर पर लेटा है” और इसी तरह के अनेक अन्य वाक्य तत्काल निरर्थक होकर बाहर कर दिए जाएंगे। पर दैनिक जीवन और विज्ञान में प्रयुक्त अधिकतर वाक्य—जैसे “इस समय मैं एक किताब पढ़ रहा हूँ,” “अन्य ग्रहा में जीवन है,” “चोना पीटने पर फँसता है,” “तापमान को स्थिर रहने पर गैस का आयतन उमके दबाव के साथ प्रतिलोम अनुपात रखते हुए बढ़ता-घटता है”—सब सार्थक हैं, क्योंकि हम जानते हैं कि कैसे इनके सत्य होने या न होने का पता लगाया जाएगा (भले ही कोई सदैव यह पता लगाने की स्थिति में न हो)। शायद अतवोगत्वा हमें सार्थक वाक्यों

‘अर्थ’ शब्द का इस रूप में प्रयोग नहीं करता और न मैं यही समझता हूँ कि अधिकतर लोग इस रूप में प्रयोग करते हैं।”

“असल में मैं तो यह समझता हूँ कि अधिकतर लोग ‘अर्थ’ का प्रयोग इस रूप में करते ही है—कि यदि किसी कथन की परीक्षा करने का कोई तरीका समझ में नहीं आता तो वे नहीं जानते कि उसका अर्थ क्या है। किसी कथन का अर्थ जानने के लिए हमारा यह जानना जरूरी है कि उसकी परीक्षा कैसे की जाएगी। दैनिक जीवन में हम इस कसौटी का प्रयोग करते ही हैं। परंतु मैं नहीं चाहता कि मैं यह बात शर्त लगाकर कहूँ : कुछ लोग अवश्य ही निरर्थक बातें कहते हैं और सोचते यह है कि वे अर्थयुक्त बात कह रहे हैं। हाँ, यह स्वनिमित्त परिभाषा है। परंतु बिल्कुल मनमाने ढंग से या किसी आधार के बिना यह नहीं रची गई है। ‘अर्थ’ शब्द को यह अर्थ देकर मैं एक स्पष्ट और निश्चित कसौटी प्रस्तुत कर रहा हूँ और आपसे यह आग्रह कर रहा हूँ कि इसे अस्वीकार करने से पहले जाँच तो ले। मेरा निवेदन यह है कि कोई कथन सार्थक तब और केवल तभी होता है जब वह किसी तरह से परीक्षण-योग्य हो। यदि आप कोई कथन प्रस्तुत करते हैं और उसकी परीक्षा करने का कोई भी तरीका नहीं सोच सकते, यदि आप कोई भी ऐसा प्रेक्षण नहीं सोच सकते जिसका उसकी सत्यता या असत्यता से कोई संबंध हो, तो क्या आप उसका कोई अर्थ समझेंगे ? और यदि वो कथन ऐसे हों कि उनका सत्यापन प्रेक्षणों की ठीक एक ही शृंखला से हो सके, तो क्या उनका एक ही अर्थ नहीं होगा ? मेरा आपसे अनुरोध है कि यदि आपने इस कसौटी का अब तक प्रयोग नहीं किया है (मैं सामान्य रूप से सोचता हूँ कि आपने किया है), तो करना चाहिए, क्योंकि केवल इस कसौटी का प्रयोग करके ही आप सार्थक को निरर्थक से स्पष्टतः अलग कर सकते हैं।”

“आपका मतलब है कि निरर्थक आपकी कसौटी के अनुसार न ? पर मैं इसे नहीं मानता।”

“कोई तरीका ऐसा नहीं है जिसे मैं आपसे इसे मनवा सकूँ। मैं केवल आपको यह दिखाने की कोशिश कर सकता हूँ कि प्रतिदिन आप और हम सब जो कथन करते हैं और जिन्हें हम स्पष्ट रूप से समझते हैं वे इस कसौटी को अवश्य ही पूरा करते हैं और जिन कथनों को हम नहीं समझ पाते (हालाँकि उन्हें हम बोलते हैं) वे उसे पूरा नहीं करते।”

कथनों की तरह यह कुछ अस्पष्ट है) । परंतु इसका भविष्य मे सत्यापन हो सकता है और उक्त कसौटी के अनुसार इसे सार्थक बनाने के लिए इतना पर्याप्त है । सामान्यतः भविष्यविषयक कथनों के प्रसंग में हम सिर्फ प्रतीक्षा करते हैं और देखते हैं कि पहले से बताए हुए समय के आने पर क्या होता है ।

२. सत्यापन का कार्य किसके द्वारा किया जाना है ? कुछ लोगो ने कहा है कि कथन का कोई भी सत्यापन कर सकता है । मैं इस समय लन्दन में नहीं हूँ, इसलिए मैं इस बात का सत्यापन नहीं कर सकता कि पार्लियामेंट की कार्यवाही चल रही है । पर यदि मैं चाहूँ तो वहाँ जाकर इसका सत्यापन कर सकता हूँ, और मेरे अलावा कोई भी जो स्थान और काल की दृष्टि से उपयुक्त स्थिति मे है (इस समय वेस्टमिन्स्टर, लंदन में है) तथा जिसकी ज्ञानेन्द्रियाँ और मस्तिष्क काम कर रहे हैं, स्वयं इसका सत्यापन कर सकता है । ग्रैण्ड कैनयन (अमेरिका मे एक महाखड्ड) के शैलस्तरों के स्वरूप का सत्यापन ऐसा कोई भी व्यक्ति कर सकता है जो वहाँ जाने का कष्ट करे और स्वयं देखे । निश्चय ही, उसे भूविज्ञान की इतनी काफी जानकारी प्राप्त कर लेनी होगी कि वह शैल के विभिन्न प्रकारों को पहचान सके और उनके नामों को याद रख सके, परंतु यदि वह कष्ट करे तो यह भी कर सकेगा । इस प्रकार वह उस कथन का सत्यापन कर सकेगा, भले ही उसने वास्तव में ऐसा किया नहीं है । इतना इस मत के अनुसार है कि कथन को सार्वजनिक रूप से सत्यापनीय होना चाहिए—किसी भी ऐसे व्यक्ति के द्वारा सत्यापनीय, जो पर्याप्त बौद्धिक और प्रात्यक्षिक क्षमता रखता हो और उपयुक्त स्थान तथा समय मे उपस्थित हो ।

पर एक अड़चन है । क्या ऐसे कथन नहीं है जिन्हे केवल एक ही व्यक्ति सत्यापित कर सकता हो ? यदि मेरे दाँत मे दर्द है तो केवल मैं ही इस बात को सत्यापित कर सकता हूँ । आप मेरे मुँह को खोल सकते हैं और अदर देखकर यह अनुमान कर सकते हैं कि शायद मेरे दाँत मे दर्द है । आप मेरे चेहरे की विकृति को देख सकते हैं और मेरे “हाय ! हाय !” चिल्लाने को सुन सकते हैं । परंतु यह तो इस बात का परोक्ष प्रमाण मात्र है कि मुझे दर्द है । केवल मैं ही यह सत्यापित कर सकता हूँ कि मुझे दर्द है, क्योंकि उसे केवल मैं ही महसूस कर सकता हूँ और दर्द को महसूस करना यह जानने का एकमात्र

असंदिग्ध तरीका है कि दर्द है। कम-से-कम मैं किसी भी अन्य व्यक्ति की अपेक्षा यह कहने के लिए अच्छी स्थिति में हूँ कि मुझे दर्द है। मुझे देखनेवाले अन्य लोग मेरे व्यवहार से अनुमान ही कर सकते हैं कि मुझे दर्द है ; पर मुझे, अनुमान करने की जरूरत नहीं है, मुझे अनानुमानिक रूप से इस बात का ज्ञान है : पक्के निश्चय के साथ यह कहने में समर्थ होने के लिए कि मेरे दाँत में दर्द है, मुझे शीशे में देखना, दाँत को जाँचना इत्यादि नहीं पड़ता। इस तरह यह प्रतीत होता है कि आपकी अनुभूतियों से संबंधित कथन केवल आपके द्वारा ही सत्यापित हो सकते हैं, मेरी अनुभूतियों से संबंधित कथन केवल मेरे द्वारा ही सत्यापित हो सकते हैं इत्यादि। ऐसे कथन सार्वजनिक रूप से सत्यापनीय नहीं होते।

“परंतु आप यह मानकर चल रहे हैं कि मुझे दर्द है, इस बात का सत्यापन करने का एकमात्र तरीका उसका अनुभव करना है, जबकि जरूरत केवल इतनी है कि किसीको यह ज्ञान हो कि मुझे दर्द है। निश्चय ही मेरा डाक्टर जो मुझे विस्तर पर लेटे देख रहा है और मेरे खुले हुए घावों को देख रहा है, मेरे समान ही यह जानता है कि मुझे दर्द है।” यह इसपर निर्भर है कि “जानना” शब्द का प्रबल अर्थ में प्रयोग हो रहा है या निर्बल अर्थ में। “जानना” का दैनिक जीवन में हम साधारणतः जो प्रयोग करते हैं उसके अनुसार मेरा डाक्टर अवश्य ही जानता है कि मुझे दर्द है ; वह अनुमान से यह जानता है, पर जानता फिर भी है। पर क्या उसने इसका सत्यापन कर लिया है ? उस तरह से नहीं जिस तरह से केवल मैं ही सत्यापन कर सकता हूँ, क्योंकि अनुभूति तो केवल मुझे ही हो सकती है। सत्यापन का एक ऐसा उपाय मुझे उपलब्ध है जो डाक्टर को उपलब्ध नहीं है, और यह उपाय इतना निश्चायक है कि डाक्टर की तरह मुझे इस दाँत का कोई और प्रमाण नहीं चाहिए कि मुझे दर्द है। इस प्रकार यदि सत्यापन निश्चित रूप से यह पता लगाना है कि मुझे दर्द है तो मेरे प्रसंग में केवल मैं ही ऐसा करने की स्थिति में हूँ, ठीक वैसे ही जैसे डाक्टर के प्रसंग में केवल डाक्टर ही निश्चित रूप से यह सत्यापित कर सकता है कि उसे दर्द है। सत्यापन का प्रायः यह मतलब लिया जाता है कि किसी कथन के सत्य होने का पता लगाने का सर्वोत्तम उपाय उपलब्ध हो : सीजर की हत्या की गई थी, इस बात की सत्यता का पता लगाने का सर्वोत्तम तरीका उन दिन वहाँ उपस्थित होना होगा ; यह

पता लगाने का कि किसीको दर्द है, सर्वोत्तम तरीका सवधित व्यक्ति होना होगा, क्योंकि उसके पास वह प्रमाण है जो किसी भी अन्य व्यक्ति के पास नहीं है। यदि यह बात है (और सत्यापनीयता का प्रायः यही मतलब समझा गया है), तो कयनो का एक वर्ग ऐसा है जो मार्वांजनिक रूप से नहीं बल्कि केवल एक व्यक्ति के द्वारा सत्यापनीय है।

सर्वजनिक रूप से सत्यापनीय होने की शर्त को यह कहकर बनाए रखा जा सकता है कि आपके दर्द के बारे में जो कयन हैं उनका अर्थ मेरे दर्द के बारे में जो कयन हैं उनके अर्थ में भिन्न है। कोई कह सकता है कि "जो सत्यापनीय है वह अलग है, इसलिए अर्थ अलग है।" अपने ही प्रसंग में मैं जिन बातों का सत्यापन कर सका हूँ वह यह है कि मैं दर्द महसूस करता हूँ, अब जब कयन मेरे बारे में हाता है तब उसका यही अर्थ होता है। परंतु आपके प्रसंग में मैं केवल इस बात का सत्यापन कर सकता हूँ कि आप एक विशेष तरह से व्यवहार कर रहे हैं, और इसलिए जब कयन आपके बारे में होता है तब उसका यही अर्थ होता है। परंतु यह समाधान बहुत ही ठुका है, और साफ पैतरेवाजी लगता है, क्योंकि जब मैं कहता हूँ कि आपको दर्द है तब अवश्य ही मैं आप में ठीक उसी प्रकार की अनुभूति का आरोप कर रहा हूँ जो मैं "मुझे दर्द हो रहा है" कहकर अपने में आरोपित करता हूँ। "आपको दर्द हो रहा है" और "मुझे दर्द हो रहा है" इन दो कयनों में अर्थ का अंतर केवल पुष्पवाचक सर्वनाम के कारण है। पहला कयन आपके बारे में है, दूसरा मेरे बारे में है, और वस यही अंतर है। एक सिद्धांत से मेल बैठाने के लिए यह कहना कि एक कयन एक अनुभूति के बारे में है और दूसरा कयन व्यवहार के बारे में है और यह केवल इस वजह से कि दूसरे प्रसंग में सत्यापन हम केवल व्यवहार का ही कर सकते हैं, तथ्यों को बहुत ही ज्यादा विकृत कर देना होगा। यह हो सकता है कि आपके प्रसंग में मैं केवल यह सत्यापित कर सका हूँ कि "आपका मुख विकृत हो जाता है और आप चिल्लाते इत्यादि हैं", परंतु इस कयन से कि आपको दर्द है, मेरा मतलब यह है कि आपको एक अनुभूति हो रही है जिसकी यह व्यवहार अभिव्यक्ति मात्र है, और यह ठीक वही बात है जो मैं स्वयं अपने प्रसंग में कह रहा हूँ, हालाँकि तथ्य यह है कि मैं अपने प्रसंग में जिस बात का सत्यापन कर सकता हूँ वह उससे अधिक है जिसका मैं आपके प्रसंग में सत्यापन कर सकता हूँ।

इस कठिनाई से बचने का एक बहुत आसान उपाय है : यह कथन तब तक सार्थक है जब तक किसी भी एक या दूसरे व्यक्ति के द्वारा इसका सत्यापन किया जा सकता है। मैं इस बात का सत्यापन कर सकता हूँ कि मुझे दर्द है, हालाँकि इसका सत्यापन मैं नहीं कर सकता कि आपको दर्द है। पर उसे सार्थक बनाने के लिए यही तथ्य पर्याप्त है कि मैं उसका सत्यापन कर सकता हूँ। स्वयं अपने दर्दों तक मेरी विशेष पहुँच है, और चाहे कोई अन्य व्यक्ति निश्चयात्मक रूप से नहीं बता सकता कि मुझे दर्द है या नहीं, पर इससे कोई फर्क नहीं पड़ता : चूँकि मैं इस प्रतिज्ञा का सत्यापन कर सकता हूँ, इसलिए कथन सार्थक है। और निश्चय ही यही बात उन कथनों पर भी लागू होती है जो आपके दर्द के बारे में हैं, क्योंकि उनका आप सत्यापन कर सकते हैं, हालाँकि कोई भी अन्य व्यक्ति नहीं कर सकता।

यह निष्कर्ष कुछ घबरा देनेवाला हो सकता है, परंतु यदि हमें सत्यापनीयता को कसौटी बनाए रखना है और फिर भी यह कहना है कि अन्य लोगों के अनुभवों के बारे में जो कथन हैं वे सार्थक हैं, तो हमें इससे संनोप कर लेना होगा। (क्या कुत्तों और विलियों को दर्द का अनुभव होना उनके द्वारा सत्यापन किया जाना गिना जाएगा ?) केवल एक के द्वारा सत्यापित किए जा सकने की बात कुछ संदेहजनक मानी गई है और इसके पीछे डर यह रहा कि इससे अनेक ऐसे कथनों को सार्थक मान लेना पड़ेगा जिन्हें सार्थक मानना ठीक नहीं है : उदाहरणार्थ, "मैंने इस प्रतिज्ञा का सत्यापन किया है कि आनंद्य दीशे की तरह है, क्योंकि आज मैंने इसका अनुभव किया।" परंतु यदि हम इस बात को स्पष्टतः ध्यान में रखें कि ऐसा कोई कथन केवल अपनी अनुभूतियों के ही बारे में होना चाहिए और उसके अलावा किसी भी परीक्षा किसी अन्य व्यक्ति के द्वारा की जा सके अन्य किसी भी बात के वास्तविक जगत् में सत्य होने का दावा नहीं करना चाहिए, तो ऐसी स्थिति पंदा होने की आशंका करने की आवश्यकता नहीं है।

एक और डर है जिनका कुछ अच्छा आधार है। डर यह है कि सत्यापन और सत्यापनीयता की बात चाहे स्वकीय अनुभवों के बारे में जो कथन हैं उनपर भी लागू न हो। क्या मैं इस कथन का सत्यापन करता हूँ कि मुझे दर्द है ? अगर करता हूँ तो कैसे करता हूँ ? सत्यापन एक प्रक्रिया है। यह सत्यापन करने के लिए कि मुझे दर्द है, मैं किस प्रक्रिया में से गुजरता हूँ ? यह पता

लगाओ के लिए कि यह कथन सत्य है या नहीं मैं क्या करता हूँ ? “आप दर्द का अनुभव करने मात्र से उसका सत्यापन करते हैं। दर्द का अस्तित्व स्वयं ही उसका सत्यापन है।” परन्तु यहाँ कुछ गड़बड़ है : मान लिया, मैं जानता हूँ कि मुझे दर्द है ; तो क्या मैं इस बात को इसका सत्यापन करके जानता हूँ ? सत्यापन एक ऐसा काम है जिसे कोई यह पता करने के लिए करता है कि एक कथन सत्य है या नहीं, और यहाँ यह प्रतीत होता है कि काम ही कुछ नहीं किया जा रहा है। यहाँ कुछ करने को है ही नहीं। (क्या अतन्निरीक्षण करके स्वयं से यह पूछा जाएगा कि “क्या मुझे वास्तव में दर्द का अनुभव हो रहा है ?”) दर्द मुझे है और इसके सत्यापन की जरूरत नहीं है। जहाँ तक स्वयं अपने अनुभवों का संबंध है, यह कहने के बजाय कि उनका अतन्निरीक्षण से, स्वयं को बार-बार यह आश्वासन इत्यादि देकर कि मुझे दर्द हो रहा है, सत्यापन किया जाता है, यह कहना अधिक अच्छा लगेगा कि उनके सत्यापन की जरूरत ही नहीं होती। दैनिक जीवन में स्वयं अपने अनुभवों की बात करते समय हम कभी यह नहीं कहते कि हमें उनके सत्य होने का पता लगाना है। हम सत्यापन की बात तब करते हैं जब हमारे सामने आने अनुभवों से भिन्न किसी बात के बारे में कोई कथन होता है, जब हमें किसी प्रक्रिया से यह पता लगाना होता है कि वह कथन सत्य है या नहीं। “मुझे दर्द हो रहा है” या “मुझे नींद आ रही है” के प्रसंग में ऐसी कोई प्रक्रिया है ही नहीं। इस प्रकार, ऐसा प्रतीत होगा कि इस सदर्भ में ‘सत्यापन’ (और इसलिए ‘सत्यापन का संभव होना’) का प्रयोग नहीं करना चाहिए—कि सत्यापनीयता वाली कमीटी के प्रस्तावक स्वयं अपने अनुभवों से संचित कथनों को इस कमीटी के अंतर्गत लाकर चौकोर खूंटियों को गोल छेदों में बँटाने की कोशिश कर रहे हैं। परन्तु यदि खूंटि बँटती नहीं है तो (सत्यापनीयता-सिद्धांत के अनुसार) ऐसे सारे कथनों को निरर्थक वाक्यों के कूड़ाघर में डाल देना चाहिए। इससे वाक्जुद, क्या वे अर्थ नहीं रखते, और क्या हम नहीं जानते कि उनका क्या अर्थ है ?

३ ऐसे कथनों का कैसे सत्यापन हो सकता है जिनका क्षेत्र अनंत या बहुत ही विशाल होता है ? प्रकृति के नियमों को लीजिए। “विश्व में भौतिक द्रव्य का प्रत्येक कण प्रत्येक अन्य कण को आकर्षित करता है।” यह न्यूटन के सार्वत्रिक गुरुत्वाकर्षण के नियम की मुरुजात है। यह कथन इस नियम की कोई सीमा नहीं बाँधता वह सभी स्थानों और सभी वस्तुओं में लागू होता है।

है। उसका दावा बहुत ही विशाल है। तो कैसे इसका सत्यापन किया जाएगा? लोगों का कोई भी समूह एकसाथ काम करते हुए कैसे इसका सत्यापन कर पाएगा? “सब कौवे काले होते हैं” इससे कुछ कम विस्तार वाला सर्वव्यापी कथन है, पर इसमें भी वही कठिनाई है। कौवों की संख्या अनंत नहीं है, पर यह वर्ग खुले सिरे वाला है; और पूरे सदस्यों की जाँच कर लेने के बाद भी यह ज्ञान नहीं होगा कि ऐसा कर लिया गया है (अंतिम कौवे पर कोई चिप्पी नहीं लगी होगी जो कहे कि “मैं अंतिम कौवा हूँ”)। इसके अलावा, उन कौवों की जाँच असंभव है जो भविष्य में पैदा होंगे और जो जाँच करनेवाले के जन्म से शताब्दियों पहले होकर मर गए। (यदि कौवों की जाति का ही लोप हो जाए तो क्या यह निश्चित माना जाएगा कि वह फिर पुनर्जीवित नहीं होगी? शायद पृथ्वी से सत्यापन करनेवाले मनुष्यों की जाति का लोप हो जाने के बहुत बाद कौवों की जाति फिर पैदा हो जाए।)

“परंतु यदि कोई मनुष्य या मनुष्यों का समूह सत्यापन नहीं कर सकता तो सर्वज्ञ ईश्वर सत्यापन कर सकेगा। ऐसी सत्ता एक ही बार में सब स्थानों और कालों को देख सकती है, और वह जान लेगा कि कोई कौवे ऐसे तो नहीं है जो काले न हों।” शायद; यदि “ईश्वर” की परिभाषा में ऐसी क्षमता शामिल कर दी जाए तो वह ऐसा कर सकेगा। परंतु यदि कौवों से संबंधित कथन का अर्थ संदेहग्रस्त है तो निश्चय ही ऐसी सत्ता की उक्त योग्यता का कथन और भी संदेहग्रस्त है। क्या हम वास्तव में जानते हैं कि ऐसी सत्ता भूत और भविष्य को एकसाथ देख सकती है? क्या इस कथन का अर्थ मूल कथन के अर्थ से कहीं अधिक संदेहग्रस्त नहीं है?

शायद निराशा में ऐसे उपाय का आश्रय लिए बिना भी काम चल जाएगा। हम कह सकते हैं, “कोई आदमी अमर नहीं है, पर तर्कतः यह संभव है कि कोई आदमी अमर हो, और यदि ऐसा हो अर्थात् यदि किसी आदमी की आयु विद्वत् के पूरे इतिहास के बराबर हो, और वह सारे जगत् को इस प्रकार देख सके कि कोई भी घटना उसके ध्यान से न छूट जाए—तो वह प्रकृति के नियमों को सत्यापित कर सकेगा। केवल वर्तमान स्थितियों में वह उन्हें सत्यापित नहीं कर सकेगा; परंतु इनसे भिन्न स्थितियों में, जो कि तर्कतः संभव हैं, वह कर सका होता। इस प्रकार हमने सत्यापन का संभव होना बता दिया है, और जरूरत केवल इतनी ही है।” शायद। परंतु कौवों में पराहित कथन

लगावे के लिए कि यह कथन सत्य है या नहीं मैं क्या करता हूँ ? “आप दर्द का अनुभव करने मात्र से उसका सत्यापन करने है । दर्द का अस्तित्व स्वयं ही उसका सत्यापन है ।” परन्तु यहाँ कुछ गड़बड़ है : मान लिया, मैं जानता हूँ कि मुझे दर्द है ; तो क्या मैं इस बात को इसका सत्यापन करके जानता हूँ ? सत्यापन एक ऐसा काम है जिसे कोई यह पता करने के लिए करता है कि एक कथन सत्य है या नहीं, और यहाँ यह प्रतीत होता है कि काम ही कुछ नहीं किया जा रहा है । यहाँ कुछ करने को है ही नहीं । (क्या अतन्निरीक्षण करके स्वयं से यह पूछा जाएगा कि “क्या मुझे वास्तव में दर्द का अनुभव हो रहा है ?”) दर्द मुझे है और इसके सत्यापन की जरूरत नहीं है । जहाँ तक स्वयं अपने अनुभवों का स्मरण है, यह कहने के बजाय कि उनका अतन्निरीक्षण से, स्वयं को बार-बार यह आश्वासन इत्यादि देकर कि मुझे दर्द हो रहा है, सत्यापन किया जाता है, यह कहना अधिक अच्छा लगेगा कि उनके सत्यापन की जरूरत ही नहीं होती । दैनिक जीवन में स्वयं अपने अनुभवों की बात करते समय हम कभी यह नहीं कहते कि हमें उनके सत्य होने का पता लगाना है : हम सत्यापन की बात तब करते हैं जब हमारे सामने आने अनुभवों से भिन्न किसी बात के बारे में कोई कथन होता है, जब हमें किसी प्रक्रिया से यह पता लगाना होता है कि वह कथन सत्य है या नहीं । “मुझे दर्द हो रहा है” या “मुझे नींद आ रही है” के प्रसंग में ऐसी कोई प्रक्रिया है ही नहीं । इस प्रकार, ऐसा प्रतीत होगा कि इस सदर्भ में ‘सत्यापन’ (और इसलिए ‘सत्यापन का संभव होना’) का प्रयोग नहीं करना चाहिए—कि सत्यापनीयता वाली कसौटी के प्रस्तावक स्वयं अपने अनुभवों से संबंधित कथनों को इस कसौटी के अंतर्गत लाकर चौकोर खूंटियों को गोल छेदों में बँटाने की कोशिश कर रहे हैं । परन्तु यदि खूँटी बँठती नहीं है तो (सत्यापनीयता-सिद्धान्त के अनुसार) ऐसे सारे कथनों को निरर्थक वाक्यों के कूड़ाधर में डाल देना चाहिए । इसके बावजूद, क्या वे अर्थ नहीं रखते, और क्या हम नहीं जानते कि उनका क्या अर्थ है ?

३ ऐसे कथनों का कैसे सत्यापन हो सकता है जिनका क्षेत्र अनंत या बहुत ही विशाल होता है ? प्रकृति के नियमों को लीजिए । “विद्यन में भौतिक द्रव्य का प्रत्येक कण प्रत्येक अन्य कण को आकर्षित करता है” यह न्यूटन के सार्वत्रिक गुरुत्वाकर्षण के नियम की शुरुआत है । यह कथन इस नियम की कोई सीमा नहीं बांधता वह सभी स्थानों और सभी तालों में लागू होता

का अर्थ इतना सीधा-सादा लगता है कि उसे स्पष्ट करने के लिए हमें कल्पना को इतना व्यायाम कराना पड़ेगा—यदि उसके सत्यापन का तरीका निश्चित कर देने से सचमुच उसका अर्थ स्पष्ट हो जाता है तो—यह विश्वास करना कठिन है ।

४. कथनों का एक छोटा पर विचित्र वर्ग ऐसा है कि विध्यात्मक रूप में उनकी सत्यापनीयता और तरह की होती है और निषेधात्मक रूप में और तरह की । मान लीजिए कि मैं यह कहता हूँ “मेरा शरीर की मृत्यु के बाद भी अस्तित्व रहेगा ।” इसका सत्यापन मैं कैसे करता हूँ ? कोई यह जवाब दे सकता है : “जैसे भविष्यविषयक अन्य कथनों का वैसे ही इसका भी । बात आसान है—प्रतीक्षा करो और देखो । यदि मृत्यु के बाद आप फिर उठ जाते हैं और अपने शारीरिक जीवन को याद रखते हैं तो आप इस बात को सत्यापित कर लेते हैं कि आप अपनी शारीरिक मृत्यु के बाद भी अस्तित्व रखते हैं । यह सब है कि अभी आप इसको सत्यापित नहीं कर सकते, पर तब तो कर सकेंगे । और हो सकता है कि तब भी आपके अलावा कोई इसे सत्यापित न कर सके । (आप यह सत्यापित कर सकेंगे कि आपका अस्तित्व बना रहता है, राम यह सत्यापित कर सकेगा कि उसका अस्तित्व बना रहता है, पर हो सकता है कि आप और राम एक-दूसरे को न बता सकें अथवा यह तक न जान सकें कि दूसरे का अस्तित्व बना हुआ है ।) परन्तु हम ऐसे सत्यापन को पहले ही स्वीकार कर चुके हैं जो केवल एक विशेष समय में और एक विशेष व्यक्ति के द्वारा ही किया जा सकता है । हम मान लेते हैं कि “मेरा अपनी शारीरिक मृत्यु के बाद भी अस्तित्व रहेगा” सत्यापित किया जा सकता है । पर अब “मेरा अपनी शारीरिक मृत्यु के बाद अस्तित्व नहीं रहेगा,” इस कथन को लीजिए । इसे मैं कैसे सत्यापित करता हूँ ? यदि यह कथन सत्य है तो मैं कभी यह न जान सकूँगा । मैं दुबारा नहीं उठूँगा और इस प्रकार इस कथन को सत्यापित नहीं कर पाऊँगा । यदि मेरा मृत्यु के बाद अस्तित्व नहीं रहेगा, तो इसका सत्यापन तर्कतः भी संभव नहीं है । यह सचाई के साथ कहना तर्कतः संभव ही नहीं है कि “मैं अब देख रहा हूँ कि शरीर की मृत्यु के बाद मेरा अस्तित्व नहीं रहा ।”

परन्तु अब एक विचित्र परिस्थिति हमारे सामने है : यह सत्यापित करना तो तर्कतः संभव है कि मेरा शारीरिक मृत्यु के बाद अस्तित्व बना हुआ है, पर

यह सत्यापित करना तर्कतः असंभव है कि मेरा अस्तित्व नहीं रहा । यदि अर्थ सत्यापनीयता पर निर्भर होता है, तो पहला कथन सार्थक है और दूसरा नहीं है । परन्तु ऐसा कथन विचित्र होगा जिसका नियेय निरर्थक हो पर विधान सार्थक हो । क्या यह स्पष्ट नहीं लगता कि एक उतना ही सार्थक है जितना दूसरा, और हम जानते हैं कि दोनों ५५० का क्या अर्थ है ? (अथवा शायद कोई भी सार्थक नहीं है, पर ऐसा नहीं है कि एक हो और दूसरा न हो ।) हम अवश्य ही यह जानते प्रतीत होते हैं कि "मेरा शारीरिक मृत्यु के बाद भी अस्तित्व बना रहेगा" का क्या अर्थ है, और इतने ही स्पष्ट रूप से यह भी कि "मेरा अस्तित्व नहीं रहेगा" का क्या अर्थ है, भले ही इस दूसरे कथन के सत्यापन का कोई उपाय तर्कतः संभव न हो ।

अथवा, इस कथन पर विचार कीजिए : 'पृथ्वी के ऊपर रहनेवाले प्राणियों का अस्तित्व समाप्त हो जाने के बाद भी पृथ्वी का अस्तित्व बना रहेगा । "कोई भी मनुष्य इस कथन का सत्यापन नहीं कर सकेगा, क्योंकि सत्यापन करने के लिए कोई बचेगा ही नहीं । फिर भी, हम अवश्य जानते हैं कि इस कथन का क्या अर्थ है और हम इसकी सत्यता को लेकर कुछ सोच-विचार कर सकते हैं ; हम ऐसा चित्र तक बना सकते हैं जिसमें पृथ्वी हो, चट्टानें हो, समुद्र इत्यादि हो, पर लोग न हो—उतनी ही आसानी से जितनी आसानी से वह चित्र जिसमें इन चीजों के साथ-साथ लोग भी हो । इस कथन में अर्थ-संबंधी कोई कठिनाई नहीं है । समस्या सत्यापनीयता के संबंध में है और वह यह कि इसे सत्यापित करना तर्कतः असंभव है, क्योंकि सत्यापन के साधन (प्रेक्षण करनेवाले चेतन प्राणियों) का अभाव हो जाने से कोई रहेगा ही नहीं जो सत्यापन करे । हम यह जानते अवश्य हैं कि इस कथन के सत्य होने के लिए किस वस्तुस्थिति का अस्तित्व चाहिए, परन्तु यह एक भिन्न कसौटी है—यह सत्यापनीयता नहीं है । सत्यापन एक काम है जिसे हम करते हैं और इस काम को करने के लिए किसीको मौजूद होना चाहिए । स्पष्ट है कि सत्यापनीयता वाली कसौटी में कठिनाई गंभीर है ।

संपुष्टियोग्यता—इस तरह की कठिनाइयों को देखते हुए सत्यापनीयता वाली कसौटी को कुछ नरम कर दिया गया है । अब हम सत्यापनीयता के बजाय संपुष्टियोग्यता की बात कहते हैं । मैं यह सत्यापित नहीं कर सकता कि आपको दर्द है, पर मैं आपकी चेष्टाओं और मुद्राभिव्यक्तियों को देखकर

इसकी सपुष्टि कर सकता हूँ। मैं यह सत्यापित नहीं कर सकता कि सब कीवे काले होते हैं, परन्तु हजारों कीवों की जाँच करके और उन सबको काने पाकर मैं इसकी सपुष्टि कर सकता हूँ। मैं यह सत्यापित नहीं कर सकता कि किसी दिन पृथ्वी पर जीवन नहीं रहेगा, परन्तु मैं यह देखकर इसकी इस समय सपुष्टि कर सकता हूँ कि निर्जीव चीजों का लगातार अस्तित्व बना रहता है जबकि सजीव चीजें मरती रहती हैं, कि तीव्र शीत सजीव चीजों को मार देता है पर पर्वतों और घाटियों इत्यादि का फिर भी अस्तित्व बना रहता है, इत्यादि ; तथा मैं अनुमान करता हूँ कि जब सूर्य का ताप और प्रकाश समाप्त हो जाएगा तब पृथ्वी इतनी शीतल हो जाएगी कि उसपर कोई जीवित ही न रह पाएगा।

ऐसा प्रतीत होता है कि सत्यापनीयता के स्थान पर सपुष्टियोग्यता को लाने से हमारी बहुत-सी कठिनाइयाँ दूर हो गई हैं। परन्तु जो कठिनाइयाँ दूर हो गई हैं वे सत्यापन की लगती हैं, अर्थविषयक नहीं। यह समझना आसान है कि हम प्रकृति के नियमों की सपुष्टि कैसे करेंगे (नियमों के प्रसंग में हम केवल यही कर सकते हैं), यह नहीं कि हम उनका सत्यापन कैसे करेंगे। परन्तु उनका अर्थ सदैव बिल्कुल स्पष्ट प्रतीत होता है। क्या हम “सब प्राणी मरते हैं”, “पानी २१२° फा० पर खोलता है” और असंख्य अन्य नियमों का अर्थ सत्यापन की कठिनाई के बावजूद नहीं जानते? हम जानते हैं कि अन्य लोगों के अनुभवों की बात कहने का क्या अर्थ है, हालाँकि हम उनके अस्तित्व का सत्यापन नहीं कर सकते—हम चाहे सत्यापनीयता की बात करें या सपुष्टियोग्यता की, अन्य लोगों के अनुभवों की बात में अर्थ का अभाव नहीं है। और हम जानते हैं कि “मेरा शारीरिक मृत्यु के बाद अस्तित्व नहीं रहेगा” का क्या अर्थ है, भले ही इसका हम सत्यापन नहीं कर सकते और न सपुष्टि ही कर सकते हैं।

वास्तव में, सपुष्टियोग्यता में अपनी ही कुछ विशेष कठिनाइयाँ हैं। जब तक मैं यह पहले से न जानता होऊँ कि “सब कीवे काले होते हैं” का क्या अर्थ है, तब तक मैं यह कैसे जान सकता हूँ कि यह कीवा काला है यह प्रेक्षण “सब कीवे काले होते हैं” की सपुष्टि करता है? यदि मैं “नीकू ने मीकू की हत्या की” का अर्थ पहले से ही नहीं जानता, तो नीकू की आस्तीन पर लगे हुए मीकू के रक्त को मैं इस कथन की सपुष्टि करनेवाला कैसे जान सकता हूँ? ऐसा

प्रतीत होता है कि यह जानने के लिए कि क्या किस बात की सपुष्टि करता है, मेरे लिए पहले यह जान लेना आवश्यक है कि कथन का अर्थ क्या है—अतः अर्थ संपुष्टियोग्यता से नहीं आता ।

यदि कोई पहले से ही यह न जानता हो कि जिस कथन की सपुष्टि करना है उसका अर्थ क्या है, तो वह सपुष्टि के रूप में प्रस्तावित किसी प्रेक्षण को सपुष्टि मानने से कैसे इन्कार कर सकेगा ? मान लीजिए, कोई कहता है कि “चूहे बत्तखों को खाते हैं” और यह दावा करता है कि उसने आकाश को नीला देखकर इस कथन की सपुष्टि कर ली है । हम पूछेंगे : “दोनों में सवध ही क्या है ? आकाश के रंग के प्रेक्षण से चूहों के बारे में कही हुई बात की संपुष्टि या असपुष्टि कैसे होती है ?” परंतु यह जानने के लिए कि एक कथन की सपुष्टि करनेवाला या न करनेवाला किसे माना जाएगा, हमें पहले यह जानना होगा कि उस कथन का अर्थ क्या है । और यदि हम पहले से ही जानते हैं कि उसका क्या अर्थ है, तो हमें उसके अर्थ को उसकी सपुष्टियोग्यता पर आश्रित करने की कोई जरूरत है ही नहीं । (एक और उदाहरण लीजिए : शायद यह बात कि बच्चा ठीक हो गया, इस प्रतिज्ञप्ति की सपुष्टि नहीं करती कि किसी दयालु ईश्वर का अस्तित्व है, क्योंकि बहुत-से बच्चे ठीक नहीं हो पाते । परंतु यदि हम पहले से ही न जानते होते कि “ईश्वर का अस्तित्व है” का क्या अर्थ है, तो यह हमें कैसे जान पाते कि बच्चे के अच्छे हो जाने से इसकी सपुष्टि होती है ? शायद हम “ईश्वर का अस्तित्व है” का अर्थ नहीं जानते—इन बातों की चर्चा हम अध्याय ७ में करेंगे—परंतु उस अवस्था में हम यह भी तो नहीं जानते कि बच्चे का अच्छा हो जाना इसकी सपुष्टि करता है । यदि एक वाक्य निरर्थक है तो कोई भी चीज उसकी सपुष्टि कैसे कर सकेगी ?)

परीक्षणीयता वाली कसौटी में चाहे हम उसके सत्यापनीयता वाले रूप का समर्थन करने की कोशिश कर रहे हो या सपुष्टियोग्यता वाले रूप का, और भी बहुत-सी कठिनाइयाँ हैं । सत्यापनीयता वाले रूप के अनुसार, सत्यापन का तर्कन संभव होना जरूरी है ; सपुष्टियोग्यता वाले रूप के अनुसार, सपुष्टीकरण का तर्कन संभव होना जरूरी है । पर दोनों ही अवस्थाओं में क्या प का तर्कन संभव होना प के परीक्षण (सत्यापन या सपुष्टिकरण) के तर्कन संभव होने से पहले जरूरी नहीं है ? उदाहरणार्थ, “पानी नीचे से ऊपर की ओर बहता है” असत्य होने पर भी सार्थक है । इसका समर्थन यह दिखाकर

किया गया है कि पानी का नीचे से ऊपर की ओर बहना तर्कतः संभव है^१। परन्तु पानी के नीचे से ऊपर की ओर बहने का तर्कतः संभव होना वही बात नहीं है जो पानी के नीचे से ऊपर की ओर बहने के सत्यापन या संपुष्टीकरण का तर्कतः संभव होना है—और परीक्षणीयता वाली कसौटी जो कहती है वह यह दूसरी बात है। यदि आपने सिर्फ यह कहा होता कि “पानी का नीचे से ऊपर की ओर बहना तर्कतः संभव है, इसलिए ‘पानी नीचे से ऊपर की ओर बहता है’ सार्थक है”, तो आप परीक्षणीयता वाली कसौटी का कोई उपयोग नहीं कर रहे होगे। आप सार्थकता की कसौटी स्वतोव्याघातकता के अभाव को मान रहे होगे, क्योंकि “तार्किक संभवता” की परिभाषा स्वतोव्याघातकता के अभाव के आधार पर दी गई है। हो सकता है कि स्वतोव्याघातकता का अभाव सार्थकता की परीक्षणीयता से अधिक अच्छी कसौटी हो, पर है दोनों अलग और इन्हे एक-दूसरी से नहीं उलझाना चाहिए।^१

यह जानने में समर्थ होने से पहले कि प का परीक्षण तर्कतः संभव है या नहीं, यह जान लेना जरूरी है कि प ऐसी परिस्थिति का वर्णन करता है या नहीं जो तर्कतः संभव हो।^२ यह विचार करने से पहले कि प का परीक्षण तर्कतः संभव है या नहीं, यह विचार जरूरी है कि प तर्कतः संभव है या नहीं। यह जानने के पहले कि कौन-से प्रेक्षण एक वाक्य का सत्यापन या संपुष्टि करेंगे, यह जान लेना जरूरी है कि उसका क्या अर्थ है ; अन्यथा यह कोई कैसे जानेगा कि सत्यापन किसका करना है, या यह कि आपका प्रेक्षण उसका सत्यापन करता है ? वाक्य का क्या अर्थ है, यह जानना मुख्य है, और उसका कैसे सत्यापन करना है, यह जानना उसके अर्थ को जानने का फल है।

१. ‘प तर्कतः संभव है’ और ‘प का सत्यापन तर्कतः संभव है’ को एक-दूसरे से उलझाने के उदाहरण मॉरिट्ज श्विक ने फेल और सेलर्स के रीडिंग इन फिलॉसोफिकल जर्नेलिमिस् में शामिल अपने लेख, “मोनिंग ऐंड वेरिफिकेशन” में दिए हैं। आलोचना के लिए देखिए, लिन्स्की द्वारा संपादित सीमेन्टिक्स ऐंड फिलॉसफी ऑफ लैंग्वेज में पॉल माहॉन्के का लेख “दि काइटीरियन ऑफ सिग्निफिकेन्स”।

२. इसमें भी आगे बढ़कर यह पूछा जा सकता है : “प का सत्यापन तर्कतः संभव है” का क्या अर्थ है ? पानी का नीचे से ऊपर की ओर बहना जैसी एक वस्तुस्थिति तर्कतः संभव या असंभव हो सकता है : पर एक प्रक्रिया तर्कतः संभव कैसे हो सकती है ?

“कल वर्षा हुई थी।” इस वाक्य का अर्थ विल्कुल स्पष्ट और सीधा लगता है। पर यदि मुझसे पूछा जाए कि इसका सत्यापन कैसे किया जाएगा तो शायद पहले मुझे कुछ नहीं सूझेगा और तब मैं बहुत-से सुझाव दूंगा : मैं दूसरे लोगों को पूछूंगा या पिछले दिन की मौसम की रिपोर्ट देखूंगा, मैं जमीन की जाँच करके गीलेपन के निशान खोजूंगा या स्वयं अपनी स्मृति को टटोलूंगा। बहुत-से काम संभव हैं जिनकी पूरी सूची नहीं दी जा सकती। यह तक संभव है कि कोई ऐसी खोज हो जाए जिससे पिछली वर्षा का समय ठीक-ठीक निर्धारित किया जा सके। पर क्या कथन का अभिप्राय इन तथ्यों में से किसी एक का होना है ? मेरा अभिप्राय अवश्य ही यह है कि कल एक निश्चित घटना हुई थी जिसके “सूचक” गीलेपन के निशान इत्यादि हैं। ऐसा लगता है कि वाक्य के अर्थ का उसके सत्यापन से कतई कोई संबंध नहीं होता। ऐसा कहने की इच्छा होती है कि “मैं वाक्य का अर्थ विल्कुल समझता हूँ, और इसलिए समझता हूँ कि मैं हिंदी भाषा को जानता हूँ।” प्रायः दैनिक जीवन में प्रयुक्त ऐसे वाक्यों पर विचार करते समय मैं सत्यापन की बात नहीं सोचता, पर आवश्यकता पड़ने पर इसकी कोई प्रक्रिया बता सकता हूँ। पर ऐसा करने से निश्चय ही अर्थ नहीं बदलेगा और न वाक्य के मूल अर्थ में मेरे लिए कोई अधिक स्पष्टता ही आएगी। सत्यापन की प्रणाली अनियमित, अनिश्चित और परिवर्तनशील होती है जबकि वाक्य सदैव एक ही बना रहता है।

स्पष्ट है कि मैं “वर्षा हो रही है” का अर्थ जानता हूँ ; मैं यह भी जानता हूँ कि “कल” का क्या अर्थ है ; और मैं अब “कल वर्षा हुई थी” का अर्थ समझता हूँ, और इसलिए समझता हूँ कि मैं इसके अलग-अलग शब्दों को समझता हूँ और वाक्य-रचना की जानकारी रखता हूँ। पर इसका मतलब यह नहीं है कि मैं जानता हूँ कि इस प्रतिज्ञप्ति का सत्यापन कैसे करना है। यदि बाद में मैं सत्यापन के किसी तरीके को जान लूँ तो उससे इसके अर्थ में कोई वृद्धि नहीं होगी।

यदि एक वक्ता किसी वाक्य को नहीं समझता, तो उसे हम शब्दों के अर्थ समझाते हैं, न कि वाक्य के सत्यापन का तरीका। भाषा के सामान्य प्रयोग में “इस वाक्य का क्या अर्थ है ?” और “मैं इस बात का कैसे पता लगाता हूँ कि

यह वाक्य सत्य है ?” दो विल्कुल ही भिन्न प्रश्न है, और हर आदमी इन्हें एक मानने से इन्कार करेगा ।^१

इस प्रकार ऐसा लगना है कि हमने परीक्षणयोग्यता को अर्थ की कसौटी मानने के विरुद्ध पक्षों का निर्णय कर लिया है। वाक्य के सार्थक होने की एक सामान्य कसौटी के रूप में परीक्षणयोग्यता पर्याप्त नहीं है। परंतु सब वाक्य समान नहीं होते : ऐसा प्रतीत होता है कि ऐसे वाक्य भी हैं जिनका तब तक कोई अर्थ नहीं होता जब तक सत्यापन की कोई प्रणाली नहीं बताई जाती। “जिस समय आप सोते रहे उस समय में ब्रह्मांड फैलकर अपने मूल आकार का दुगुना हो गया।” इस कथन पर विचार कीजिए। हम तुरंत ही यह सोचने लगेंगे कि हम इसके अर्थ को सही-सही जानते हैं—हर चीज कल जितनी बड़ी थी उससे दुगुने आकार की हो गई है। इससे अधिक सीधी बात क्या होगी ? परंतु यह ध्यान देने की बात है कि ऐसा कोई तरीका नहीं है जिससे ऐसे अंतर का कभी पता चल सकता हो। हम यह देखने के लिए इस मेज की लंबाई को नापेंगे कि इसका आकार दुगुना हुआ है या नहीं, पर नापने का परिणाम ठीक वही होगा जो कल था : यह कल तीन फुट लंबा था और अब भी तीन फुट लंबा है, क्योंकि हर चीज, नापने की पटरी भी, आकार में दुगुनी हो गई है। यदि मेज कल गज-भर लंबी थी तो आज भी उतनी ही है। मेज के किनारे आज भी गज के सिरों तक पहुँचते हैं। और यही बात हर अन्य चीज के साथ होगी। नापने में कोई भी अंतर नहीं आएगा। किसी भी तरीके से किसी अंतर का पता नहीं चलेगा।

अब हमारे मन में सदेह पैदा होने लगेगा : प्रस्तुत बात में कुछ अस्वाभाविकता दिखाई देती है। ‘हर चीज आकार में दुगुनी हो गई है’ एक सीधी इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति-सा प्रतीत होता है, पर कोई इन्द्रियानुभव ऐसा नहीं है जो इसे सत्य या असत्य सिद्ध कर सके। ऐसा फर्क है ही नहीं जिसका पता चले। क्या कोई भी फर्क है ? क्या यह कहने का कोई अर्थ है कि हर चीज आकार में दुगुनी हो गई है ? हम जानते हैं कि सामान्य परिस्थिति में यह कहने का क्या अर्थ है कि कोई चीज आकार में दुगुनी हो गई है। उदाहरण के लिए, हमारा मतलब यह है कि यदि हम इस मेज की लंबाई को नापें तो आज यह

७२ इंच निकलेगी जबकि कल वह ३६ इंच थी। परन्तु प्रस्तुत प्रसंग में यह हमारा मतलब नहीं है, क्योंकि आज मेज को नापने से नतीजा वही निकलता है जो पहले निकलता था। तो फिर यह कहने का क्या अर्थ है कि मेज और साथ ही हर अन्य चीज आकार में दुगुनी हो गई है? यदि हम मेज की लंबाई को नापते हैं और उसके सिरो को गज के सिरो के ठीक नीचे पाते हैं, जैसे कि वे कल थे, तो इस प्रेक्षण को हम यह कहने का पर्याप्त आधार समझते हैं कि मेज का आकार नहीं बदला है। फिर भी, इस अवसर पर हमसे यह विश्वास करने के लिए कहा जा रहा है कि इस बात की मेज और प्रत्येक अन्य वस्तु के आकार के दुगुने हो गए होने के साथ बिल्कुल संगति है।

“अच्छा, यदि आप अकेले मेज के आकार में दुगुने होने की कल्पना कर सकते हैं तो मेज और प्रत्येक अन्य चीज के आकार में दुगुने होने की कल्पना करने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिए।” परन्तु क्या ऐसा है? हम सब अन्य चीजों की तुलना में मेज के लंबाई में दुगुने होने की आसानी से कल्पना कर सकते हैं, पर यदि प्रत्येक चीज दुगुनी हो जाती है तो “प्रत्येक चीज का आकार में दुगुना हो जाने” का “प्रत्येक चीज के वही बनी रहने” से क्या फर्क होगा? ऐसा प्रतीत होगा कि जब हम “मेज आकार में दुगुनी हो गई है” कहते हैं तब हमारा मतलब केवल यह हो सकता है कि वह अन्य चीजों की तुलना में दुगुनी हो गई है, जिनमें से कम-से कम कुछ में यह परिवर्तन नहीं हुआ है। (यदि आधी चीज आकार में दुगुनी हो गई है पर शेष आधी ज्यो-की-न्यो है, तो यह बात इससे किस तरह भिन्न होगी कि पहली आधी ज्यो-की-न्यो रहे जबकि दूसरी आधी आकार में सिकुड़ जाए?) लंबाई का सप्रत्यय सवधमूलक लगता है : लंबाई एक गुण है जो किसी चीज में अन्य चीजों के सवध से होता है। यदि इस सवध में कोई परिवर्तन नहीं होता तो लंबाई में कोई परिवर्तन नहीं होता।

अब हमने देख लिया है कि “लंबाई” का क्या अर्थ है। यह अन्य चीजों के सवध में नापने की क्रिया का परिणाम है। परन्तु सबरा आकार दुगुना हो जाने की कल्पना में यह इसका अर्थ नहीं है, क्योंकि तब सवध में कोई परिवर्तन नहीं होता। अतः या तो इस नए प्रसंग में “लंबाई में दुगुनी हो गई है” का प्रयोग निरर्थक है या ऐसे नियमों के अनुसार किया जा रहा है

जो बताए नहीं गए है। लंबार्ड का सप्रत्यय सत्यापन की एक प्रक्रिया के साथ बँधा हुआ है।

विज्ञान में अनेक कथनों में यह विशेषता होती है। भौतिकविज्ञानी कहता है कि “इलेक्ट्रॉन होते हैं।” और हम समझते हैं कि हम इसका अर्थ जानते हैं (सूक्ष्म गोलियाँ), हालाँकि हमें इस बात की कोई कल्पना नहीं है कि इसके सत्यापन की प्रक्रिया क्या होगी। परंतु भौतिकविज्ञानी हमें यह बताएगा : “इलेक्ट्रॉनों के बारे में आपकी बातों का जो भी अर्थ हो, मैं जो अर्थ समझता हूँ वह कुछ जटिल भौतिकीय क्रियाओं को करने का परिणाम है—न उससे कम और न उससे अधिक। यह ठीक वैसी ही बात है जो ‘लंबार्ड’ के प्रसंग में होती है। भौतिकी में ‘इलेक्ट्रॉन’ के सप्रत्यय को हम इस तरह लाते हैं और इसका आपके मन में जो भी चित्र हो उनसे कोई संबंध नहीं है। इस प्रकार ‘इलेक्ट्रॉन’ से मेरा क्या मतलब है, यह मैं आपको केवल यह बनाकर ही बता सकता हूँ कि वे प्रेक्षण क्या हैं जिनके द्वारा मैं इस शब्द को चलाऊंगा। ‘इलेक्ट्रॉन’ शब्द केवल इन प्रेक्षणों के अर्थ में ही वैज्ञानिक भाषा में चल पड़ा है। जब ऐसा होता है तब अर्थ केवल सत्यापन-प्रक्रिया को बताकर ही बताया जाता है।”

ऐसा क्यों है कि कभी तो एक वाक्य का अर्थ बिल्कुल निश्चित होता है जबकि उसके सत्यापन की प्रक्रिया अनिश्चित और परिवर्तनशील होती है, लेकिन कभी अस्पष्ट अर्थ केवल तभी स्पष्ट और निश्चित होता है जब सत्यापन की प्रक्रिया बता दी जाती है ? .. इस अंतर को इस रूप में रखा जा सकता है : जब मैं कहता हूँ कि “यदि कल वर्षा हुई थी तो आज जमीन गीली है,” तब मैं अनुमान के किसी नियम का कथन नहीं कर रहा होता बल्कि एक इन्द्रियानुभविक कथन कर रहा होता हूँ। इस प्रकार के इन्द्रियानुभविक कथन हमारी बात की सत्यता का पता लगाने में मदद करते हैं, पर उसका अर्थ नहीं वे निर्धारित करते। अर्थ तो जाँच की प्रक्रिया का उल्लेख करने से पहले ही निश्चित हो चुका था। अतः जाँच का तरीका उस अर्थ के अनुरूप ही है। इसके विपरीत, जब मैं कहता हूँ कि “यदि गोला (विद्युत् के) चार्ज से युक्त है तो विद्युत्दर्शी के पत्र अपसारित हो जाते हैं,” तब मैं अनुमान का एक नियम बता रहा होता हूँ जो पहले वाक्य का अर्थ स्पष्ट करता है। उस वाक्य का अर्थ अब सत्यापन की प्रणाली पर आश्रित हो जाता है। यदि मैं उस

वाक्य के लिए कोई अन्य नियम निश्चित करता हूँ तो इस प्रकार मैं उसका अर्थ बदल देता हूँ ।^१

बाद वाले प्रसंग में भी यह कहना शायद बिल्कुल सही नहीं है कि “अर्थ सत्यापन की प्रणाली है”; यह कहना तक सही नहीं है कि “अर्थ को जानना सत्यापन की प्रणाली को जानना है ।” यह कहना अधिक सही प्रतीत होगा कि वाक्य तब तक सार्थक नहीं होता जब तक उसका किसी ऐसे वाक्य या वाक्यों में अनुवाद न हो जिसका या जिनका पहले से ही कोई अर्थ हो । जब ऐसा अनुवाद कर दिया जाता है, और मैं जानता हूँ कि उसका क्या अर्थ है, तब मैं जान लेता हूँ कि मूल कथन का क्या अर्थ है । मूल कथन का सत्यापन मैं केवल तभी कर सकता हूँ जब मैं दूसरे कथन का सत्यापन करता हूँ । “गोला विद्युत् के चार्ज से युक्त है”, इस मूल कथन का सत्यापन मैं “विद्युत्दर्शी के पत्र अपसारित होते हैं,” इस दूसरे कथन के सत्यापन के द्वारा करता हूँ । यहाँ भी अर्थ सत्यापनीयता नहीं है : अर्थ एक अनुवाद से प्राप्त होता है, जो मुझे यह बताता है कि सत्यापन किसका करना है ।

परीक्षणीयता वाली कसौटी के बारे में हम अंतिम निष्कर्ष क्या निकालते हैं ? अर्थ की एक सामान्य कसौटी के रूप में यह पर्याप्त नहीं है । (१) विद्वानों के कथनों पर यह लागू नहीं होगी, क्योंकि उनका दुनिया का प्रेक्षण करके सत्यापन बिल्कुल नहीं होता । (२) कोई बात न बतानेवाले वाक्यों पर, जैसे प्रश्नों, आदेशों और भावोद्गारों पर, वह लागू नहीं होती, क्योंकि वे ऐसा कुछ नहीं कहते जो सत्य या असत्य हो सके । (यह कसौटी इन दो प्रकार के वाक्यों के लिए बनाई ही नहीं गई थी ।) (३) ऐसा लगता है कि स्वयं अपने अनुभवों से संचालित कथनों पर भी वह लागू नहीं होगी, क्योंकि “सत्यापन” का कोई ऐसा अर्थ आसानी से समझ में नहीं आता जिसमें इनके सत्यापित होने की बात कही जा सके । (४) वह “यह अच्छा है” या “यह प्रशंसनीय है”, जैसे मूल्यसूचक कथनों पर लागू नहीं होती (ऐसे कथनों पर अध्याय ९ में विचार किया जाएगा) । ये कथन बिल्कुल ही भिन्न कोटि के प्रतीत होते हैं । (५) तत्त्वमीमासीय कथनों पर वह लागू नहीं होती । ऐसे कथनों पर हम अगले तीन अध्यायों में विचार करनेवाले हैं । सामान्यतः ऐसे कथनों का

खंडन-भंडन तर्क से किया जाता है, न कि ऐसे इन्द्रियानुभविक तथ्यों की इशारा करके जो प्रतिवादी के लिए अपरिचित है। तर्क का दर्शन के लिए वही महत्व है जो इन्द्रियानुभविक साक्ष्य का विज्ञान के लिए है। (निश्चय ही कोई निराश होकर यहाँ तर्क कह सकता है कि सब तत्त्वमीमासीय विवाद निरर्थक हैं ; परंतु यह तो समस्याओं की एक पूरी श्रृंखला को अर्थ की एक मनमानी कसौटी बनाकर बाहर निकाल देना होगा। प्रतितत्त्वमीमासक स्वयं ही यह मान चुके हैं कि तत्त्वमीमासा को टुकड़े-टुकड़े करके बाहर निकालना होगा, कि प्रत्येक तत्त्वमीमासीय समस्या से अलग-अलग निपटना होगा, सबको जाँच करने से पहले ही एकमुश्त नहीं हटाया जा सकता।)

परीक्षणीयता वाली कसौटी केवल इन्द्रियानुभविक कथनों के क्षेत्र में ही ठीक-सी लगती है। ये वे कथन हैं जो दैनिक जीवन में और विज्ञान में होते हैं। यदि आप दुनिया के बारे में कुछ कहते हैं तो आपको यह बताने में समर्थ होना चाहिए कि दुनिया के कौन-से प्रेक्षण उसके पक्ष या विपक्ष में गिने जाएँगे। परंतु जैसा कि हम अभी देख चुके हैं, यहाँ भी हमें एक अंतर करना होगा। अधिकतर इन्द्रियानुभविक कथनों का अर्थ हम यह जानने से पहले ही जान लेते हैं कि उनका सत्यापन हम कैसे करेंगे, और यह जानकारी कि उन्हें कैसे सत्यापित करना है उनके अर्थ में कोई वृद्धि नहीं करती। अर्थ की एक कसौटी के रूप में परीक्षणीयता केवल उन इन्द्रियानुभविक कथनों के तग बायरे में ही ठीक-सी लगती है जिनके मुख्य शब्दों को अर्थ यह बतानेवाले अनुवाद-नियम के द्वारा दिया जाता है कि प्रेक्षण की किन स्थितियों में मूल कथन को सत्य या असत्य मानना है।

अर्थ की कसौटियों के बारे में सामान्य बात—अब वाक्य के अर्थ की कसौटियों का हमारा जाँच कार्य समाप्त हो गया है। क्या वाक्यार्थ की कोई एक कसौटी मान्य है? एक भी कसौटी ऐसी नहीं है जो अकेली ही सभी वाक्यों पर लागू हो सके। केवल इस तरह के अनग-अलग दोष होते हैं जैसे एक दिए हुए सदर्थ के बाहर शब्दों का प्रयोग करना, कोटियों का संकरण, स्वतोव्याघात इत्यादि, जिनमें कोई समान बात नहीं भी हो सकती। हम इन सब वाक्यों को एक समूह में लेकर चाहे तो “निरर्थक” कह सकते हैं, पर यह शब्द स्वयं बहुत महत्व का नहीं है। इसे छोड़ा जा सकता है। यह जरूरी नहीं है कि निरर्थकता की कोई एक ही कसौटी हो— उसी तरह जिस तरह यह जरूरी

नहीं है कि सभी बीमारियों का एक ही परीक्षण हो । किसीके कहे हुए वाक्य को "निरर्थक" कहना वैसा ही है जैसा डाक्टर का रोगी को यह कहना कि "तुम बीमार हो" । उसका निदान तब तक किसी महत्व का नहीं है जब तक रोगी को यह न बताया जाए कि बीमारी क्या है । और जो दार्शनिक बार-बार कहता है कि "यह निरर्थक है" पर यह नहीं बताता कि गलती किस वजह से हो रही है, वह डाक्टर से अधिक सहायक सिद्ध नहीं हो रहा है । इसका कोई छोटा और आसान तरीका नहीं है । दार्शनिक को गलती को खोजते-खोजते उसके मूल तक पहुँचना होगा और जब वह यह कर चुका हो और श्रोता हर विशेष उदाहरण में देख ले कि गड़बड़ी कहाँ हुई है, तब उसे निरर्थक शब्द "निरर्थक" का प्रयोग करने की फिर जरूरत नहीं होगी । असल में, बात को और अधिक स्पष्ट न करके इस शब्द का प्रयोग कर देने मात्र से दूसरे लोगो की मनोवृत्ति गलतियों की एक बड़ी सख्या को एक ढेर में डाल देने की बन जाएगी, जबकि होना यह चाहिए कि उन्हें सावधानी के साथ एक दूसरी से अलग रखा जाए ।

अध्याय ५

कारण, नियतत्ववाद, और स्वतंत्रता

इस अध्याय में हम इंद्रियानुभविक ज्ञान के एक पक्ष पर विचार करेंगे, और यह है कारणों का हमारा ज्ञान। हमने अर्थ-संबंधी सिद्धांतों के बारे में जो कुछ कहा है उसकी परीक्षा का अब एक अच्छा अवसर मिलेगा। पर यह विषय अन्य कारणों से स्वयं भी अत्यधिक रोचक है। हम निरंतर कारणपरक भाषा का प्रयोग करते रहते हैं। तो क्यों न “कारण” शब्द के अर्थ को खोजने का प्रयत्न किया जाए, जो कि दार्शनिक विश्लेषण के लिए एक रोचक अभ्यास भी सिद्ध होगा? लोग प्रायः यह समझते हैं कि वे इस शब्द का अर्थ जानते हैं—कम-से-कम तब तक जब तक उनसे अर्थ बताने को नहीं कहा जाता। इसके अलावा एक और भी बात है : यह विषय सीधे दर्शन की दो सर्वाधिक चर्चित समस्याओं में पहुँचा देता है, जो ये हैं : एक यह कि क्या प्रत्येक घटना का कोई कारण होना है (सार्वभौम कारणता), और दूसरी यह कि कारण का मानवीय स्वतंत्रता से क्या संबंध है।

१५. कारण क्या है ?

जब हम कहते हैं कि हवा का चलना ठंडक का कारण है या माचिस को झाड़ना रोशनी का कारण है, अथवा संखिया खाना मृत्यु का कारण बन जाता है, तब ‘कारण’ शब्द से हमारा क्या मतलब होता है? जब हम यह कहते हैं कि कबूतरे का कारण है, तब वह ठीक क्या बात है जो हम कारण के कार्य के साथ जो संबंध है उसके बारे में कह रहे होते हैं?

हमारी पहली प्रतिक्रिया यह कहने की हो सकती है : “बात आसान है। किसी चीज का कारण होना उसे पैदा करना, उसे अस्तित्व में लाना है।” निस्संदेह यह ठीक है, लेकिन सवाल का जवाब यह नहीं है : यह तो सवाल को टालना मात्र है : पैदा करने का क्या मतलब है? यह तो मोटे तौर से “कारण” शब्द का पर्याय ही है, और इस प्रकार जहाँ से हम चले थे वही हम वापस पहुँच जाते हैं। ‘पैदा करना’ और ‘कारण होना’ की एक-दूसरे के द्वारा परिभाषा देने के बजाय हमें यह बताना चाहिए कि इन दोनों का क्या

अर्थ है । हम जानना यह चाहते हैं कि क मे कौन-सी विशेषणाएँ हो जिनमे वह ख का कारण बने ।

कालिक पूर्ववर्तिता—सबसे सरल इन्द्रियानुभविक कथन वे होते है जिनका सीधे प्रेक्षण से सत्यापन हो सके • "मैं बैठा हूँ", 'मेरी मेज पर तीन किताबें है' । हम यह भी प्रेक्षण से जान सकते है कि कुछ घटनाएँ अन्य घटनाओ से पहले या बाद मे घटती हैं : उदाहरणार्थ, मेरी सिगरेट से धुआँ उसके जलाए जाने के बाद निकलता है, पहले नहीं, और नशा शराब को पीने के बाद आता है न कि पहले । पर क्या यह भी हम प्रेक्षण से जानते है कि एक घटना दूसरी का कारण है ? यदि हाँ, तो जब हम यह प्रेक्षण करते है तब वह क्या होता है जिसका हम प्रेक्षण करते हैं ? हम देखते हैं कि कोई माचिस झाड़ता है और वह जल उठनी है , परतु जब हम देखते है (यदि वाकई हम देखते है तो) कि माचिस झाड़ना उसके जल उठने का कारण है, तब हम देखते क्या है ?

यह कहना कि क ख का कारण है, मात्र यह कहना नहीं है कि क ख के पहले होता है । अनेक घटनाएँ अन्य घटनाओ के पहले घटती है पर उनके कारण नहीं होती । चायद एक क्षण पहले अमेरिका के राष्ट्रपति ने छीका था ; पर यह विल्कुल भी इस तथ्य का कारण नहीं है कि मैं इस समय अपनी कार के अंदर जा रहा हूँ । यदि आज सुबह मैंने ७-३० पर नाश्ता किया था और आपने ७-३१ पर नाश्ता किया था, तो मेरा नाश्ता करना आपके न श्ता करने का कारण नहीं था ।

अत यह कहना पर्याप्त नहीं है कि क ख से पहले होता है । कोई इस बात को सत्य मानने का विरोध तक कर सकता है कि जब भी क ख का कारण बनता है तब क ख से पहले होता है ।^१ आपका शीशे के सामने खड़ा होना उसमे आपके प्रतिबिम्ब के दीख पडने का कारण है । क्या ये दोनों साथ साथ होनवाली बातें नहीं हैं ? नहीं । प्रवास १८६००० मील प्रति सेकंड की गति से चलता है । इसलिए समय सू में शीशे मे दीख पडनेवाले आपके

१. ठीक-ठीक इस बात की मह्यता का कहना होगा कि एक वहाँ क वो घटनाएँ सदैव एक साथ चली आती हैं । इस अंतर का महत्व इन अवस्था में बाद में प्रकट होगा । तब तक हम इस चर्चा को इस अंतर के अनुरूप तालनों को भाषा के प्रयोग में मुक्त रखेंगे ।

अध्याय ५

कारण, नियतत्ववाद, और स्वतंत्रता

इस अध्याय में हम इन्द्रियानुभविक ज्ञान के एक पक्ष पर विचार करेंगे, और यह है कारणों का हमारा ज्ञान। हमने अर्थ संबंधी सिद्धांतों के बारे में जो कुछ कहा है उसकी परीक्षा का अब एक अच्छा अवसर मिलेगा। पर यह विषय अन्य कारणों से स्वयं भी अत्यधिक रोचक है। हम निरंतर कारणपरक भाषा का प्रयोग करते रहते हैं। तो क्यों न “कारण” शब्द के अर्थ को खोजने का प्रयत्न किया जाए, जो कि दार्शनिक विश्लेषण के लिए एक रोचक अभ्यास भी सिद्ध होगा? लोग प्रायः यह समझते हैं कि वे इस शब्द का अर्थ जानते हैं—कम-से-कम तब तक जब तक उनसे अर्थ बताने को नहीं कहा जाता। इसके अलावा एक और भी बात है—यह विषय सीधे दर्शन की दो सर्वाधिक चर्चित समस्याओं में पहुँचा देता है, जो ये हैं : एक यह कि क्या प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है (सार्वभौम कारणता), और दूसरी यह कि कारण का मानवीय स्वतंत्रता से क्या संबंध है।

१५. कारण क्या है ?

जब हम कहते हैं कि हवा का चलना ठंडक का कारण है या माचिस को जलना रोशनी का कारण है, अथवा सखिया खाना मृत्यु का कारण बन जाता है, तब “कारण” शब्द से हमारा क्या मतलब होता है? जब हम यह कहते हैं कि क ख का कारण है तब वह ठीक क्या बात है जो हम कारण क का कार्य ख के साथ जो संबंध है उसके बारे में कह रहे होते हैं?

हमारी पहली प्रतिक्रिया यह कहने की हो सकती है : “बात आसान है। किसी चीज का कारण होना उसे पैदा करना, उसे अस्तित्व में लाना है।” निस्मंदेह यह ठीक है लेकिन सवाल का जवाब यह नहीं है : यह तो सवाल को टालना मात्र है : पैदा करने का क्या मतलब है? यह तो मोटे तौर से “कारण” शब्द का पर्याय ही है, और इस प्रकार जहाँ से हम चले थे वही हम वापस पहुँच जाते हैं। “पैदा करना” और “कारण होना” की एक-दूसरे के द्वारा परिभाषा देने के बजाय हमें यह बताना चाहिए कि इन दोनों का क्या

अर्थ है । हम जानना यह चाहते हैं कि क मे कौन-सी विशेषताएँ हों जिनसे वह ख का कारण बने ।

कालिक पूर्ववर्तिता—सबसे सरल इंद्रियानुभविक कथन वे होते हैं जिनका सीधे प्रेक्षण से सत्यापन हो सके : "मैं बैठा हूँ", "मेरी मेज पर तीन किताबें हैं" । हम यह भी प्रेक्षण से जान सकते हैं कि कुछ घटनाएँ अन्य घटनाओं से पहले या बाद में घटती हैं : उदाहरणार्थ, मेरी सिगरेट से धुआँ उसके जलाए जाने के बाद निकलता है, पहले नहीं, और नशा शराब को पीने के बाद आता है न कि पहले । पर क्या यह भी हम प्रेक्षण से जानते हैं कि एक घटना दूसरी का कारण है ? यदि हाँ, तो जब हम यह प्रेक्षण करते हैं तब वह क्या होता है जिसका हम प्रेक्षण करते हैं ? हम देखते हैं कि कोई माचिस झाड़ता है और वह जल उठती है ; परंतु जब हम देखते हैं (यदि वाकई हम देखते हैं तो) कि माचिस झाड़ना उसके जल उठने का कारण है, तब हम देखते क्या है ?

यह कहना कि क ख का कारण है, मात्र यह कहना नहीं है कि क ख के पहले होता है । अनेक घटनाएँ अन्य घटनाओं के पहले घटती हैं पर उनके कारण नहीं होती । शायद एक क्षण पहले अमेरिका के राष्ट्रपति ने छीका था ; पर यह बिल्कुल भी इस तथ्य का कारण नहीं है कि मैं इस समय अपनी कार के अंदर जा रहा हूँ । यदि आज सुबह मैंने ७-३० पर नाश्ता किया था और आपने ७-३१ पर नाश्ता किया था, तो मेरा नाश्ता करना आपके न श्ता करने का कारण नहीं था ।

अतः यह कहना पर्याप्त नहीं है कि क ख से पहले होता है । कोई इस बात को सत्य मानने का विरोध तक कर सकता है कि जब भी क ख का कारण बनता है तब क ख से पहले होता है ।^१ आपका शीशे के सामने खड़ा होना उसमें आपके प्रतिबिम्ब के दीख पड़ने का कारण है । क्या ये दोनों साथ-साथ होनवाली बातें नहीं हैं ? नहीं । प्रकाश १८६००० मील प्रति सेकंड की गति से चलता है । इसलिए समय स् में शीशे में दीख पड़नेवाले आपके

१. ठीक-ठीक इस बात की सत्यता का कहना होगा कि एक वर्ष क की घटनाएँ सदैव पक्ष अथवा घड़ी की घट्टियों से पहले होती हैं । इस अंतर का महत्त्व इस अन्वय में बाद में प्रकट होगा । तब तक हम इस चर्चा को इस अंतर के अनुरूप तथ्यों को आपा-प्रयोग में मुक्त रखेंगे ।

प्रतिबिम्ब का कारण समय स_१ में आपका शीशे के सामने खड़ा होना है, जो कि एक सेकंड के बहुत ही अल्प अंश पहले होता है। जो भी हो, अधिकतर उदाहरणों में कारण कार्य से पहले होता है (हालांकि सदैव बहुत थोड़े पहले)। क्या सदैव ही? यदि आप शूमाझूमी के तस्ते के एक सिरे के ऊपर कूद पड़ें तो दूसरा सिरा एकदम ऊपर चढ़ जाता है। क्या दूसरा सिरा पहले सिरे पर आपके कूदने पर तत्क्षण ऊपर चढ़ता है या थोड़े बाद में? यहाँ भी तर्क से यह दिखाया जा सकता है कि कार्य के होने में कुछ समय लगता है, क्योंकि गति को पूरे तस्ते में एक सिरे से दूसरे तक पहुँचना होगा। परंतु यह बात प्रकाश वाली बात से अधिक संदिग्ध है। प्रकाश से तथा विकिरण के अन्य रूपों के प्रसंग में जिस तरह समय लगता है उस तरह गुस्त्वाकर्षण के प्रसंग में भी समय लगता हो, यह ज्ञात नहीं है। यदि अ.प हवा में एक गेंद फेंके, तो उसे वापस पृथ्वी पर आने में समय लगता है, पर (जहाँ तक हम जानते हैं) उसपर गुस्त्वाकर्षण का असर होने में कोई समय नहीं लगता। यदि हम आक्षेप से बिल्कुल बचना चाहते हैं तो हम यह नहीं कहेंगे कि कारण सदैव कार्य के पहले होता है बल्कि यह कहेंगे कि कारण कभी कार्य के बाद नहीं होता।

इससे भी किसी-किसी ने इन्कार किया है, परंतु यह इन्कार एक गलतफहमी की वजह से मालूम पड़ना है। मान लीजिए, मेरा एक लक्ष्य है, जैसे एक परीक्षा पास करना। क्या भविष्य का यह लक्ष्य वर्तमान में मेरे कुछ कामों का कारण बनेगा, जैसे पास होने के लिए अध्ययन करने का? नहीं, भविष्य की घटना (परीक्षा में पास होना) अभी घटी नहीं है और अभी उसका अस्तित्व न होने से वह कारण बन ही नहीं सकती। बल्कि वास्तव में यह भी हो सकता है कि वह कभी घटे ही नहीं। लक्ष्य से प्रेरित व्यवहार के क्षेत्र में जो चीज आपके अध्ययन इत्यादि का कारण बनती है वह है उस लक्ष्य का आपका वर्तमान विचार तथा उसे प्राप्त करने की आपकी वर्तमान इच्छा। ये अवस्थाएँ इस समय अस्तित्व रखती हैं, हालांकि लक्ष्य स्वयं नहीं। यदि इस समय उसका अस्तित्व होता तो आप उस प्राप्त करने का प्रयत्न ही न करते। सामान्य रूप से केवल यही चीज कारण बन सकती है जो पहले में मौजूद हो। आज होनेवाली वर्षा पिछले दिन फसल को नहीं बचा सकती। मंगलवार को बिघ आना उसी सप्ताह के सोमवार को किमी के मरने का कारण नहीं बन सकता।

तो फिर कारण कभी अपने कार्य के बाद नहीं होता । पर यह सीधी सी बात हमको अधिक जानकारी नहीं देती । हमें इससे भी कहीं अधिक जानना है । किसी चीज के किसी अन्य चीज के पहले होने मात्र से वह उसका कारण नहीं बन जाती । क के ख का कारण होने और क के ख के पहले मात्र होने में किस बात का अंतर है ? अब हम एक बड़े विवाद में उतर गए हैं ।

अनिवार्य सबध,—हमारी भाषा और हमारी विचार प्रणाली में यह धारणा बहुत गहरी बैठी हुई है कि जब कारण क कार्य ख को पैदा करता है तब क और ख के मध्य कोई “अनिवार्य सबध” होता है—कि जब क होता है तब ख को किसी अर्थ में अनिवार्य रूप से होना चाहिए । शायद हमारे इस प्रश्न का उत्तर ढूँढने में कि “कारण क्या है ?” यह बात हमें कुछ रास्ता बताएगी । पर यह कहने का क्या अर्थ है कि एक कार्य को अवश्य होना चाहिए ? यहाँ “चाहिए” का क्या अर्थ है ? यहाँ हम इस शब्द के कुछ मुख्य अर्थ बताने की कोशिश करते हैं ।

१ “तुम्हें मध्यरात्रि से पहले अदर आ जाना चाहिए, अन्यथा ” । यह “चाहिए” का आदेशात्मक अर्थ है, वह अर्थ जो आदेशों और नियमों (कानूनों) के सदर्थ में उपयुक्त होता है । एक आदमी को यह बताया जाता है कि यदि वह एक निर्दिष्ट काम नहीं करता तो कुछ दंड उसे भुगतना होगा । पर “चाहिए” का यह अर्थ प्रकृति की घटनाओं के सदर्थ में उपयुक्त नहीं है । जब हम कहते हैं कि लकड़ी को जलना ही चाहिए या पानी को नीचे की ओर बहना ही चाहिए, तब लकड़ी और पानी को कोई आदेश नहीं दिया जा रहा है ।

इस पहले अर्थ से बहुत मिलता जुलता अर्थ तब हो । है जब हम कहते हैं,—“मुझे रुपया लौटा देना चाहिए, क्योंकि यह मैंने उधार लिया था,” हालांकि ऐसा न करने पर मुझे कोई दंड नहीं मिल रहा है । यहाँ हमारा अभिप्राय केवल यह है कि हम रुपया लौटाने के लिए अपने को नैतिक दृष्टि से बंधे हुए मानते हैं ।

अब कोई कहता है, ‘आपको आज मेरी पार्टी में आना ही चाहिए (या पड़ेगा या हागा)’ तब उसका यह अभिप्राय नहीं है कि वह नैतिक रूप से बंधा हुआ है या यदि वह नहीं आता तो उसे दंड मिलेगा । उसके कहने का कुछ

इनके उत्तर कुर्सी पर बैठकर और गणना करके, जैसे हम गणित में करते हैं, नहीं प्राप्त कर सकते ।^१

एक बार बता दिए जाने पर यह तथ्य स्पष्ट हो जाता है, पर फिर भी लोगों के मन में इस बारे में भ्रम हो जाने की अत्यधिक संभावना बनी रहती है—तार्किक “चाहिए” फिर भी चोरी से अदर पहुँच ही जाता है। अब हम देखते हैं कि यह कैसे हो जाता है : “राम श्याम से लंबा है,” इस कथन पर विचार कीजिए। निस्संदेह यह एक इन्द्रियानुभविक कथन है, अनिवार्य कथन नहीं। यही बात “श्याम राम से छोटा है” पर भी लागू होती है। यह पता लगाने के लिए कि ये कथन सत्य हैं, हमें राम और श्याम को देखना पड़ेगा। परंतु “यदि राम श्याम से लंबा है, तो श्याम राम से छोटा है” एक तर्कतः अनिवार्य कथन है, और इसकी सत्यता का पता लगाने के लिए हमें राम और श्याम के बारे में कुछ भी जानने की जरूरत नहीं है। प्रकृति की एकरूपताओं पर भी यही बात लागू होती है। “जड़ भी घर्षण होता है तब ताप उत्पन्न होता है” प्रकृति का एक इन्द्रियानुभविक नियम है। “घर्षण होता है” (किसी विशेष स्थान और काल में) एक इन्द्रियानुभविक कथन है, और इन दो कथनों से प्राप्त तार्किक निगमन “ताप उत्पन्न होता है” भी एक इन्द्रियानुभविक कथन है। परंतु “यदि घर्षण होता है तो ताप उत्पन्न होता है, और घर्षण होता है, अतः ताप उत्पन्न होता है” एक तर्कतः अनिवार्य कथन है। यह बात कि एक विशेष दृष्टांत में जब घर्षण होता है तब ताप उत्पन्न होता है, प्रकृति के एक सामान्य नियम से निगमित की जा सकती है, जो घर्षण और ताप के सतत साहचर्य को बताता है। कथन स्वतः अनिवार्य नहीं है, परंतु जड़ वह एक “यदि—तो” कथन का “तो” वाला भाग होता है, जिसका “यदि” वाला भाग प्रकृति के एक नियम को बताता है, और उसके साथ कोई विशेष परिस्थिति जुड़ी होती है, तब पूरी प्रतिज्ञप्ति, हेतुफलात्मक या यदि-तो कथन, तर्कतः अनिवार्य होती है।

१ यदि “क रू का कारण है” का अर्थ वही है जो “क के अनंतर मंदैव ॥ होता है” का है, तो यह कथन कि “क रू का कारण है पर क के अनंतर रू सदैव नहीं होता” निरस्य स्वतो-व्यपत्ती है। परंतु इससे यह वितुल्य भी तर्कतः अभिभव नहीं हो जाती कि क के अनंतर रू न हो। यदि ऐसा हो तो इसका अर्थ केवल यह होगा कि यह क इस रू का कारण नहीं है।

अब यदि हम सावधान नहीं हैं तो हमें भ्रम कैसे होगा ? इस तरह : हम कह सकते हैं कि “जब घर्पण होता है तब सदैव ताप पैदा होता है, और यहाँ घर्पण हो रहा है, इसलिए बात यह होनी चाहिए कि यहाँ ताप पैदा होता है।” यह “चाहिए” का तार्किक अर्थ है, जो केवल यह है कि सवर्गित निष्कर्ष आधारिकाओं से तर्कित, निगमित हो सकता है। यही बात तब भी होगी जब आधारिकाएँ असत्य हों : “यदि सब रेंगनेवाले प्राणी हरे होते हैं और मेरा कुत्ता एक रेंगनेवाला प्राणी है, तो होना यह चाहिए कि मेरा कुत्ता हरा है।” किसी भी निगमनात्मक युक्ति के निष्कर्ष के पहले यह दिखाने के लिए कि वह आधारिकाओं से तर्कित, निगमित होता है, सदैव “चाहिए” लगाया जा सकता है। खतरा यह है कि हम “चाहिए” तो लगा देते हैं पर उसके बाद उन इन्द्रियानुभविक आधारिकाओं की बात को प्रायः भूल जाया करते हैं जिनसे निष्कर्ष निगमित हुआ है। इस प्रकार हम कहते हैं, “पत्थरों को गिरना ही चाहिए,” “पानी को नीचे की ओर बहना ही चाहिए,” “जीवों को मरना ही चाहिए” इत्यादि, और यह भूल जाते हैं कि ये अनिवार्य कथन बिल्कुल ही नहीं हैं बल्कि प्रकृति के सामान्य नियमों से निगमित किए जानेवाले कथन हैं।

पर क्या यह सत्य नहीं है कि पानी को नीचे की ओर बहना चाहिए, कि जीवों को मरना चाहिए ? यदि अब भी हम यह प्रश्न पूछते हैं, तो ऊपर के विश्लेषण को हम समझ नहीं पाए हैं। हम प्रेक्षण से अधिक-से-अधिक यह जान सकते हैं कि पानी सदैव नीचे की ओर बहता है और सब जीव मरते हैं, और यह कि इन तथ्यों को बतानेवाले कथन प्रकृति के सामान्य नियमों से निगमित किए जा सकते हैं और यदि वे नियम सत्य हैं तो इन्हें भी सत्य होना चाहिए (तार्किक अर्थ में)। केवल इस गौण अर्थ में ही हम प्रकृति की घटनाओं के बारे में इस तरह कह सकते हैं जैसे कि मानो उन्हें होना चाहिए उन्हें या उनका होना बतानेवाले कथनों को सामान्य इन्द्रियानुभविक नियमों से निगमित किया जा सकता है, और केवल उनसे सवर्धित रूप में ही वे अनिवार्य होते हैं, ठीक वैसे ही जैसे “श्याम राम से छोटा है” केवल “राम श्याम से लंबा है,” इस आधारिका से सवर्धित रूप में ही अनिवार्य है।

“परन्तु जब एक बार आप जो कारण वाम बर रहा है उसकी प्रकृति को जान लेते हैं, तब आप जान लेते हैं कि कार्य को होना चाहिए। उदाहरणार्थ, यदि आप जानते हैं कि यह पानी है तो आप जानते हैं कि उसे २१२° फा०

पर खोलना चाहिए। ऐसा करना पानी का स्वभाव ही है, और जो उसके स्वभाव का अंग है वह उसे करना ही चाहिए।" यहाँ फिर "चाहिए" आ गया। हम देखते हैं कि गड़बड़ कहाँ है। शायद वक्ता यह कहना चाहता है कि "यदि यह पानी है तो होना यह चाहिए कि यह २१२° फा० पर खोलेगा"। ("चाहिए" यहाँ आचारिका और निष्कर्ष के संबंध का अंग है, स्वयं निष्कर्ष का अंग नहीं : "अतः होना यह चाहिए कि—यह तर्कतः निगमित होता है कि—यह २१२° पर खोलता है," यह नहीं कि "अतः इसे २१२° पर खोलना चाहिए।") क्या यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है? सब इस बात पर निर्भर है कि २१२° पर खोलना पानी की एक परिभाषक विशेषता मानी जाती है या नहीं। यदि यह एक परिभाषक विशेषता है तो निश्चय ही यह कथन कि वह २१२° पर खोलता है विश्लेषी है : "पानी २१२° पर खोलता है" का यह रूप हो जाता है कि "कोई भी चीज जिसमें अ, व, स गुणधर्म हैं (अ २१२° पर खोलने का गुणधर्म है) गुणधर्म अ से युक्त है" जो कि स्पष्टतः विश्लेषी है। इस तरह यदि वह २१२° पर नहीं खोलता तो वह पानी नहीं है। परंतु यदि इसे एक परिभाषक विशेषता नहीं मानना है—जैसे यदि यह तब तक पानी है जब तक यह हाइड्रोजन के दो परमाणुओं और आक्सीजन के एक परमाणु से बना है, चाहे जो इसके अन्य गुणधर्म हों—तो प्रतिज्ञप्ति विश्लेषी नहीं है : वह संश्लेषी और अनुभवसापेक्ष (आपातिक) है तथा वह इस बात का कोई औचित्य नहीं दिखाती कि पानी को २१२° पर खोलना चाहिए।

२. प्रकृति के नियमों को विधायी नियमों (कानूनों) के साथ उलझाना—जैसा कि हम देख चुके हैं, हम "चाहिए" शब्द का प्रयोग प्रायः आदेश के अर्थ में करते हैं। "तुम्हें ग्यारह बजे तक घर वापन आ जाना चाहिए, अन्यथा " का व्यवहारतः यह अर्थ है कि यदि तुम ग्यारह बजे तक घर न लौटे तो तुम्हें कुछ दंड मिलेगा। यह आदेश आपको कुछ वाक्य करता है। वैसे वाक्य यह आपको नहीं करता जैसा तब जब आपको बांध दिया जाता है, आपका मुँह बंद कर दिया जाता है और आपका अपनी चेष्टाओं पर कोई नियंत्रण नहीं रहता। आपके लिए आदेश को न मानने का और दंड को पाने का रास्ता सदैव खुला रहता है। फिर भी, आप वाक्य इस अर्थ में हैं कि आपके सामने आदेश का पालन करने या दंड पाने के अलावा कोई विकल्प नहीं है, और इस सीमा तक आपके ऊपर बल-प्रयोग किया जा रहा है।

विधायी नियम आम तौर पर इसी तरह के होते हैं। कानून आपको एक-क्षेत्र-विशेष में २५ मील प्रति घंटे की रफ्तार से अधिक गाड़ी न चलाने का आदेश देना है और इस प्रकार आपको बाध्य करता है। यहाँ भी हम यह कहते हैं, “आपको कानून का पालन करना चाहिए या दंड के लिए तैयार रहो।” आदेश के अर्थ में ‘चाहिए’ शब्द के साथ प्रायः एक प्रबल सवेगात्मक अर्थ जुड़ा होता है (देखिए पृष्ठ ७९-८२)। इसके प्रयोग का उद्देश्य यह है कि जिसे आदेश दिया जा रहा है उसके ऊपर प्रभाव पड़े और वह आदेश का पालन करे।

जो लोग वर्णनात्मक और विधायी नियमों के मध्य स्पष्ट अंतर नहीं करते उनकी प्रवृत्ति प्रकृति के नियमों और कानूनों के बारे में इस तरह बात करने की हो जाती है जैसे कि मानो वे एक हो। ऐसा करने में वे “चाहिए” इत्यादि शब्दों का प्रयोग, जो कि विधायी नियमों (कानूनों) के बारे में बात करते समय बिल्कुल उचित होता है, वर्णनात्मक नियमों के प्रसंग में भी कर सकते हैं। परन्तु यदि हम ऐसे कथनों को शाब्दिक अर्थ में लें तो उनका कोई सज्ञानात्मक अर्थ नहीं निकलता। हम कहते हैं “पानी को नीचे की ओर बहना चाहिए।” पर यह पानी को कोई आदेश नहीं दिया जा रहा है। यह नियम प्रकृति में होनेवाली एक एकरूपता का कथन मात्र है। आदेश यह किसी बात का नहीं देता।

खगोलीय यात्रिकों के नियम ग्रहों को किसी विशेष प्रकार से गति करने का आदेश नहीं देते—जैसे कि मानो वे वस्तुतः अन्य तरीके से गति करना चाहते हो और केप्लर के इन भारी-भरकम नियमों के द्वारा साधारण पथों पर चलने के लिए बाध्य किए जाते हो। नहीं, ये नियम किसी भी तरह ग्रहों को बाध्य नहीं करते बल्कि केवल इस बात को व्यक्त करते हैं कि ग्रह वस्तुतः कैसे गति करते हैं।^१

“नियम” शब्द के इन दो अर्थों में पहले भेद नहीं किया जाता था। प्रकृति की एकरूपताओं को ईश्वर या देवताओं की इच्छा की अनिव्यक्ति माना जाता था। ईश्वर प्रकृति की शक्तियों को कुछ विशेष तरीकों से काम करने का आदेश

१. मॉरिस स्लिक, दि प्रोब्लेम्स ऑफ थियनस (एगलुड विलस, एन०जे०. प्रेन्टिस हॉल), पृ० १४७।

देता है। वही प्रत्येक घटना को होने के लिए बाध्य करता है। चूँकि वह किसी भी सरकार से कहीं अधिक शक्तिशाली है, इसलिए उसके नियम अनुल्लंघनीय हैं। इसके अतिरिक्त, ईश्वर के अच्छे होने से उसके नियम भी अच्छे हैं : प्रकृति के नियम एक नैतिक व्यवस्था की अभिव्यक्ति है, जो एक अलौकिक शक्ति के द्वारा विश्व के ऊपर लागू की गई है। इस व्यवस्था में जो होता है वही होना चाहिए, क्योंकि वे सब बातें ईश्वर की इच्छा की अभिव्यक्तियाँ हैं। कार्य कारणों का उसी तरह अनुसरण करते हैं जिस तरह दंड निषिद्ध कर्मों का और पुरस्कार विहित कर्मों का। वे अनिवार्य रूप से उनका अनुसरण करते हैं, क्योंकि नियमों का प्रवर्तन सर्वशक्तिमान् ईश्वर के द्वारा होता है। विश्व के बारे में यह धारणा होने के फलस्वरूप "चाहिए" और "अनिवार्य" इत्यादि शब्द कारणों और कार्यों से संबंधित कथनों के साथ भी जुड़ गए, और यह कोई अचंभे की बात नहीं है।

यहाँ यह चर्चा उपयुक्त नहीं होगी कि विश्व के बारे में यह धारणा सत्य है या नहीं। सवाल यह है कि कारणों या कार्यों के बारे में हम जो भी कथन करते हैं उसमें इस धारणा की सत्यता पहले से निहित है या नहीं। जब हम कहते हैं कि "घर्षण ताप की उत्पत्ति का कारण है" या "सिंह के आने के कारण हरिण भाग खड़ा हुआ," तब क्या हम सचमुच प्रकृति के बारे में यह धारणा रखते हैं? यदि प्रकृति के बारे में यह धारणा सही न हो, तो क्या हम कारणता के बारे में कोई भी कथन करने का अधिकार न रहेगा? निश्चय ही, यह बात नहीं है। हम प्रकृति को ईश्वरीय इच्छा की अभिव्यक्ति मानें या न मानें, दैनिक जीवन में जब हम कारणपरक कथन करते हैं तब हमारे अभिप्राय में यह शामिल नहीं होता। हम प्रकृतिविषयक इस धारणा का विवेचन अलग से करना चाहेंगे : हम पहले हर हालत में कारणपरक कथन करेंगे (घर्षण, हरिण, या किसी भी अन्य चीज के बारे में), और तब प्रकृतिविषयक इस धारणा का अलग से मूल्यांकन करेंगे।

जो लोग इस तरह बात करते हैं जैसे कि मानो प्रकृति में अनिवार्यता हो, उनसे सवाल यह पूछा जाना चाहिए कि क्या वे सचमुच यह मानते हैं कि प्रकृति के नियम किसी देवी इच्छा के द्वारा प्रवर्तित मानकीय नियम हैं। यदि ऐसा उनका मतलब नहीं है तो उनका अनिवार्यता की बात करना अप्रक-उ-

अधिक एक दुर्भाग्यपूर्ण रूपक ही है ।^१

३. भाषा के जीववादी प्रयोग से होनेवाला भ्रम— कोई यह प्रतिवाद कर सकता है कि अभी प्रकृतिविषयक जिस धारणा का उल्लेख किया गया है वह शाब्दिक अर्थ में युक्तियुक्त नहीं है : क्या “आदेश”, “वाध्य करना” और “अनिवार्य करना” जैसे शब्द केवल मनुष्यों के ही संदर्भ में, जो इच्छा-शक्ति रखते हैं और इस प्रकार जिनसे उनकी इच्छा के विरुद्ध काम कराया जा सकता है, सार्थक नहीं है ? पत्थर और झरने कोई इच्छा नहीं रखते, और इसलिए उन्हें आदेश देने या वाध्य करने की बात ही नहीं कही जा सकती ।

यह अवश्य ही सत्य है, वशर्तों पत्थरों और झरनों को इच्छाशक्ति से युक्त न माना जाए । चीजों के बारे में “जीववाद” नाम की जो आदिम धारणा है उसमें ठीक यही बात मानी जाती है । जीववाद निर्जीव वस्तुओं में उन विशेषताओं का आरोप करने की प्रवृत्ति है जो केवल जीवों में ही रहती है ।

अब लोग शाब्दिक अर्थ में जीववादी नहीं रहे : हम यह नहीं मानते कि पर्वत और पेड़ आत्माएँ हैं, यह तक नहीं कि उनके अंदर आत्माएँ रहती हैं । हम यह विश्वास नहीं करते कि काटे जाने पर पेड़ को दर्द होता है या पत्थर पृथ्वी के केन्द्र में पहुँचने की इच्छा से प्रेरित होता है । हम नहीं मानते कि पानी को कुछ करने के लिए वाध्य किया जाता है, क्योंकि वाध्य केवल सजीव चीजें ही की जा सकती हैं, और पानी निर्जीव है । इसके बावजूद, हम प्रायः इस तरह बात करते हैं जैसे कि मानो हम ऐसी बातों में विश्वास करते हों । हम प्रकृति में अपनी अनुभूतियाँ देखते हैं । हम आकाश को उदास कहते हैं, हालाँकि उदास हम होते हैं न कि आकाश ; हम खाई को मुँह फाड़े हुए देखते हैं, पृथ्वी को मुस्कराती हुई कहते हैं, गाड़ी को जल्दी भागनेवाली बताते हैं । कविता में जीववादी भाषा भरी होती है, और इससे उसका सौंदर्य प्रायः बढ़ जाता है । परंतु दर्शन में यह बात जरूरी है कि हम भाषा के ऐसे प्रयोग से सतर्क रहे । जैसा कि थोड़े-से उदाहरणों से प्रकट हो जाएगा, जीववादी भाषा भ्रामक सिद्ध हो सकती है ।

मूलतः “प्रतिरोध” शब्द लोगों की एक अनुभूति का बोधक था, जैसे वह जो तब होती है जब कोई एक बड़े शिलाखंड को हटाने का प्रयत्न कर रहा होता

है या एक भारी दरवाजे को खुला रखने की कोशिश कर रहा होता है। अब हम तब भी इस शब्द का प्रयोग करते हैं जब काम में कोई प्राणी शामिल नहीं होता : हम कहते हैं कि एक चीज दबाव का प्रतिरोध करती है, हिलाए जाने का प्रतिरोध करती है, इत्यादि, हालांकि हमारा मतलब यह नहीं होता कि उसे प्रतिरोध की अनुभूति होती है। “प्रतिरोध” शब्द अनुभूति से उस चीज में स्थानांतरित हो गया है जिसने उसे पैदा किया था। हम दरवाजे को खुला रखनेवाली अड़ानी पर प्रतिरोध का आरोप करते हैं, क्योंकि यदि अड़ानी की स्थिति में हम हुए होते तो हमें प्रतिरोध की अनुभूति हुई होती। “प्रतिरोध,” “बल,” “शक्ति” और अन्य जीववादी शब्दों का भौतिक विज्ञानों में निरंतर प्रयोग होता है। लेकिन वहाँ वे कुछ कम हानिकारक हैं क्योंकि इन क्षेत्रों में उन्हें विशिष्ट और सुनिश्चित अर्थ दे दिए गए हैं।

आप एक बड़े गोले को धकेलते हैं और लुढ़काते हुए उसे जहाँ चाहें उस स्थान पर ले जाते हैं। एक दूसरे मीके पर आप देखते हैं कि एक अन्य गोला आकर उससे टकराता है और वह भी चलने लगता है। काम लगभग एक ही है। परंतु चूंकि पहले मीके पर आप गोले को धकेलकर वहाँ ले गए जहाँ आप चाहते थे, इसलिए जब आप दूसरे गोले को यही काम करते हुए देखते हैं तब आप यह कहने लगते हैं कि उस गोले ने उस गोले को धकेला या उसने उसे उस रास्ते पर चलने के लिए बाध्य किया। यह भाषा निश्चय ही कुछ भ्रामक है। यदि ये बातें सिर्फ वह बताती हों जिसका आपने प्रेक्षण किया है, यानी यह कि एक गोला दूसरे को छूता है और दूसरा एक दिशा की ओर लुढ़कना शुरू कर देता है (जो कि एक चल-चित्र लेनेवाले कैमरे की फिल्म में आ जाएगा), तो आप प्रेक्षणगम्य तथ्यों से आगे नहीं गए हैं। परंतु आपके द्वारा इस परिस्थिति में प्रयुक्त शब्द कोई ऐसी बात ले आते हैं जो वहाँ है ही नहीं। उनसे यह ध्वनित होता है कि दूसरे गोले को “धकेलने” में पहले गोले को प्रयत्न या आपास का अनुभूति हुई और दूसरे गोले को पहले के धक्के के प्रति “प्रतिरोध” की अनुभूति हुई। हम सचमूच ऐसा विश्वास नहीं करते, परंतु हमारी भाषा से ऐसा लगता है कि जैसे हम ऐसा विश्वास करते हैं।

यही बात तब भी लागू होनी है जब हम कहते हैं कि पहला गोला दूसरे को चलाता है। यदि इसका मतलब सिर्फ यह हो कि पहला दूसरे से टकराता है और दूसरे में गति उत्पन्न हो जाती है तो हम सिर्फ वही बात कह रहे हैं

जो हमने देखी है। परंतु “चलाता है” में एक जीववादी ध्वनि है जो किसी तरह की वाध्यता की ओर इशारा करती प्रतीत होती है। इस शब्दावली का प्रयोग करते में यह याद रखने की बात है कि जो हम देखते हैं वह सिर्फ यह है कि जब पहला गोला दूसरे गोले से टकराता है तब दूसरा चल पड़ता है और यह नियमित रूप से होता है। इससे अधिक कुछ नहीं है। शायद हम गभीरता के साथ अधिक की मांग भी नहीं करते; पर हमारी भाषाई आदतें, जो आदिम युग के अवशेष हैं जब जीववाद को अक्षरशः सत्य माना जाता था, इस बात को तत्काल प्रकट नहीं करती, और वे हमें भ्रम में डाल सकती हैं। शायद इस प्रकार की भाषा का प्रयोग तब आपत्तिजनक नहीं है जब हमारे मन में यह बात साफ हो कि हम क्या कह रहे हैं; परंतु हमारी भाषा में जीववाद इतना छाया हुआ है कि अचेतन रूप से हमारी विचारधारा जीववाद से ओत-प्रोत हो जाती है और हमारे पास जो भाषाई प्रयोग बचे रह गए हैं उनका समर्थन करने की हमारी प्रवृत्ति होती है, हालांकि हम गभीरतापूर्वक उन्हें अक्षरशः सत्य नहीं मान सकते। यही वजह है कि जितना हम देख सकते हैं केवल उतना कारणमूलक संबंधों को बताने की प्रवृत्ति का हम प्रतिरोध करते हैं। हम कहना चाहते हैं कि “बिलियर्ड की पहली गेंद दूसरी को आगे बढ़ने के लिए मजबूर करती है” और “जब पहली दूसरी से टकराती है तब दूसरी को चल पड़ना चाहिए” या “जब पहली दूसरी से टकराती है तब दूसरी चले बिना नहीं रह सकती” (जैसे कि मानो वह एक चेतन प्राणी हो जो यदि चाहे तो काम न भी करे) अथवा “पहली गेंद दूसरी को बलपूर्वक चलाती है” (इसमें एक बिल्कुल भिन्न प्रकार की परिस्थिति से अव्यक्त रूप से तुलना की जा रही है, जैसे डाकू का बलपूर्वक आपसे रुपया निकलवाना)। ये जीववाद के प्रेत हैं जो हमारे दैनिक प्रयोग की भाषा पर लगे हुए हैं। हम बालकपन से ही इन तरीकों से बात करने के इतने अभ्यस्त हो चुके हैं कि अब हम “पहली गेंद के कारण दूसरी में गति पैदा हुई” का “जब पहली गेंद दूसरी का स्पर्श करती है तब दूसरी में सदैव गति हो जाती है” में अनुवाद करते हैं तब हम ऐसा महसूस करते हैं जैसे कि कुछ कमी रह गई है। हमें यह स्पष्टवादी, नग्न रूप से इद्रियानुभविक, जानबूझकर जीववादी तत्वों से होन बनाई गई भाषा उतनी जानी-पहचानी नहीं लगती, और इसलिए हम ऐसा महसूस करते हैं कि हमारा अभिप्राय उससे कुछ अधिक ही है, हालांकि यह अधिक क्या है, इसका

पता हमे नहीं चल पाता । जब हम इस अवस्था में पहुँच चुके होते हैं तब हम “अनिवार्य सवध” जैसे शब्दों का प्रयोग शुरू करने के लिए तैयार हो जाते हैं—चाहे वे किसी चीज के बोधक हों या नहीं : उनमें “सही किस्म की ध्वनि होती है,” हमारे दैनिक प्रयोग की कारणपरक भाषा से जीववादी व्यञ्जनाओं के निकाल दिए जाने से जो रिक्तता आ गई होती है उसे वे भर देते हैं ।

कारण “नियत संयोजन” के रूप में—यदि हमें यह कहने का अधिकार नहीं है कि कारण का कार्य द्वारा अनुसरण किया जाना “चाहिए”, यदि “अनिवार्य सवध” (प्रकृति के प्रक्रमों का) एक कल्पना है या एक निरर्थक शब्दों का योग है, तो कारणात्मक सवध को हम निश्चित रूप से क्या बताएँगे ? डेविड ह्यूम (१७११-१७७६) एक दार्शनिक था जिसने अनिवार्य-सवध के सिद्धांत का सबसे अधिक विरोध किया था । उसने भी कारण सवध का एक नया विश्लेषण प्रस्तुत किया था । उसके कहने का मतलब यह था कि कारणात्मक केवल एक “नियत संयोजन” है—दूसरे शब्दों में, “क ख का कारण है” का वही मतलब है जो “क ख के साथ नियत रूप में संयुक्त रहना है” का है, अथवा और भी भिन्न शब्दों में (कार्य को कारण के बाद होनेवाला मानते हुए), जो “क के बाद नियमित रूप से घ होता है” का है । ह्यूम पूछता है : वह कौन-सी बात है जो हमें यह कहने का अधिकार देती है कि क ख का कारण है, बिजली गर्जन पैदा करती है या बवंडर पेड़ों को गिरा देता है ? और उसने जवाब दिया था कि इन्द्रियों के द्वारा किया जानेवाला प्रेक्षण । और प्रेक्षण हम किसका करते हैं ? प्रेक्षण हम इस बात का करते हैं कि क ख के पहले होता है । पर यह बात सचमुच काफी नहीं है । तो फिर वह कौन सा प्रेक्षण है जो हमें यह कहने का अधिकार देता है कि क ख का कारण है ? क्या वह प्रकृति में घटनाओं के मध्य होनेवाले किसी अनिवार्य सवध का प्रेक्षण है ? ह्यूम के कथनानुसार, नहीं , क्योंकि ऐसी किसी चीज का हम कभी प्रेक्षण नहीं करते । हम जिस बात का प्रेक्षण करते हैं, वह सदैव यह होती है कि चीजें किसी एक तरीके से होती हैं, इस बात का कदापि नहीं कि उन्हें उस तरीके से होना चाहिए । चाहे जितनी कोशिश करो, हम प्रकृति के कार्यकलाप में “चाहिए” कदापि नहीं पाते । इंद्रिय प्रेक्षण से हमें कदापि “क का घ से अनिवार्य सवध है,” “घ को होना चाहिए,” “घ को होना पड़ेगा” इत्यादि वाक्यों का प्रयोग करने का अधिकार नहीं मिलता ।

परन्तु यदि कारणता अनिवार्य सबध नहीं है तो क्या है ? तब हम क्या देखते हैं जब क ख का कारण होता है ? आइए, पता करें : जब हम किसी भी क्षण अपने आसपास की दुनिया को देखते हैं, तब हम अनेक घटनाओं को होते हुए पाते हैं ; कुछ अन्यो के साथ-साथ होता है, कुछ पहले होती है, कुछ बाद में होती है । परन्तु अपने चारों ओर की घटनाओं की इस बदलती हुई दृष्ट्यावली में घटनाओं के कुछ अनुक्रमों का दोहराया जाना हमारा ध्यान आकर्षित करने लगता है—कुछ क होते हैं जिनका कुछ ख नियमित रूप से अनुसरण करते हैं । क के बाद ख एक बार होता है, दो बार होता है, दस बार होता है, हजार बार होता है—और जब हम देखते हैं कि क के बाद ख नियमित रूप से होता है तब हम कहते हैं कि क ख का कारण है । दूसरे शब्दों में कारणता घटनाओं का नियत संयोजन है । क और ख के मध्य एक कारणात्मक सबध देखना केवल यह देखना है कि क और ख नियमित रूप से साथ चलते हैं—वे सदैव संयुक्त रहते हैं । निश्चय ही, एक बार का प्रेक्षण हमें यह कहने का अधिकार देने के लिए पर्याप्त नहीं होता कि क ख का कारण है । ऐसा कह सकने से पहले क का ख के साथ अनेक बार संयोजन देख लिया जाना चाहिए और जितनी ही अधिक बार देख लिए जाए उतना ही अच्छा है । क का ख के द्वारा एक बार अनुसरण और क का ख का कारण होना, इन दो बातों में अंतर यह है कि दूसरी में क और ख का संयोजन नियमित या सतत है । दूसरे शब्दों में, “यदि क तो सदैव ख” । ह्यूम के दो आधुनिक अनुयायियों के अनुसार,

यह कहना कि विजली की करंट चुम्बकीय सुई के विक्षेप का कारण बनती है, यह अर्थ रखता है कि जब भी विजली की करंट होती है तब सदैव चुम्बकीय सुई का विक्षेप हो जाता है । अतिरिक्त शब्द “सदैव” कारणात्मक सबध का आकस्मिक संपात से भेद करता है । एक बार ऐसा हुआ कि जब एक सिनेमा के पर्दे पर लकड़ी के एक ढेर का विस्फोट दिखाया जा रहा था तब एक हल्के से झुकने ने सिनेमाघर को हिला दिया । दर्शकों को एक क्षण के लिए ऐसा महसूस हुआ कि परदे पर होनेवाला विस्फोट सिनेमाघर के हिलने का कारण बना । जब हम इस व्याख्या को मानने से इन्कार करते हैं तब हमारा संकेत इस सत्य की ओर होता है कि जो घटना-संपात देखा गया वह ऐसा नहीं था जिसकी पुनरावृत्ति होती ।

चूँकि केवल पुनरावृत्ति ही वह चीज है जो कारणात्मक नियम का संपात मात्र से भेद करती है, इसलिए कारण-कार्य-संबंध का अर्थ है निरपवाद पुनरावृत्ति । यह मान बैठना अनावश्यक है कि इससे अधिक कोई अर्थ है । यह धारणा कि कारण कार्य के साथ किसी तरह की अदृश्य रस्सी से बंधा होता है, कि कार्य कारण का अनुसरण करने के लिए बाध्य होता है, मूलतः मानवत्वारोप की प्रवृत्ति की उपज है और इसे छोड़ा जा सकता है । कारणात्मक संबंध का अर्थ सिर्फ यदि-तो-सदैव है । यदि सिनेमाघर पर्दे पर विस्फोट के दिखाए जाने पर सदैव हिलता तो इनमें कारण-कार्य-संबंध होता ।^१

एक कालिक अनुक्रम मात्र और एक कारणात्मक अनुक्रम में अंतर इस बात का होता है कि दूसरा नियमित या एकरूप होता है । यदि क के बाद नियमित रूप से ख होता है तो क ख का कारण है ; यदि ख केवल कभी-कभी ही क के बाद होता है तो ऐसे अनुक्रम को मात्र संयोग या यदुच्छा कहते हैं । और चूँकि (जैसा कि हमने अभी देखा है) नियमितता का प्रेक्षण ही एकमात्र वह काम है जो किया गया था, इसलिए कारण और कार्य की बात कहने का एकमात्र हेतु अनिवार्य रूप से वही है, वही उसका पर्याप्त हेतु है । दैनिक प्रयोग में "कारण" शब्द से अनुक्रम की नियमितता के अलावा कुछ भी विवक्षित नहीं होता, क्योंकि जिन प्रतिज्ञप्तियों में यह आता है उनके सत्यापन में इसके अलावा किसी चीज का उपयोग नहीं किया जाता ।^२

इस प्रकार, यह जानना कि क ख का कारण है यह जानने के बराबर है कि य नियमित रूप से क का अनुसरण करता है । यदि ख केवल कभी-कभी ही क का अनुसरण करता है तो उनका संबंध कारणमूलक नहीं है । कारण-मूलक संबंध अनुक्रम का नियमित होना ही है, न इससे कम और न इससे अधिक । हमें यह कहने का अधिकार कि क ख का कारण है केवल क और य के बीच नियमितता का संबंध होने से प्राप्त होता है । कालिक पूर्ववर्तिता के

१. हंस राइवेनबाक, दि राइज ऑफ साइंटिफिक फिजिक्स, पृ० १५७-५८ ।

२. ई० स्प्रेग तथा पी० टेलर द्वारा संपादित नॉलेज ऐंट बेस्यू (प्र० सं०) में मॉरिस श्लिक का "कॉन्सिडर इन एवरीडे लाइफ ऐंट इन साइंस" शीर्षक लेख, पृ० १६५ (न्यूयार्क : हाकोर्ट, वेन ऐंट प्लेज द्वारा प्रकाशित) ।

सहित यह बात “कारण” की परिभाषा को बनाती है। क ख का कारण केवल तभी होगा जब (१) क ख से पहले हो और (२) क तथा ख नियमित रूप से संबद्ध हो।

इससे स्पष्ट हो गया होगा कि ह्यूम की व्याख्या के अनुसार कारणों का प्रागनुभविक ज्ञान नाम की कोई चीज नहीं है। कौन किसका कारण है, इस बात का ज्ञान अनुभव के पहले हमें नहीं हो सकता, क्योंकि अनुभव हुए बिना हम नहीं जान सकते कि किन घटनाओं के बाद नियमित रूप से कौन-सी अन्य घटनाएँ होगी। ह्यूम ने लिखा है : “कोई भी चीज ऐसी नहीं है जिन्हें हम सर्वेक्षण मात्र से, अनुभव को पूछे बिना, किन्हीं अन्य चीजों के निश्चयात्मक रूप से कारण कह सकें; और कोई भी चीज ऐसी नहीं है जिन्हें हम इसी प्रकार निश्चयात्मक रूप से कारण नहीं है, यह कह सकें।”

जब हम दो रेलगाड़ियों को एक ही पटरी के ऊपर सी फुट की दूरी पर एक-दूसरी की ओर तेजी से आती हुई देखते हैं तब क्या हम पहले से नहीं कह सकते कि उनकी टक्कर होगी ? यहाँ भी उत्तर “नहीं” है। इस बात का अनुभव होने से पहले कि ठोस चीजें किस प्रकार व्यवहार करती हैं, हमें इस बात की कतई कल्पना नहीं हो सकती कि जब वे एक-दूसरी की ओर आती हैं तब क्या होगा। केवल पहले के अनुभव के आधार पर ही हम यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि क्या होगा। जबसे हमने घटनाओं को याद करना नुस्ते किया है तबसे बहुत पहले से हम गतिमान पिंडों के व्यवहार से परिचित हैं ; परन्तु यदि हम पहली बार आँखें खोलकर दुनिया को देख रहे हों और दो रेलगाड़ियों को एक-दूसरी की ओर आती पाते हों तो हमारे पास इस बात का कोई विशेष प्रमाण नहीं होगा कि वे एक-दूसरी की वस्तु से निकलने, विस्फोट से उड़ जाने, हवा बन जाने, लुप्त हो जाने, नष्ट हो जाने या उड़कर चंद्रमा में पहुँच जाना क बजाय एक-दूसरी से टकरा जाएँगी। अनुभव और केवल अनुभव ही हमें बता सकता है कि कौन किसका कारण है। प्रागनुभविक रूप से घटनाओं का कोई भी योग समानतः प्रसभाव्य होता है ; अनुभव से हमें सीखना होता है कि कौन-सी घटनाएँ हैं जो वास्तव में समुक्त रूप से घटती हैं।

संकल्प कारण के रूप में— परन्तु यह आपत्ति की जा सकती है : “जो आप कहते हैं वह शायद बाहरी दुनिया में घटनेवाली घटनाओं के बारे में सच हो ; लेकिन कुछ घटनाएँ, जिनमें हमारा सकल सक्रिय रहता है, ऐसी हैं

जिनके प्रसंग में हमें अनिवार्य सवध की चेतना होती है। मुझे फ्यूज के जलने और विस्फोट के बीच किसी अनिवार्य सवध का बोध नहीं होता बल्कि केवल इस बात का होता है कि इन दो घटनाओं का सदैव साथ रहता है ; परन्तु जब मैं किसी बात का सकल्प करता हूँ और तत्पश्चात् वह काम कर डालता हूँ, तब मुझे ऐसा बोध होता है। यहाँ कारण और कार्य के मध्य सचमुच ही अनिवार्य सवध है।”

ह्यूम का उत्तर यह है कि आपके शरीर में गति उत्पन्न करनेवाला आपका सकल्प अन्य उदाहरणों से विल्कुल भिन्न नहीं है। अतः यहाँ केवल इस बात का है कि कारण (सकल्प) में उत्पन्न किए जानेवाले कार्य का प्रत्यय शामिल है। परन्तु फिर भी हमें कौन किसका कारण है, यह नियत सयोजनों का प्रेक्षण करके ही जानना पड़गा। अनुभव से मैं जानता हूँ कि बाँह को हिलाने का सकल्प करने के बाद मेरी बाँह हिलती है, परन्तु मेरे अपने यकृत, गाड़ी या चन्द्रमा को हिलाने के सकल्प के बाद ये कोई नहीं हिलते। नवजात शिशु शायद यह मान बैठे कि हर बात उसके सकल्प के नियंत्रण में है, परन्तु अनेक नियत सयोजनों का होना एक जाना उसे यह कड़वा सबक सिखा देता है कि बात ऐसी नहीं है। वह क्या-क्या काम कर सकता है, इस बात का पता उसे यह देख-देखकर चलता है कि कौन-से काम उनको करने के सकल्पों के साथ नियत रूप से जुड़े हुए हैं जैसे, टाँग के निचले भाग को पीछे की ओर मोड़ना, न कि आगे की ओर।

एक और शर्त की भी पूर्ति होनी चाहिए और वह यह कि अग काम करने के लिए स्वस्थ हो, क्योंकि यदि ऐंठन या लकवे की बीमारी हो गई है तो कोई कितना ही सकल्प करे वह अपने अंगों को वांछित रूप में नहीं हिला पाएगा। इस तरह असली नियत सयोजन क-१ (बाँह को उठाने का सकल्प) धन क-२ (अंगों का स्वस्थ होना) तथा ख (बाँह का उठना) के मध्य है। तो फिर सकल्प और काम के बीच अनिवार्य सवध कैसे हो सकता है, जब कुछ स्थितियों में काम सकल्प का अनुसरण नहीं करता ?

जिस आदमी की टाँग या बाँह को एकाएक लकवा मार गया है, या जिसके ये अंग हाल ही में नष्ट हो गए हैं, वह धीरे धीरे उन हिस्सों को हिलाने और उनसे उनका स्वाभाविक काम लेने की चेष्टा करता है। यहाँ ऐसे अंगों को आदेश देने की शक्ति की आदमी को उतनी ही चेतना है जितनी पूर्णतः

स्वस्थ एक आदमी को अपने स्वाभाविक स्वस्थ अवस्था में रहनेवाले किसी अंग को संचालित करने की अपनी शक्ति की होती है ।.....न तो पहले में और न दूसरे ही प्रसंग में हमें कभी किसी अनिवार्य संबंध की चेतना होती है । अपने संकल्प के प्रभाव का ज्ञान हमें केवल अनुभव से ही होता है । और केवल अनुभव ही हमें सिखाता है कि कैसे एक घटना दूसरी का सतत अनुसरण करती है ।^१

ह्यूम की व्याख्या के विरुद्ध आपत्तियाँ— यह रही ह्यूम की कारणता की व्याख्या । परंतु आकर्षक होने पर भी यह अपने वर्तमान रूप में पर्याप्त नहीं है । (१) अनेक उदाहरण नियत संयोजन के ऐसे मिलते हैं जिनमें कारण-कार्य का संबंध नहीं होता । चौराहे पर हरी बत्ती जलती है, फिर लाल बत्ती जलती है, तब हरी । और, इसी प्रकार नियत रूप से चलता है, पर हरी बत्ती लाल बत्ती के जलने का कारण नहीं है । रात और दिन नियत रूप से एक-दूसरे का अनुसरण करते हैं, पर फिर भी एक-दूसरे को पैदा नहीं करते । शिशुओं में बालों के उगने के बाद दाँत निकलते हैं, पर बाल दाँतों के पैदा होने के कारण नहीं हैं । (२) अनेक उदाहरण ऐसे लगते हैं जिनमें कारण-कार्य का संबंध होता है पर नियत संयोजन नहीं होता । हम कहते हैं कि माचिस की रगड़ने से वह जल उठती है, परंतु रगड़ी हुई माचिस सदैव नहीं जलती । मसालेदार भोजन खाना ब्रणों की उत्पत्ति का कारण होता है, पर ऐसा भोजन करने से ब्रण सदैव उत्पन्न नहीं होते । मुक्केबाजी में आपको देखना मेरे आश्चर्य का कारण हो सकता है, पर यदि दुबारा मैं आपको वहाँ देखूँ तो मुझे आश्चर्य शायद न हो । मैं अपनी भुजा उठाने का निश्चय करता हूँ और वह उठ जाती है, पर यदि इसके बाद एकाएक मुझे लकवा मार जाता है और मैं भुजा को नहीं उठा सकता तो यह बात फिर भी सत्य होगी कि मेरा उसे उठाने का निश्चय ही पिछली बार उसके उठने का कारण था । ह्यूम का जसा कोई विश्लेषण शायद फिर भी पर्याप्त हो, पर ह्यूम का विश्लेषण नहीं ।

“नियत संयोजन” के अर्थ का हम कुछ अधिक सावधानी के साथ विश्लेषण कर लें । क्या इसका यह मतलब है कि जब भी क होता है तब य होता है ? क्या यह मतलब है कि यदि य होता है तो हम अनुमान कर सकते हैं कि x हो

चुका है ? क्या इसका यह अर्थ है कि यदि क नहीं होता तो ख नहीं होगा ? यहाँ हम एक ऐसे अंतर में आ गए हैं जिसका कारणता के विषय में बात करने में बड़ा महत्व है : यह अंतर है अनिवार्य और पर्याप्त उपाधि का, क्योंकि 'नियत संयोजन' कहने से यह स्पष्ट नहीं होता कि संकेत अनिवार्य उपाधि की ओर है या पर्याप्त उपाधि की ओर या दोनों की ओर ।

१. अनिवार्य उपाधि—जब हम यह कहते हैं कि क ख के होने की एक अनिवार्य उपाधि है तब हमारा अभिप्राय यह नहीं होता कि क और ख के बीच कोई अनिवार्य संबंध है, हालाँकि कहते हम कभी-कभी यह हैं कि "ख के होने के लिए क को जरूर होना चाहिए ।" हमारा मतलब सिर्फ यह होता है (या होना चाहिए) कि क के अभाव में ख कभी नहीं होता, जो कि एक इन्द्रियानुभविक तथ्य मात्र है । इस प्रकार आक्सीजन के अभाव में आग कभी नहीं जलती । आक्सीजन की उपस्थिति किसी भी तरह आग की उपस्थिति की एक तर्कतः अनिवार्य उपाधि नहीं है । असल में यह बात स्वतोव्याधान के बिना सोची जा सकती है कि आक्सीजन से बिल्कुल भिन्न कोई चीज, जैसे एक हाथी की उपस्थिति, आग की एक अनिवार्य उपाधि हो । केवल अनुभव से हम जान सकते हैं कि वे उपाधियाँ कौन-सी हैं जिनकी अनुपस्थिति में वांछित घटना नहीं होती । इस प्रकार "आक्सीजन आग के लिए अनिवार्य है" एक सामूली इन्द्रियानुभविक कथन है जिसकी अनुभव से जाँच की जा सकती है ।

यदि आक्सीजन (क) आग (ख) के लिए आवश्यक है तो हम यह भी कह सकते हैं कि यदि आग है तो आक्सीजन मौजूद है । इस प्रकार हम कह सकते हैं कि जब क ख की एक अनिवार्य उपाधि होता है तब

यदि क नहीं है तो ख नहीं है,

अथवा दूसरी तरह से,

यदि ख है तो क है ।

परंतु हम इनमें से कोई बात नहीं कह सकते :

यदि क है तो ख है ।

यदि ख नहीं है तो क नहीं है ।

२. पर्याप्त उपाधि—क को ख के होने के लिए पर्याप्त कहा जाता है यदि सदैव जब भी क होता है तब ख होता है । "यदि सड़क के ऊपर वर्षा हो रही है तो सड़क गीली हो जाती है ।" वर्षा का होना सड़क के गीली होने

के लिए पर्याप्त है ; पर वह अनिवार्य नहीं है : यदि वर्षा न भी हुई हो तो भी सड़क गीली हो सकती है, जैसे तब जब पानी छिड़कनेवाली गाड़ी उधर से गुजरी हो । क को ख के लिए पर्याप्त कहना यह कहना है कि

यदि क है तो ख है,

अथवा, दूसरी तरह से,

यदि ख नहीं है तो क नहीं है ।

परन्तु हम इनमें से कोई बात नहीं कह सकते :

यदि क नहीं है तो ख नहीं है ।

यदि ख है तो क है ।

इम प्रकार अनिवार्य उपाधि और पर्याप्त उपाधि एक-दूसरी के विपरीत है ।

कारण पर्याप्त उपाधि के रूप में—इस अंतर को देखते हुए यह पूछा जा सकता है कि क्या “कारण” की अनिवार्य उपाधि के रूप में परिभाषा देना ठीक होगा ? स्पष्ट है कि नहीं : ऐसी अनेक अनिवार्य उपाधियाँ हैं जिन्हें हम कारण नहीं कहेंगे । उदाहरणार्थ, यदि कोई आपसे पूछे कि “आपने यह पाठ्यक्रम क्यों लिया है ?” और आप जवाब दे कि “क्योंकि मैं पैदा हुआ हूँ,” तो आपका जवाब सतोषजनक नहीं माना जाएगा । फिर भी आपका पैदा होना आपके इस क्षण यहाँ या अन्यत्र होने की अनिवार्य उपाधि है । किसी भी घटना के होने के लिए यह एक अनिवार्य उपाधि है कि जगत् का अस्तित्व हो, परन्तु यदि एक निर्दिष्ट घटना का आपसे कारण पूछा जाए तो जवाब यह नहीं होगा कि जगत् का अस्तित्व है । इसलिए कारण और अनिवार्य उपाधि एकही बात नहीं है । अनिवार्य उपाधि का कारणता के साथ कुछ संबंध जरूर है : हम प्रायः अनिवार्य उपाधि को एक कारक (कारण नहीं) कहते हैं । जैसे, इसके पहले कि कोई चीज जल सके आक्सीजन का होना जरूरी है : आक्सीजन जलने की एक अनिवार्य उपाधि है । इसे जलने का एक कारक कहा जा सकता है (इस बात में यह जलनेवाली वस्तु के रंग से भिन्न है जो कारक विल्कुल नहीं है), पर निश्चय ही कारण यह नहीं है ।

पर पर्याप्त उपाधि के बारे में क्या कहा जाएगा ? कारणता की छूम द्वारा दो गई व्याख्या की कमियों को दूर करने की कोशिश करते हुए जॉन स्टुअर्ट मिल (१८०६-१८७३) ने “कारण” को पर्याप्त उपाधि बताया था । जलने के लिए कौन-सी उपाधियाँ पर्याप्त होती हैं ? (१) एक चीज होनी

चाहिए जो जल सके । (२) एक अपेक्षित तापमान होना चाहिए • जब चीज को एक निश्चित मात्रा तक गर्म किया जाता है तब वह जल उठती है (अलग-अलग चीजों के लिए अलग-अलग तापमान चाहिए) । (३) आवसीजन होना चाहिए । जब ये सब उपाधियाँ मौजूद होती हैं तब चीज जल उठती है ; ये उपाधियाँ सम्मिलित रूप से पर्याप्त हैं । यह ध्यान देने की बात है कि इनमें से प्रत्येक उपाधि पृथक् रूप से अनिवार्य है, पर कोई भी स्वतः पर्याप्त नहीं है । जब ये तीनों उपस्थित हो तभी हमारे पास पर्याप्त उपाधि होगी । उपाधियों का वह समुच्चय जो पर्याप्त हो, घटना का कारण है ।

जलने का उदाहरण बहुत ही सरल है : केवल तीन ही उपाधियाँ इसके लिए पर्याप्त हैं । कार ठीक तरह से चले, इसके लिए क्या पर्याप्त है ? यहाँ उपाधियाँ सख्या में कही अधिक हैं : पहिए जुड़े होने चाहिए, धुरियों को टूटी नहीं होना चाहिए, मोटर और जनरेटर तथा अनेक अन्य भागों का काम सुचारु होना चाहिए और उन्हें कुछ उपयुक्त तरीकों से जुड़े होना चाहिए, इत्यादि । अनिवार्य उपाधियों की सूची हजारों में पहुँच जाएगी । और इन हजारों में से प्रत्येक को पर्याप्त उपाधि के अंशों की सूची में रखना होगा ; क्योंकि उन सबके समुच्चय से कम कोई भी बात कार को ठीक तरह से चलाने के लिए पर्याप्त नहीं है । पर यह उदाहरण जीव-जगत् के उदाहरणों की तुलना में वस्तुतः सरल है, और मानवीय व्यवहार के उदाहरणों की तुलना में तो और भी सरल है : उदाहरणार्थ, एक व्यक्ति किसी दार्शनिक चर्चा में आनंद ले सके, इसके लिए कौन-सी शर्तें (उपाधियाँ) पूरी होनी चाहिए ? यहाँ शर्तें आश्चर्यजनक रूप से जटिल हैं, और अनेक बातों की सूची बनाने पर भी शायद हमें पर्याप्त उपाधि नहीं प्राप्त हो सकेगी । सामान्यतः पर्याप्त उपाधियों (वे उपाधियाँ जिनकी उपस्थिति में घटना सदैव घटती है) की तुलना में अनिवार्य उपाधियों (वे उपाधियाँ जिनकी अनुपस्थिति में घटना कदापि नहीं घटती) की सूची देना कहीं आसान होता है ।

अतः, पर्याप्त उपाधियाँ सरल विल्कुल ही नहीं होती । जिन्हें आसानी से बताया जा सकता है वे केवल वे हैं जो “अभावात्मक घटनाओं” को पैदा करती हैं—अर्थात् किसी बात के न होने को । आपका बिजली से चलनेवाला रेडियो बजे नहीं, इसके लिए प्लग को निकाल देना पर्याप्त है । किसी एक ट्यूब को निकाल देना भी पर्याप्त है । यहाँ उपाधियाँ बहुत हैं जिनमें से

प्रत्येक अकेली पर्याप्त है। परंतु भावात्मक घटना के होने के लिए—रेडियो के ठीक तरह से बजने के लिए—पर्याप्त उपाधियों का कोई सरल समुच्चय नहीं है। सूची लंबी है, पर कम से कम यहाँ रेडियो की मरम्मत करनेवाला उन उपाधियों के पूरे समुच्चय को जानता है जिनपर रेडियो का बजना निर्भर होता है, क्योंकि वह (प्रायः) रेडियो को ठीक कर सकता है और रेडियो निश्चय ही तब तक ठीक नहीं चलेगा जब तक उसके ठीक चलने के लिए पर्याप्त उपाधि-समुच्चय मौजूद न हो। सौ वर्ष की आयु तक शरीर के स्वास्थ्य को बनाए रखने के लिए पूरा उपाधि-समुच्चय ज्ञात नहीं है।

मिल ने लिखा है : “अतः कारण, दार्शनिक दृष्टि से, भावात्मक और अभावात्मक दोनों ही प्रकार की उपाधियों का पूरा समुच्चय है ; हर तरह की ऐसी घटनाओं का पूरा समूह है जिनके होने पर वह घटना नियत रूप से होती है।” मिल के अनुसार, “कारण” की यह सही वैज्ञानिक परिभाषा है। कारण (पूरा कारण) उपाधियों का वह समुच्चय है जो घटना को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हो—अर्थात् उन शर्तों का समूह जिनके पूरे होने पर घटना सदैव होती है। किसी घटना के कारण को बताना उपाधियों के पूरे समुच्चय को गिन देना है।

किसी घटना को पैदा करनेवाली कोई अकेली घटना नहीं होती। एक घटना (कार्य) का कारण उपाधियों का एक पूरा समुच्चय होता है, जिनमें से कुछ घटनाएँ (जैसे फ्यूज को जलाना) होती हैं पर अन्य द्रव्य की अवस्थाएँ। वास्तव का सूखा होना) होती है और कुछ पर्यावरण की अवस्थाएँ (हवा में आक्सीजन का होना)। कारण के द्वारा कार्य की उत्पत्ति सामान्यतः स्थायी वस्तुओं के इतिहास में होनेवाली एक बात है, जिन्हें हम द्रव्य कहते हैं, या, लोकप्रिय भाषा में, चीजें। (पर शायद हर प्रसंग में ऐसा न हो : आकाश में चमकनेवाली बिजली [वज्र] किसी की मृत्यु का कारण बन सकती है ; पर क्या वज्र एक द्रव्य है ?) इस प्रकार मिल ह्यूम के मत के विरुद्ध प्रायः उठाई जानेवाली इस आपत्ति के निराकरण का प्रयत्न करता है कि घटनाएँ स्वतः अन्य घटनाओं को उत्पन्न नहीं करती। ह्यूम ने कभी नहीं कहा कि वे उन्हें उत्पन्न करती हैं, परंतु उसका कारण और कार्य के नियत योग की बात को इस प्रकार बार-बार दोहराना जैसे कि मानो कारण एक घटना हो और कार्य दूसरी घटना, अनेक आलोचकों के इस निष्कर्ष का आधार बन गया

चाहिए जो जल सके । (२) एक अपेक्षित तापमान होना चाहिए : जब चीज को एक निश्चित मात्रा तक गर्म किया जाता है तब वह जल उठती है (अलग-अलग चीजों के लिए अलग-अलग तापमान चाहिए) । (३) आवसीजन होना चाहिए । जब ये सब उपाधियाँ मौजूद होती हैं तब चीज जल उठती है ; ये उपाधियाँ सम्मिलित रूप से पर्याप्त हैं । यह ध्यान देने की बात है कि इनमें से प्रत्येक उपाधि पृथक् रूप से अनिवार्य है, पर कोई भी स्वतः पर्याप्त नहीं है । जब ये तीनों उपस्थित हो तभी हमारे पास पर्याप्त उपाधि होगी । उपाधियों का वह समुच्चय जो पर्याप्त हो, घटना का कारण है ।

जलने का उदाहरण बहुत ही सरल है : केवल तीन ही उपाधियाँ इसके लिए पर्याप्त हैं । कार ठीक तरह से चले, इसके लिए क्या पर्याप्त है ? यहाँ उपाधियाँ संख्या में कहीं अधिक हैं : पहिए जुड़े होने चाहिए, धुरियों को टूटी नहीं होना चाहिए, मोटर और जनरेटर तथा अनेक अन्य भागों का काम-सुचारु होना चाहिए और उन्हें कुछ उपयुक्त तरीकों से जुड़े होना चाहिए, इत्यादि । अनिवार्य उपाधियों की सूची हजारों में पहुँच जाएगी । और इन हजारों में से प्रत्येक को पर्याप्त उपाधि के अंशों की सूची में रखना होगा ; क्योंकि उन सबके समुच्चय से कम कोई भी बात कार को ठीक तरह से चलाने के लिए पर्याप्त नहीं है । पर यह उदाहरण जीव-जगत् के उदाहरणों की तुलना में वस्तुतः सरल है, और मानवीय व्यवहार के उदाहरणों की तुलना में तो और भी सरल है : उदाहरणार्थ, एक व्यक्ति किसी दार्शनिक चर्चा में आनंद ले सके, इसके लिए कौन-सी शर्तें (उपाधियाँ) पूरी होनी चाहिए ? यहाँ शर्तें आश्चर्यजनक रूप से जटिल हैं, और अनेक बातों की सूची बनाने पर भी शायद हमें पर्याप्त उपाधि नहीं प्राप्त हो सकेगी । सामान्यतः पर्याप्त उपाधियों (वे उपाधियाँ जिनकी उपस्थिति में घटना सदैव घटती है) की तुलना में अनिवार्य उपाधियों (वे उपाधियाँ जिनकी अनुपस्थिति में घटना कदापि नहीं घटती) की सूची देना कहीं आसान होता है ।

अतः, पर्याप्त उपाधियाँ सरल बिल्कुल ही नहीं होती । जिन्हें आसानी से बताया जा सकता है वे केवल वे हैं जो “अभावात्मक घटनाओं” को पैदा करती हैं—अर्थात् किसी बात के न होने को । आपका बिजली से चलनेवाला रेडियो बजे नहीं, इसके लिए प्लग को निकाल देना पर्याप्त है । किसी एक द्रव्य को निकाल देना भी पर्याप्त है । यहाँ उपाधियाँ बहुत हैं जिनमें से

प्रत्येक अकेली पर्याप्त है। परंतु भावात्मक घटना के होने के लिए—रेडियो के ठीक तरह से वजने के लिए—पर्याप्त उपाधियों का कोई सरल समुच्चय नहीं है। सूची लंबी है, पर कम से कम यहाँ रेडियो की मरम्मत करनेवाला उन उपाधियों के पूरे समुच्चय को जानता है जिनपर रेडियो का वजना निर्भर होता है, क्योंकि वह (प्रायः) रेडियो को ठीक कर सकता है और रेडियो निश्चय ही तब तक ठीक नहीं चलेगा जब तक उसके ठीक चलने के लिए पर्याप्त उपाधि-समुच्चय मौजूद न हो। सौ वर्ष की आयु तक शरीर के स्वास्थ्य को बनाए रखने के लिए पूरा उपाधि-समुच्चय ज्ञात नहीं है।

मिल ने लिखा है : “अतः कारण, दार्शनिक दृष्टि से, भावात्मक और अभावात्मक दोनों ही प्रकार की उपाधियों का पूरा समुच्चय है ; हर तरह की ऐसी घटनाओं का पूरा समूह है जिनके होने पर वह घटना नियत रूप से होती है।” मिल के अनुसार, “कारण” की यह सही वैज्ञानिक परिभाषा है। कारण (पूरा कारण) उपाधियों का वह समुच्चय है जो घटना को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हो—अर्थात् उन शर्तों का समूह जिनके पूरे होने पर घटना सदैव होती है। किसी घटना के कारण को बताना उपाधियों के पूरे समुच्चय को गिन देना है।

किसी घटना को पैदा करनेवाली कोई अकेली घटना नहीं होती। एक घटना (कार्य) का कारण उपाधियों का एक पूरा समुच्चय होता है, जिनमें से कुछ घटनाएँ (जैसे फ्यूज को जलाना) होती हैं पर अन्य द्रव्य की अवस्थाएँ (बारूद का सूखा होना) होती हैं और कुछ पर्यावरण की अवस्थाएँ (हवा में आक्सीजन का होना)। कारण के द्वारा कार्य की उत्पत्ति सामान्यतः स्थायी वस्तुओं के इतिहास में होनेवाली एक बात है, जिन्हें हम द्रव्य कहते हैं, या, लोकप्रिय भाषा में, चीजें। (पर शायद हर प्रसंग में ऐसा न हो : आकाश में चमकनेवाली बिजली [वज्र] किसी की मृत्यु का कारण बन सकती है , पर क्या वज्र एक द्रव्य है ?) इस प्रकार मिल ह्यूम के मत के विरुद्ध प्रायः उठाई जानेवाली इस आपत्ति के निराकरण का प्रयत्न करता है कि घटनाएँ स्वतः अन्य घटनाओं को उत्पन्न नहीं करती। ह्यूम ने कभी नहीं कहा कि वे उन्हें उत्पन्न करती हैं, परंतु उसका कारण और कार्य के नियत योग की बात की इस प्रकार बार-बार दोहराना जैसे कि मानो कारण एक घटना हो और कार्य दूसरी घटना, अनेक आलोचकों के इस निष्कर्ष का आधार बन गया

कि ह्यूम एक घटना के कारण को सदैव अन्य घटना मानता है ।

क्या मिल की व्याख्या का दैनिक जीवन में “कारण” शब्द का हम जो प्रयोग करते हैं उससे मेल बैठता है ? पूरा नहीं । मिल ने प्रयत्न “वैज्ञानिक व्याख्या” देने का किया था जिसमें उन सब उपाधियों की सूची देना जरूरी था जिनके ऊपर घटना निर्भर होनी है । परंतु दैनिक जीवन में हम कहते हैं कि माचिस झाड़ने से यह जल उठी, आर्सेनिक खाना उसकी मृत्यु का कारण था, फ्यूज का जलाया जाना बारूद के विस्फोट का कारण था, सीढ़ी से गिर पड़ने से आदमी की टांग टूट गई । सबधित घटना के होने के लिए इनमें से कोई भी उपाधि पर्याप्त नहीं है । प्रत्येक के होने के लिए असंख्य अन्य उपाधियों की उपस्थिति आवश्यक है, जिन्हें उपस्थित मान लिया गया है । जिन उपाधियों के समुच्चय से पर्याप्त उपाधि बनती है उनकी विशाल संख्या में हम एक को चुन लेते हैं और उसे कारण कहते हैं, हालांकि वे सबधित घटना के होने के लिए समान रूप से अपरिहार्य हैं, और सभी पर्याप्त उपाधि के समान रूप से अशुभ हैं । जिसे हम चुनते हैं उसे इसलिए चुनते हैं कि (१) कार्य की उत्पत्ति से पहले वह अंतिम शर्त है जिसे पूरा करना है, या (२) वह ऐसी शर्त है जिसके बारे में हम समझते हैं कि श्रोता पहले से नहीं जानता, अथवा (३) वह ऐसी शर्त है जिसका कार्यान्वयन में हिस्सा सबसे स्पष्ट होता है । इस प्रकार, बारूद अपनी जगह पर है, हवा में आक्सीजन मौजूद है, इत्यादि और फ्यूज को जलाना बारूद का विस्फोट करने के लिए की जानेवाली अंतिम बात है । हम कहते हैं कि आर्सेनिक का खाया जाना उसकी मौत का कारण बना, हालांकि यदि उसका पेट लोहे का बना होता तो दसगुना आर्सेनिक खाने के बाद भी उसे कुछ न हुआ होता । पर हम मान लेते हैं कि श्रोता पहले से जानता है कि उसका पेट वैसे नहीं बना हुआ है, और इसलिए इस बात को हम कारण नहीं गिनते, हालांकि यह भी कार्यान्वयन के लिए उतनी ही आवश्यक है जितना आर्सेनिक का खाया जाना । हम कहते हैं कि उसकी टांग सीढ़ी से उसके गिरने के कारण टूटी, पर हम यह नहीं बताते कि वह दलदल में न गिरकर ठोस भूमि के ऊपर गिरा या उसका शरीर हवा से ज्यादा भारी था (जिसके अभाव में वह सीढ़ी से फिसलने पर भी भूमि पर न गिरा होता) । अतः दैनिक जीवन में हम इस प्रकार बोलते हैं जैसे कि मानो एक घटना अगली ही दूसरी घटना का कारण बनती हो, पर वास्तव में यह बात नहीं होती :

विभिन्न व्यावहारिक हेतुओं से हम एक उपाधि को पृथक् कर लेते हैं और ऐसे बात करते हैं जैसे कि वही कारण हो, हालांकि वास्तव में अनेक उपाधियाँ हो सकती हैं जिन सबके होने से ही पर्याप्त उपाधि बनेगी ।

जब कारक अत्यधिक बड़ी सख्या में होते हैं, जैसे मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में, तब हमारी इस तरह बात करने की सबसे अधिक प्रवृत्ति होती है । इस चोरी का क्या कारण था ? एक आदमी कहता है कि ताला कमजोर था । दूसरा कहता है कि घर में कोई प्राणी नहीं था । “मकान सड़क से बहुत पीछे था ।” “रात अँधेरी थी और चाँद नहीं था जिससे चोर को पकड़ना और पहचानना कठिन था ।” “चोर थोड़े समय पहले ही जेल तोड़कर भागा था ।” “उसकी पारिवारिक पृष्ठभूमि पर विचार कीजिए—असली कारण वही मिलेगा ।” ये सभी कारक हैं ; इस मामले में कार्योंत्पादन में इन सभी का कुछ कुछ हाथ हो सकता है, परंतु हम केवल एक को ले लेते हैं और ऐसे बात करते हैं जैसे कि वही कारण हो ।

प्रायः हम उस एक कारक को “कारण” कहते हैं और शेष सबको “उपाधियाँ ।” परंतु मिल ने यह निष्कर्ष निकाल लिया कि यह अंतर निराधार है । कार्य की उत्पत्ति के लिए सभी कारक काम करते हैं ।

कारण की घटना-क-के-अनंतर-घटना ख का-होना के रूप में शुरू में जो व्याख्या दी गई थी उसमें से अधिक शेष नहीं रहता । प्रायः होता यह है कि जिस घटना के बाद नियमित रूप से एक घटना होती है वह उसके कारण या एक अंश तक नहीं होती । क और ख का नियत संयोजन किसी ऐसी चीज का परिणाम हो सकता है जो उन दोनों ही का कारण हो । हरी बत्ती के बाद बिल्कुल नियमित रूप में लाल बत्ती जलती है और लाल बत्ती के बाद हरी बत्ती, परंतु इनमें कोई कारण-कार्य का संबंध नहीं है । बत्तियों के अनुक्रम का जो रूप है उसका नियंत्रण एक यांत्रिक क्रिया के द्वारा होता है, और यदि वह यांत्रिक क्रिया बंद हो जाए तो न हरी बत्ती जलेगी और न लाल । इसी तरह रात भी दिन का या दिन रात का कारण नहीं है, हालांकि इनका सतत संयोजन रहता है । दिन और रात नियमित रूप से एक के बाद एक आते हैं, और इस एकांतरण का कारण यह है कि (१) गृध्वी अपनी धुरी पर घूमती है, (२) सूर्य निरंतर प्रकाश देता रहता है (यदि न देता होता तो पृथ्वी का उसकी ओर मुड़ना दिन निकलने की दृष्टि से व्यर्थ होता), तथा

(३) पृथ्वी और सूर्य के मध्य कोई ऐसा अपारदर्शी पदार्थ नहीं है जो सूर्य के प्रकाश को रोक दे। ये वे उपाधियाँ हैं जो इकट्ठी रात और दिन के एकांतरण के लिए पर्याप्त हैं, और इनमें से प्रत्येक एक अनिवार्य उपाधि है।

कारणों की अनेकता—अनेक उपाधियों के एक साथ मिलने से एक पर्याप्त उपाधि बनती है ; पर क्या उनमें से प्रत्येक सदैव अनिवार्य होती है ? शायद उपाधि १, २, और ३ मिलकर ख को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हैं , पर शायद उपाधि ४, ५, और ६ भी मिलकर ख की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त हैं, भले ही १, २ और ३ का अभाव हो। उस दशा में ख की पर्याप्त उपाधियाँ दो हैं। अथवा शायद यहाँ कुछ अतिव्यापिता है : १, २ और ३ ख के लिए पर्याप्त हो सकती हैं और १, २ और ४ भी ख के लिए पर्याप्त हैं। ऐसी दशा में उपाधि १ और २ अनिवार्य हैं, क्योंकि ख इनके अभाव में नहीं होता, पर उपाधि ३ और ४ नहीं हैं, क्योंकि कभी-कभी ख उनके अभाव में हो जाता है।

निश्चय ही ऐसा लगता है कि जैसे प्रायः कारण अनेक होते हैं। एक ही कार्य उपाधियों के एक भिन्न समुच्चय से उत्पन्न हो सकता है। यदि हम एक कपड़े से कोई धब्बा मिटाना चाहते हैं तो हम पेट्रोल, कार्बन टेट्राक्लोराइड इत्यादि रासायनिक अभिकर्मकों की एक बड़ी सख्या में से किसी भी एक का प्रयोग कर सकते हैं। हम कुछ कार्बनिक यौगिकों का निर्माण या तो जीवित प्राणियों के अंदर रासायनिक प्रतिक्रियाएँ प्रेरित करके कर सकते हैं या उनके तत्वों अथवा सरल यौगिकों से उनका सश्लेषण करके कर सकते हैं। आप कालेज की पत्रिका में भड़कानेवाली सामग्री देकर, प्रिन्सिपल की मेज के नीचे बम रखकर या कोई और बात करके कालेज से निकाले जा सकते हैं।

दूसरी ओर, प्रायः यह होता है कि कारणों की अनेकता केवल आभासी होती है। (१) कभी-कभी पर्याप्त उपाधि में जरूरत से अधिक शामिल कर लिया जाता है। यदि रेडियो का वजना रोकने के लिए प्लग को निकाल लेना काफी है तो प्लग को निकालना + चंद्रमा का पूर्ण होना भी काफी है जब भी आप प्लग को निकालते हैं और चंद्रमा पूर्ण होता है तब सदैव रेडियो का वजना रुक जाता है। परंतु हम चंद्रमा को कारण का अंश नहीं मानते, क्योंकि रेडियो का वजना प्लग को निकाल देने से बढ़ हो जाता है, चाहे चंद्रमा पूर्ण हो या नहीं। इस उदाहरण में चंद्रमा की असंबद्धता आसानी से समझ में आ जाती

है, परंतु अन्य उदाहरण इतने स्पष्ट नहीं होते। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि विलियर्ड गेंद व के एक निश्चित दिशा में चलने का कारण न केवल विलियर्ड गेंद अ का उससे टकराना है बल्कि आपकी कोहनी का उससे छूना या मेज का हिलना या एक हल्का-सा भूकंप भी है। परंतु इसे कारणों की अनेकता का एक सच्चा उदाहरण शायद ही माना जाएगा : गेंद के इस दिशा में जाने के लिए आवश्यक और पर्याप्त यह है कि उसपर इस दिशा में बल की कोई मात्रा लगाई जाए ; इससे कोई फर्क नहीं पड़ता कि बल कौन लगाता है, और इसलिए उन उपाधियों की सूची में जिनपर यह घटना निर्भर है इन बातों का उल्लेख करने की जरूरत नहीं है। इस प्रकार दो पैरा पहले संख्याओं के साथ उपाधियों का जो उल्लेख किया गया था उसमें ३ और ४ को शामिल करना जरूरत से अधिक होगा : ख को उत्पन्न करनेवाली असली चीज घटक क है जो ३ और ४ में समान है। यदि ऐसा है तो कारणों की अनेकता की बात समाप्त हो जाती है, क्योंकि दोनों ही प्रसंगों में उपाधियों का पूरा समुच्चय १, २ और क है। (२) कभी-कभी एक ही सामान्य प्रकार का कार्य विभिन्न उपायों से पैदा किया जा सकता है : मकान बिजली गिरने से, चूल्हे की आग से, आगजनी इत्यादि से जल सकता है। यदि “मकान का जलकर राख हो जाना” कार्य है तो निश्चय ही यह उपाधियों के विभिन्न समुच्चयों से हो सकता है। परंतु बीमा-कंपनी का निरीक्षक खडहरो की बारीकी से ‘जांच करके प्रायः यह पता लगा लेता है कि आग बिजली से लगी है या चूल्हे से। दोनों दशाओं में कार्य कुछ भिन्न होता है और “आग से नष्ट होना” एक सामान्य बात है जिसमें कई तरह के विशिष्ट कार्य आ जाते हैं। शायद यदि हम कार्यों का भी कारणों की ही तरह सावधानी से विश्लेषण करें तो अंत में कारणों की अनेकता बिल्कुल ही समाप्त हो जाएगी।

हम कारणों की अनेकता से संबंधित प्रश्न का निर्णय करने की चेष्टा नहीं करेंगे : यह इद्रियानुभव से जांच करके निर्णय करना वैज्ञानिकों का काम है, हमारा काम केवल इसके अर्थ को स्पष्ट कर देना है। हम कारणता के बारे में कारणों की अनेकता को लेकर किसीका पक्ष न लेते हुए बतलाने करेंगे, जब हम यह कहेंगे कि कारण क कार्य घ के लिए पर्याप्त है तब हम स्वयं को इस पक्ष से नहीं बांधेंगे कि वही उपाधियों का ऐसा एकमात्र समुच्चय है जिसका अनुसरण नियत रूप से घ के द्वारा होता है।

कारणों के बारे में हमारा ज्ञान—चूंकि हमें इस बात का प्रागनुभयिक ज्ञान

नहीं होता कि कौन किसका कारण है, इसलिए “तो हम कैसे जानते हैं कि कौन किसका कारण है ?” का उत्तर आसान लगेगा : इन्द्रियो के द्वारा प्रेक्षण करके । परंतु यह उत्तर बहुत विशिष्ट नहीं है । किस प्रकार के प्रेक्षण से हम जानेंगे कि कौन किसका कारण है ? प्रेक्षण से हम बता सकते हैं कि एक घटना दूसरी के पहले होती है—विजली गर्जन से पहले चमकती है । क्या हम एक प्रेक्षण से यह बता सकते हैं कि कौन किसका कारण है ?

मान लीजिए कि आपने असंख्य बार यह देखा है कि एक कागज का टुकड़ा आग में डाले जाने पर जल जाता है । आपने मान लिया कि किसी दाह्य पदार्थ को एक निश्चित मात्रा में गरमी देना उसके जलने के लिए पर्याप्त होता है । तब आपने एक ऐसे कमरे में प्रयोग किया जिसमें आक्सीजन नहीं थी और देखा कि कागज का टुकड़ा नहीं जला । शायद आपने कभी यह न सोचा हो कि आक्सीजन की उपस्थिति भी एक उपाधि है, क्योंकि हमारे अनुभव में आक्सीजन सामान्यतः उपस्थित रहता है । परंतु यदि उसका अभाव हो तो आग जलाने की कोशिश करके आप देख लेंगे कि वह एक अनिवार्य उपाधि है । प्रागनुभविक रूप से आप नहीं जान सकते थे कि जलने का कारण कोई और बात न होकर आक्सीजन है : केवल बार-बार दोहराए जानेवाले प्रयोगों से ही आप जानते हैं । इसी प्रकार, यदि आप यह जानना चाहते हैं कि एक बैक्टीरिया गिनीपिगों को एक रोग से मुक्त रखने के लिए पर्याप्त है तो उन्हें उसकी सुई लगाइए और देखिए कि रोग का उनपर प्रभाव होता है या नहीं । (यदि केवल कुछ पर ही प्रभाव होता है तो अन्य उपाधियाँ काम कर रही हैं जिनका अभी आपको पता नहीं हुआ है ।) आप असल में एक प्रयोग से केवल तभी एक उपाधि के बारे में कारण जान सकते हैं जब आप जानते हों कि प्रत्येक अन्य बात ज्यों-की-त्यों बनी हुई है । यदि मैं एक बटन को दबाता हूँ और एक बत्ती जल जाती है तो इन दोनों में कारणात्मक संबंध होने का अनुमान मैं केवल तभी कर सकता हूँ जब मुझे ज्ञात हो कि परिस्थिति में हर अन्य बात यथावत् बनी हुई है । पर यह मैं केवल एक ही प्रयत्न में कैसे जान सकता हूँ ? ठीक उस क्षण में, जब मैंने बटन दबाया था, कोई अन्य ऐसी बात हो सकती है जो वास्तविक कारण (कम-से-कम पर्याप्त उपाधि का एक अंश) रही हो । यदि मैं उसे बार-बार दबाता हूँ, और हर बार बत्ती जल जाती है, तो यह बात उत्तरोत्तर अधिक प्रभावशाली होती जाती है कि यह एक

कारक है (कुछ अन्य स्थायी कारकों के सहित, जैसे सरकिट का न टूटना तथा विजली-रायत्र का सक्रिय बना रहना) । यदि आप यह जानना चाहते हैं कि क ख के लिए अनिवार्य है तो उपाधियों को बदलते रहिए और देखिए कि कभी ख क के बिना प्राप्त होता है या नहीं । यदि आप यह जानना चाहते हैं कि क ख के लिए पर्याप्त है, तो उपाधि क का बार-बार प्रयोग करके देखिए कि ख सदैव होता है या नहीं ।

“सदैव” का क्या अर्थ है ? प्रकटतः “सदैव” को शाब्दिक अर्थ में लेना है जिसका मतलब है भूत, वर्तमान और भविष्य सभी उदाहरणों में । परंतु यदि ऐसी बात है तो आप इस समय यह नहीं जान सकते कि क ख का कारण है, क्योंकि आपने कोई भविष्य उदाहरण नहीं देने है (और न असंख्य अतीत उदाहरण देवे है) । इसके बावजूद, जैसा कि प्रकृति के किसी भी नियम में होता है, यह सब शामिल रहता है : जब आप कहते हैं कि आक्सीजन की उपस्थिति में किसी जल सकनेवाली सामग्री को ताप देने से वह जल उठती है, तब यह विवक्षित होता है कि यदि ये घटें पूरी हो तो न केवल आज ऐसा होता है और कल हुआ था वल्कि कल फिर होगा । और यह बात सही अर्थ में आप जान नहीं सकते : आपको प्रसभाव्यता की केवल न्यूनाधिक मात्राएँ ही प्राप्त हो सकती हैं । हमारा पूरा अतीत का अनुभव हमें यह विश्वास देता है कि यदि आक्सीजन है तो कल कागज आग में डाले जाने पर जल उठेगा : इन परिस्थितियों में सदैव ऐसा हुआ है और हम कोई और भी ऐसी परिस्थितियाँ नहीं सोच सकते जो अनिवार्य हो । व्यावहारिक प्रयोजन के लिए इतना ही हमें चाहिए और प्राप्य भी केवल इतना ही है । हमें केवल यही पहने की आवश्यकता है कि “अब तक का हमारा अनुभव केवल यही बताता है कि क घ की उत्पत्ति का कारण है और हमें कोई ऐसा अनुभव नहीं हुआ है जो इस बात में सदेह पैदा करे ।” कल क के बाद घ होगा या नहीं, यह हम कल से पहले निश्चयात्मक रूप से नहीं जानते ।

कारणता के अन्य विद्वलेषण—यहाँ तक हमने “कारण” की इस परिभाषा का प्रतिवाद नहीं किया है कि वह “पर्याप्त उपाधि” है । पर बहुत-से इस परिभाषा से असहमति प्रकट करेंगे । उन्हें धायद इस अर्थ में मिल के “कारण” शब्द के प्रयोग के अधिकार पर कोई आपत्ति न होगी, पर वे कहेंगे कि दैनिक

जीवन में इस शब्द का हम ऐसा प्रयोग नहीं करते और कि साधारणतः इससे हमारा मतलब बिल्कुल भिन्न होता है। मिल वैज्ञानिक परिभाषा देने की कोशिश कर रहा था—अर्थात् ऐसी परिभाषा जो वैज्ञानिक छानबीन में यह शब्द जिस रूप में प्रयुक्त होता है उसके अनुसार हो, और शायद इस शब्द का मिल वाला प्रयोग अवश्य ही वैज्ञानिक प्रयोग के निकट है। परंतु कहा जाता है कि हमारे दैनिक वार्तालाप में “कारण” का अर्थ वह नहीं होता जो मिल ने बताया है। तो फिर दैनिक जीवन में इसका क्या अर्थ है ?

व्यक्तियों के मध्य कारण-संबंध—आर० जी० कॉलिंगवुड (१८८९-१९४३) के अनुसार “कारण” का मूल, आधारभूत, आदिम अर्थ मनुष्यों के अन्य मनुष्यों के सबध में किए जानेवाले व्यवहार में पाया जाता है। जब भी मैं आपको कोई काम करने के लिए उकसाता हूँ, प्रेरित करता हूँ या बाध्य करता हूँ, तब मैं आपके उस काम का कारण बनता हूँ। मेरे प्रभाव का रूप आप अन्यथा जो किए होते उससे भिन्न तरह से स्वेच्छापूर्वक आपसे काम करवाने से लेकर आपको बाध्य करके काम करवाने तक, कुछ भी हो सकता है। स्पष्ट है कि-यदि मैं बंदूक दिखाकर आपको मजबूर करता हूँ तो मैं आपके किसी काम का कारण बनता हूँ (जो अन्यथा आप न किए होते)। परंतु जब आप समाचार-पत्र में यह पढ़ते हैं कि चर्चिल के भाषण से कॉमन्स-सभा का कार्य स्थगित हो गया, तब मतलब यह नहीं है कि उसके भाषण ने अध्यक्ष को कार्य रोक देने के लिए बाध्य कर दिया ; मतलब यह है कि चर्चिल के भाषण को सुनकर अध्यक्ष ने स्वेच्छा से सभा का कार्य रोक देने का निश्चय कर लिया। इसी प्रकार, हम कहते हैं कि वकील के पत्र ने आदमी से ऋण चुकता करवा दिया। कारणता के प्रत्यय का मूल हमें व्यक्तियों के द्वारा अन्य व्यक्तियों के व्यवहार के प्रभावित होने में खोजना चाहिए :

जैसाकि ह्यूम ने ठीक ही पूछा था, यह प्रत्यय किस मवेदन से व्युत्पन्न है ? मैं उत्तर देता हूँ कि हमारे सामाजिक जीवन में मनुष्यों के आपस के व्यावहारिक संबंधों से प्राप्त संवेदनो से ; विशेषतः किसी अन्य आदमी से तब कुछ “करवाने” या उसे कुछ करने के लिए “बाध्य करने” के अनुभव से जब तर्क, आदेश, धमकी इत्यादि से हम उसे ऐसी स्थिति में पहुँचा देते हैं कि वह अपना इरादा केवल वह काम करके ही पूरा कर सकता है ; और विलोमतः

स्वयं कुछ करने के लिए प्रेरित या बाध्य किए जाने के अनुभव से ।^१

कारणता के बारे में कहते समय हमारी “अनिवार्य संबंध” वाली भाषा का प्रयोग करने की जो प्रवृत्ति होती है उसके लिए जिम्मेदार “कारण” का यही आदिम अर्थ है जिसमें एक आदमी सीधे दूसरे के व्यवहार को प्रभावित करता है या उसे बाध्य करता है : हम अपने द्वारा दूसरे को प्रभावित या बाध्य किए जाने का अथवा दूसरों के द्वारा स्वयं प्रभावित या बाध्य किए जाने का अनुभव करते हैं, और जब हम भौतिक जगत् की उन वस्तुओं के बारे में, जिनमें हम अपने व्यवहार के द्वारा परिवर्तन लाते हैं, ऐसे सोचते हैं जैसे कि मानो वे भी उन अन्य मनुष्यों की तरह हो जिन्हें हम बाध्य कर सकते हैं, तब हमारे प्रवृत्ति जीवत्वारोप की बन जाती है—यही वजह है कि क्यों हमारी दैनिक जीवन में जो कारण-विषयक बातचीत होती है वह जीववाद से ओत-प्रोत रहती है ।

यद्यपि यही “कारण” का सर्वाधिक मौलिक या आदिम अर्थ है, तथापि यही वह एकमात्र या मुख्य अर्थ नहीं है जिसमें इस शब्द का आजकल प्रयोग होना है । पर तब भी कॉलिंगवुड के अनुसार मिल का कथन गलत है, क्योंकि दैनिक वार्तालाप में इसका मुख्य अर्थ इसी आदिम अर्थ का विस्तार होता है, लेकिन उस सीमा तक नहीं जहाँ तक मिल का अर्थ है । तो, यह मुख्य अर्थ क्या है ?

व्यक्ति और वस्तु के मध्य कारण-संबंध—अपने व्यवहार से हम न केवल अन्य मनुष्यों को प्रभावित करते हैं अपितु प्रकृति के घटना-क्रम को भी बदलते हैं ।

अर्थ_२ में “कारण” शब्द मानवीय व्यवहार से संबंधित प्रयत्न को अर्थ_१ की अपेक्षा कम नहीं प्रकट करता ; परंतु व्यवहार यहाँ अन्य मनुष्यों को नियंत्रित करने के उद्देश्य से नहीं बल्कि “प्रकृति” की वस्तुओं, “भौतिक” वस्तुओं, के नियंत्रण के उद्देश्य से किया जाता है । इस अर्थ में प्रकृति में किसी

१. आर० जी० कॉलिंगवुड, “थॉमस डि सोकोल्ड भाइडिया ऑफि कॉन्जेशन”, हर्बर्ट मोरेम द्वारा संपादित “फोउन ऐंड रिइगनसिबिलिटी” में उद्धृत, पृ० ३०७ । यह लेख सर्वप्रथम “मीनीडिग ऑफ डि अरिस्टोटेलियन मोनादी”, १९३८, पृ० ८५-१०८ में प्रकाशित हुआ था ।

घटना का “कारण” एक हत्था-जैसा है जिसे पकड़कर हम उसे संचालित कर सकते हैं। यदि हम ऐसी चीज को पैदा करना या रोकना चाहते हैं और तत्काल उसे पैदा नहीं कर सकते या रोक नहीं सकते (वैसे जैसे हम स्वयं अपने शरीर की कुछ गतियों को पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं) तो हम उसका “कारण” खोजने लगते हैं। इस प्रसंग में “घटना क्या कारण है ?” पूछने का अर्थ है “हम कैसे ख को जब चाहे तब पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं ?”.....

आजकल के दैनिक प्रयोग में यह एक बहुत ही सामान्य अर्थ होता है। खरोच का कारण वह ठोकर है जो आदमी के टखने पर पड़ी थी ; मलेरिया का कारण मच्छर का काटना है ; नाव के डबने का कारण उसपर हव से ज्यादा भार लदा होना है, किताबों के टेढ़ी-मेढ़ी हो जाने का कारण उनका सीलन-भरे कमरे में रखा होना है ; आदमी को पसीना आने का कारण यह है कि उसने ऐस्पिरिन की गोली खा ली थी ; भट्ठी के रान में बुझ जाने का कारण यह है कि हवा के लिए दरवाजा पूरी तरह नहीं खुला था ; पाँधों के मर जाने का कारण यह है कि उसे किसी ने पानी नहीं दिया ; इत्यादि ।^१

इनमें से प्रत्येक प्रसंग में घटना ऐसी है जिसे हम पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं। कारण पकड़ने का हत्था है जिसके द्वारा हम पैदा करने या रोकने का काम कर सकते हैं। जैसे हम अन्य मनुष्यों के कामों को बदल सकते हैं वैसे ही प्रकृति में कुछ घटनाओं के क्रम को भी बदल सकते हैं ; और कारण वह चीज है जो हम उन्हें बदलने के लिए करते हैं।

जब पेन्सिल आपके हाथ से छूटकर नीचे गिर जाती है, तब कोई नहीं कहेगा कि नीचे गिरते समय उसकी दूसरे क्षण की गति का कारण गिरने की पहले क्षण की गति है, या तीसरे क्षण की गति का कारण दूसरे क्षण की गति है, इत्यादि। फिर भी जब तक गुरुत्वाकर्षण का नियम काम करता रहेगा और जब तक गिरनेवाली चीज के रास्ते में कोई रुकावट न हो, तब तक समय स, में उसका एक स्थान पर होना एक सेकंड के एक अल्पांश के अनंतर समय स, में उसके एक मिलिमिटर नीचे होने की पर्याप्त उपाधि है। परंतु कारणता के बारे में हम इस रूप में बात नहीं करते। इसके बजाय हम कहते हैं कि

मेरे द्वारा पेन्सिल का छोड़ दिया जाना उसके जमीन पर गिर पड़ने का कारण था । अथवा यदि हम लोहे के एक टुकड़े को आग में तपाकर गरम करें तो वह लाल हो जाएगा ; परंतु सामान्यतः हम यह नहीं कहते कि हम लोहे को लाल करते हैं : हम उसे तपाते हैं (आग में रखकर) और जब वह काफी तप जाता है तब वह हमारी किसी भी अन्य क्रिया की अपेक्षा किए बिना स्वतः ही लाल हो जाता है । दोनों ही प्रसंगों में जिस शर्त का उल्लेख किया गया है वह कार्य की एक अनिवार्य उपाधि है और साथ ही पर्याप्त उपाधि का एक घटक भी ; फिर भी हम उसे कारण नहीं कहते । ऐसा क्यों ?

इस समय हम जिस मत पर विचार कर रहे हैं उसके अनुसार उत्तर यह है कि हम किसी उपाधि को कारण तब तक नहीं कहते जब तक उसमें कोई ऐसा काम शामिल न हो जिसे हम कार्य को उत्पन्न करने के लिए कर सकते हो । हमारा यह कहना सही है कि हमारे द्वारा पत्थर को छोड़ दिया जाना उसके गिरने का कारण है : यही वह बात है जो हम पत्थर को गिरने देने के लिए करते हैं । नीचे गिरते समय दूसरे क्षण में होनेवाली पत्थर की गति का पैदा करने के लिए हमने पहले ही क्षण में जो कर लिया उसके अलावा हम कुछ नहीं करते । उसे छोड़ देने के बाद उसके जमीन पर पहुँचने के लिए हम कुछ करने की जरूरत नहीं है । पत्थर को छोड़ देना एक काम है जो हम पत्थर के गिरने के लिए करते हैं । इसी प्रकार लोहे के उदाहरण में उसके लाल होने के लिए हमने कोई ऐसा काम नहीं किया जो हम उसे गरम करने के लिए पहले न कर चुके हो । उसे गरम करने के लिए जो तरीका हम अपनाते हैं उसके अलावा कोई और तरीका हमने उसे लाल करने के लिए नहीं अपनाया । अतः हम सामान्यतः यह नहीं कहते कि हम उसे लाल करते हैं बल्कि केवल यह कहते हैं कि हम उसे गरम करते हैं । हम जब उसे आग में रख देते हैं तब बाकी बातें हमारे हस्तक्षेप के बिना स्वतः ही हो जाती हैं ।

अनादि काल से लोग उन परिस्थितियों में कारण और कार्य को बात करते आए हैं जिनमें वे कोई चीज करते हैं जिससे कोई और इच्छित चीज हा जाता है—एक निश्चित प्रभाव को उत्पन्न करने के लिए वे अपने शरीर को एक निश्चित तरीके से हिलाते-डुलाते हैं : किसी के जबड़े पर आघात करने के लिए (कार्य) आप अपने मुँह को आगे की ओर बढ़ाते हैं (कारण) ; घाने को मुँह में डालने के लिए (कार्य) आप बाँट को उठाकर मुँह की ओर

घटना का "कारण" एक हत्था-जैसा है जिसे पकड़कर हम उसे संचालित कर सकते हैं। यदि हम ऐसी चीज को पैदा करना या रोकना चाहते हैं और तत्काल उसे पैदा नहीं कर सकते या रोक नहीं सकते (वैसे जैसे हम स्वयं अपने शरीर की कुछ गतियों को पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं) तो हम उसका "कारण" खोजने लगते हैं। इस प्रसंग में "घटना का क्या कारण है ?" पूछने का अर्थ है "हम कैसे ख को जब चाहे तब पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं ?".....

आजकल के दैनिक प्रयोग में यह एक बहुत ही सामान्य अर्थ होता है। खराब का कारण वह ठोकर है जो आदमी के टखने पर पड़ी थी ; मलेरिया का कारण मच्छड का काटना है ; नाव के डबने का कारण उसपर हद से ज्यादा भार लदा होना है ; किताबों के टेढ़ी-मेढ़ी हो जाने का कारण उनका सीलन-भरे कमरे में रखा होना है ; आदमी को पसीना आने का कारण यह है कि उसने ऐस्पिरीन की गोली खा ली थी ; भट्ठी के रान में बुझ जाने का कारण यह है कि हवा के लिए दरवाजा पूरी तरह नहीं खुला था ; पौधे के मर जाने का कारण यह है कि उसे किसी ने पानी नहीं दिया ; इत्यादि ।^१

इतने से प्रत्येक प्रसंग में घटना ऐसी है जिसे हम पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं। कारण पकड़ने का हत्था है जिसके द्वारा हम पैदा करने या रोकने का काम कर सकते हैं। जैसे हम अन्य मनुष्यों के कामों को बदल सकते हैं वैसे ही प्रकृति में कुछ घटनाओं के क्रम को भी बदल सकते हैं ; और कारण वह चीज है जो हम उन्हें बदलने के लिए करते हैं।

जब पेन्सिल आपके हाथ से छूटकर नीचे गिर जाती है, तब कोई नहीं कहेगा कि नीचे गिरते समय उसकी दूसरे क्षण की गति का कारण गिरने की पहले क्षण की गति है, या तीसरे क्षण की गति का कारण दूसरे क्षण की गति है, इत्यादि। फिर भी जब तक गुरुत्वाकर्षण का नियम काम करता रहेगा और जब तक गिरनेवाली चीज के रास्ते में कोई रुकावट न हो, तब तक समय स_१ में उसका एक स्थान पर होना एक सेकंड के एक अल्पांश के अनंतर समय स_२ में उसके एक मिलिमिटर नीचे होने की पर्याप्त उपाधि है। परंतु कारणता के बारे में हम इस रूप में बात नहीं करते। इसके बजाय हम कहते हैं कि

मेरे द्वारा पेन्सिल का छोड़ दिया जाना उसके जमीन पर गिर पड़ने का कारण था । अथवा यदि हम लोहे के एक टुकड़े को आग में तपाकर गरम करे तो वह लाल हो जाएगा ; परंतु सामान्यतः हम यह नहीं कहते कि हम लोहे को लाल करते हैं : हम उसे तपाते हैं (आग में रखकर) और जब वह काफी तप जाता है तब वह हमारी किसी भी अन्य क्रिया की अपेक्षा किए बिना स्वतः ही लाल हो जाता है । दोनों ही प्रसंगों में जिस शर्त का उल्लेख किया गया है वह कार्य की एक अनिवार्य उपाधि है और साथ ही पर्याप्त उपाधि का एक घटक भी ; फिर भी हम उसे कारण नहीं कहते । ऐसा क्यों ?

इस समय हम जिस मत पर विचार कर रहे हैं उसके अनुसार उत्तर यह है कि हम किसी उपाधि को कारण तब तक नहीं कहते जब तक उसमें कोई ऐसा काम शामिल न हो जिसे हम कार्य को उत्पन्न करने के लिए कर सकते हैं । हमारा यह कहना सही है कि हमारे द्वारा पत्थर को छोड़ दिया जाना उसके गिरने का कारण है : यही वह बात है जो हम पत्थर को गिरने देने के लिए करते हैं । नीचे गिरते समय दूसरे क्षण में होनेवाली पत्थर की गति का पैदा करने के लिए हमने पहले ही क्षण में जो कर लिया उसके अलावा हम कुछ नहीं करते । उसे छोड़ देने के बाद उसके जमीन पर पहुँचने के लिए हम कुछ करने की जरूरत नहीं है । पत्थर को छोड़ देना एक काम है जो हम पत्थर के गिरने के लिए करते हैं । इसी प्रकार लोहे के उदाहरण में उसके लाल होने के लिए हमने कोई ऐसा काम नहीं किया जो हम उसे गरम करने के लिए पहले न कर चुके हों । उसे गरम करने के लिए जो तरीका हम अपनाया है उसके अलावा कोई और तरीका हमने उसे लाल करने के लिए नहीं अपनाया । अतः हम सामान्यतः यह नहीं कहते कि हम उसे लाल करते हैं बल्कि केवल यह कहते हैं कि हम उसे गरम करते हैं । हम जब उसे आग में रख देते हैं तब बाकी बातें हमारे हस्तक्षेप के बिना स्वतः ही हो जाती हैं ।

अनादि काल से लोग उन परिस्थितियों में कारण और कार्य की बात करते आए हैं जिनमें वे कोई चीज करते हैं जिससे कोई और इच्छित चीज हो जाती है—एक निश्चित प्रभाव को उत्पन्न करने के लिए वे अपने शरीर को एक निश्चित तरीके से हिलाते-डुलाते हैं : किसी के जबड़े पर आपात करने के लिए (कार्य) आप अपने मुँह को आगे की ओर बढ़ाते हैं (कारण) ; घाने को मुँह में डालने के लिए (कार्य) आप नाटि को उठाकर मुँह की ओर

ले जाते हैं (कारण) ; इत्यादि । जिस उपाधि को हम कारण कहते हैं वह ऐसी होती है जिसमें हम हेरफेर कर सकें, पर वह पर्याप्त उपाधि नहीं होती ; कार्य के होने के लिए और भी कई उपाधियाँ चाहिए—जैसे, आपकी बाँह को स्वस्थ अवस्था में होना चाहिए । परंतु यद्यपि यह उस घटना की एक उपाधि है, तथापि एक कारण नहीं है । दैनिक जीवन में हम कारणों और उपाधियों में स्पष्टतः भेद करते हैं (मिल की विपरीत धारणा के बावजूद) । किसी कार्य के होने से पहले चाहे जितनी शर्तें पूरी करनी पड़ें, किसी को हम तब तक कारण नहीं कहते जब तक उसमें हेरफेर की कोई तकनीक (चलाने के लिए हथिया) न हो जिसके द्वारा हम कार्य को उत्पन्न कर सकें ।^१

एच० एल० ए० हार्ट और ए० एम० हॉनोर^२ इत्यादि कुछ अन्य दार्शनिक भी कारण और उपाधि में स्पष्ट भेद करते हैं, परंतु कुछ अलग तरह से । दैनिक जीवन में हम प्रायः यह कहते हैं कि क ख का कारण है, यद्यपि हमें विल्कुल भी पक्का यकीन नहीं होता कि क के अनंतर ख नियमित रूप से होगा और हम इस सामान्यीकरण से नहीं बँधे होते कि ऐसा होगा ही । हम यह विश्वास कर सकते हैं, और है भी यह सही, कि अ के द्वारा व की नाक पर आघात किया जाना व की नाक से खून आने का कारण था, और ऐसा यह विश्वास किए बिना कि किसी के द्वारा किसी अन्य की नाक पर आघात किए जाने के बाद सदैव उसकी नाक से खून निकलने लगता है, तथा यह जाने बिना कि आघात के बाद नियमित रूप से खून बहने के लिए आघात को कितना शक्तिशाली होना चाहिए या नाक की झिल्लियों को कितना कमजोर होना चाहिए । यह सत्य है कि हमें कुछ सामान्यीकरणों की जरूरत होती है, हालाँकि वे कामचलाऊ होते हैं । यदि कोई कहे कि अ की मृत्यु का कारण सूर्य-कलक थे, तो इस सवध की व्याख्या के लिए हम कोई सामान्यीकरण चाहेंगे, क्योंकि हमारे अनुभव में ऐसी कोई बात नहीं है जो मृत्यु को सूर्यकलकों के साथ जोड़े । परंतु हम निश्चित रूप से, और सही, कहते हैं कि कागजों से भरी रूढ़ी की टोकरी में जलती हुई गाचिस फेंकना आग लगाने का

१. माइड, १९५७ में टगवैन गैसकिंग का लेख "कोजेशन एंड रेमिपी" । नमस्किंग का कारणता के बारे में वही मन है जो गॉडविंगुड ने ऊपर उल्लिखित भयने लेख में "कारण" का दूसरा अर्थ दिया है ।

२. कोजेशन इन दि साँ, विशेषतः अध्याय २ ।

कारण है, भले ही हम यह कहना न चाहे कि जब भी कोई कागजों से भरी रद्दी का टोकरी में जलती हुई माचिस फेंकता है तब हमेशा आग लग जाएगी। हवा में आक्सीजन का मौजूद होना और रद्दी के टोकरी में कागजों का होना आग की उपाधियाँ हैं (पहली निश्चित रूप से एक अनिवार्य उपाधि है, दूसरी नहीं), परन्तु उन्हें हम आग का कारण नहीं कहते—हम कहते हैं कि कारण आपका जलती माचिस को फेंकना है। गैसकिंग के अनुसार हम इसे कारण इसलिए कहते हैं कि इसमें हेरफेर की एक तकनीक है : माचिस को फेंकना एक ऐसा काम है जिसको करने का नतीजा आग का लगना है। परन्तु हार्ट और हॉनोर एक थोड़ी भिन्न व्याख्या देते हैं। वे कहते हैं कि हम घटना का कारण (मात्र उपाधियों के विपरीत) उस बात को बताते हैं जो प्रकृति मानदंड—उसकी सामान्य प्रक्रिया या उसके सामान्य व्यापार—से कुछ भिन्नता लिए होती है।

सामान्य अनुभव हमें सिखाता है कि अकेली छोड़ दी जाने पर चीजें, जिनमें हम हेरफेर करते हैं पर जिनकी अपनी कोई “प्रकृति” होती है अथवा जिनका व्यवहार का एक विशिष्ट तरीका होता है, उन अवस्थाओं से भिन्न अवस्थाओं में या उन परिवर्तनों से भिन्न रूप में बनी रहेंगी जिन्हें हम अपने हस्तक्षेप से उनमें पैदा करना सीख चुके हैं। यह धारणा कि कारण तत्त्वतः वह चीज है जो घटनाओं के स्वाभाविक या सामान्य रूप से स्वयं होनेवाले क्रम में हस्तक्षेप करती है, कारण की सामान्य-बुद्धिसुलभ धारणा में मुख्य अंश है, और कम-से-कम उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी मिल तथा छूम द्वारा उतनी अधिक महत्वपूर्ण बताई हुई नियत या सतत अनुक्रम की धारणा। जहाँ आदमी का हस्तक्षेप अशरश, नहीं होता ऐसे प्रसंगों में भी प्राकृतिक घटना-क्रम में आशिक निषेध के लिए आदमी के द्वारा जो हस्तक्षेप किया जाता है उससे सादृश्य के आधार पर ही यह निश्चित होता है कि किसी घटना का कारण किसे उताना है। शाब्दिक अर्थ में हस्तक्षेप न होते हुए भी कारण सामान्य घटना-क्रम में किसी अंतर का आना है जो परिणाम में अंतर लाता है।^१

इस प्रकार हम कहते हैं कि एक जलती हुई सिगरेट आसानी से आग पकड़नेवाली सामग्री में फेंक देना इमारत में आग लगने का कारण है और इमारत का सूखा होना तथा सामग्री का दाह्य होना केवल उपाधियाँ हैं।

रेल-दुर्घटना में ऐसे कारक भी होंगे जैसे गाड़ी की सामान्य चाल, उसपर लदा सामान और उसका अपना भार तथा नियमानुसार उसका रोका जाना या चाल का तेज किया जाना। निश्चय ही ये बातें ऐसी हैं जो उन दोनों ही अवसरों पर समान रूप से मौजूद रहती हैं जब दुर्घटनाएँ होती हैं तथा जब वे नहीं होती ; और यही सोचकर हम उन्हें दुर्घटना का कारण नहीं मानते, हालांकि यह सत्य है कि इनके अभाव में दुर्घटना न हुई होती। यह बात अवश्य ही साफ है कि ऐसी बातों के उल्लेख से कोई स्पष्टीकरण नहीं होगा जो दुर्घटना तथा सामान्य अवस्था दोनों में उपस्थित हों : ऐसे तत्त्व दुर्घटना और सामान्य अवस्था के बीच वैसा कोई अंतर पैदा नहीं करते जैसा मुड़ी हुई पट्टी या जलती हुई सिगरेट करती है।.....

सामान्य स्थितियाँ वे हैं जो विचाराधीन वस्तु की सामान्य अवस्था या सामान्य व्यापार के अंश के रूप में विद्यमान रहती हैं : ऐसी सामान्य अवस्थाओं में से कुछ पर्यावरण की जानी-पहचानी, व्यापक विशेषताएँ भी होंगी : और उनमें से काफी अधिक न केवल दुर्घटना और सामान्य व्यापार दोनों ही में समान रूप से विद्यमान होंगी, अपितु उनका विद्यमान होना कारण की जाँच करनेवालों को बहुत ही सामान्य रूप से ज्ञात भी होगा।... ..जो बात इस तरह से असामान्य होती है वह दुर्घटना और व्यापार के यथावत् चलते रहने में "अंतर पैदा करती है।"^१

इस प्रकार, यदि बलदेव ने विष खा लिया या उसे छुरा मार दिया गया, तो इस बात को हम उसकी मृत्यु का कारण बताते हैं। यदि उसकी मृत्यु की जाँच की गई और एक वकील कहे कि उसकी मृत्यु का कारण उसकी रक्त-कोशिकाओं का आयसीजन से वंचित होना है तो जज इसमें कोई दिलचस्पी नहीं लेगा। जो स्थिति बताई गई है वह वस्तुतः मरने की सभी घटनाओं के लिए पर्याप्त उपाधि है ; परंतु जज वह बात नहीं जानना चाहता जो आदमियों के मरने के लिए आम तौर पर एक पर्याप्त उपाधि है बल्कि यह जानना चाहता है कि इस समय इस आदमी की मृत्यु का क्या कारण था। विज्ञान इस प्रश्न में रुचि रखता है कि "किन स्थितियों में इस प्रकार की घटनाएँ सदैव घटती हैं ?" परंतु दैनिक जीवन में तथा अदालती मामलों में हमारी

दिलचस्पी यह पूछने में होती है कि “इस घटना का क्या कारण था ?” जिसको प्रस्तुत व्याख्या के अनुसार इस रूप में पूछा जा सकता है कि “यह बात क्यों हो गई, जबकि सामान्य अवस्था में यह न हुई होती ?”

तो फिर हम स्थायी उपाधियों (वे जो घटना के होने के लिए अनिवार्य होती हैं पर जिनका घटना के होने की और न होने की दोनों ही अवस्थाओं में अस्तित्व होता है) का भेदक उपाधियों (वे जो उसमें जो हुआ है और “सामान्य व्यापार” में अंतर पैदा करती हैं) से अंतर करते हैं । परन्तु परिस्थिति की वह विशेषता जिसे हम कारण कहते हैं कुछ अस्थिर होती है तथा इस बात पर निर्भर होती है कि हम स्थायी उपाधियाँ किन्हे मानते हैं । उदाहरण के लिए : एक आदमी जिसके पेट में व्रण हैं एक दिन मसालेदार खाना खाता है और उसे दर्द का तेज दौरा पड़ जाता है । उसकी पत्नी दौरे का कारण इस बात को बताएगी कि उसने मसालेदार खाना खाया ; जो डाक्टर बुलाया जाता है वह व्रणों को कारण बता सकता है । दोनों ही सही हैं, पर दोनों अवस्थाओं में स्थायी उपाधियाँ कुछ भिन्न हैं । पत्नी यह पूछ रही है कि “व्रणों के पहले से रहते हुए, आज ही क्यों उसे दौरा पड़ा जबकि आम तौर पर उसे दौरा नहीं पड़ता ?” और इसका उत्तर यह है कि उसने मसालेदार खाना खाया था । परन्तु डाक्टर यह पूछ रहा है कि “मसालेदार खाना खाने के बाद इस आदमी को दौरा क्यों पड़ा जबकि अन्य लोगों को नहीं पड़ता ?” और इसका उत्तर यह है कि उसके पेट में व्रण हैं । (अन्यो को मसालेदार खाना खाने के बावजूद दौरा नहीं पड़ेगा ।) किन्हे कोई स्थायी उपाधियाँ मानेगा, यह बात सदर्भ-सापेक्ष होती है, और पत्नी का सदर्भ डाक्टर के सदर्भ से कुछ भिन्न है । एक और उदाहरण :

एक कार एक स्थल पर मोड़ लेती हुई फिसलती है, उलट जाती है और उसमें आग लग जाती है । चालक के दृष्टिकोण से दुर्घटना का कारण बहुत तेज रफ्तार से मोड़ लेना था, और इससे यह सबक मिलता है कि अधिक सावधानी के साथ कार चलानी चाहिए । जिला-सर्वेक्षक के दृष्टिकोण से कारण सड़क की सतह का दोषपूर्ण होना था, और सबक यह मिलता है कि सड़क को को ऐसी बनाया जाना चाहिए जिनमें फिसलन न हो । मोटर-निर्माता के दृष्टिकोण से कारण डिजाइन का दोषपूर्ण होना है, और सबक यह मिलता

है कि गुस्त्व केन्द्र को और भी नीचे रखा जाना चाहिए ।^१

परन्तु हार्ट-हॉनोर मत के अनुसार यह सही नहीं है कि कारण सदैव कोई बात होती है जिसे हम करते हैं । जब जो बात हम करते हैं वह “मानक से विचलित होना” होता है, जैसा कि प्राय होता भी है, तभी वह कारण होती है ; और ऐसे विचलन प्रकृति में प्रायः मनुष्य के किए बिना भी होते हैं, जैसे तब जब हम कहते हैं कि बिजली गिरने से आग लग गई या बादल के गरजने से मवेशियों में भगदड़ मच गई ।

इन मतों की ये आलोचनाएँ सभ्य हैं— १. कारणता की ये व्याख्याएँ स्वयं कारणपरक भाषा से ओतप्रोत हैं । ह्यूम और मिल ने कम-से-कम यह प्रयत्न तो किया था कि “कारण” की परिभाषा में ऐसे शब्दों का प्रयोग हो जो स्वयं कारणपरक न हों । परन्तु हेरफेर करना किसी तरह का कार्य उत्पन्न करना है, और “हेरफेर की तकनीक” या “चलाने का हथौड़ा” इस प्रकार स्वयं एक कारणपरक पद है जिसका ‘कारण’ की परिभाषा में चक्र-दोष से बचते हुए प्रयोग नहीं किया जा सकता । फिर, कॉलिगवुड ने “कारण” का जो सकल्पपरक अर्थ बताया है उसमें कार्योत्पादन का प्रेरित करना, अनुनय करना इत्यादि से अभेद बताया गया है, जो कि सब कार्योत्पादन के रूप हैं । अच्छा होगा कि हम रुककर जरा विचार कर लें कि प्रतिदिन कितने ऐसे शब्दों का हम प्रयोग करते हैं जिनके मूल में कारण का सप्रत्यय पहले से ही वर्तमान रहता है — “काटना” का अर्थ है काट को अस्तित्व में लाने का कारण बनना ; “बदलना” का अर्थ है परिवर्तन के होने का कारण बनना ; “तोड़ना” टूट का कारण बनना है ; “छोड़ना” का अर्थ है ऐसे कामों में लगना जिनके फलस्वरूप कोई व्यक्ति या वस्तु छूट जाती है, इत्यादि । “कारण” सामान्य शब्द है, लेकिन इसके विशेष रूपों या कार्योत्पादन के विशेष तरीकों के लिए हमारे पास अन्य शब्द हैं, और इनका हम “कारण” की परिभाषा में चक्र-दोष के बिना प्रयोग नहीं कर सकते ।

२ हेरफेर वाली व्याख्या के अनुसार कारण होना कोई ऐसा काम करना है जिसका परिणाम कार्य हो (“परिणाम” एक कारणपरक शब्द है : यदि क

१. आर० जी० कॉलिगवुड, “मॉन दि सो-वॉल्ड आरिडिया ऑफ वॉजेशन” (मॉरिस द्वारा संपादित पूर्वोद्धृत ग्रंथ में, पृ० ३०६ पर) ।

ख का कारण है तो क का परिणाम ख है) । परंतु हम प्रायः उन प्रसंगों में भी कारण और कार्य की बात करते हैं जिनमें कुछ भी ऐसा नहीं होता जिसे हम कार्योत्पत्ति के लिए कर सकें । हम न केवल गोला-बारूद के कारखाने में विस्फोट होने के कारण के बारे में बात करते हैं अपितु करोड़ों-अरबों प्रकाश-वर्ष की दूरी पर किसी अधिनवतारे (सुपरनोवा) में होनेवाले विस्फोट के कारण के बारे में भी । इस दूसरे प्रसंग में हम बिल्कुल तटस्थ द्रष्टा ही बने रह सकते हैं—कोई ऐसा हत्या नहीं हो सकता जिसको चलाकर हम कोई अव्यक्त परिवर्तन पैदा कर सकें । हम कहते हैं कि हम पानी के एक वर्तन को अधिक ऊँचे तापमान में रखकर जिससे उसकी वर्ष पिघल जाए, उसके पानी के स्तर को ऊँचा करते हैं ; परंतु हम यह भी कहते हैं कि उत्तरी ध्रुव के सागरों में वर्ष का पिघलाना संभव है जो पृथ्वी के महासागरों में जल के स्तर को बढ़ जाने तथा फलतः तटवर्ती नगरों में बाढ़ आने का कारण बनेगा । ऐसा लगता है कि हेरफेर के लिए एक हत्या होने या न होने से कोई फर्क नहीं पड़ता । निश्चय ही कोई यह कह सकता है कि “हेरफेर की तकनीक” मूल अर्थ है और उत्तरी ध्रुव के सागरों तथा सुपरनोवा इत्यादि के उदाहरण उसके विस्तार है—कि विस्तृत अर्थ सादृश्य के आधार पर मूल अर्थ से निकलता है और मूल अर्थ में हेरफेर की तकनीक शामिल है । परंतु यदि ऐसा है तो “कारण” का यह विशेषण उसे उसकी स्वकीय विशेषता के काफी बड़े अंश से वंचित कर देता है, क्योंकि अब “कारण” जो काम हम कर सकते हैं या जो हेरफेर हम कर सकते हैं उसी तक सीमित नहीं रहता ।

३. इसी प्रकार के सवाल कारणता की मानक-से-विचलन वाली व्याख्या को लेकर भी उठाए जा सकते हैं । यह सत्य है कि दैनिक जीवन में हम प्रायः मानक से विचलन होने की अवस्थाओं के बारे में प्रश्न पूछते हैं : जब इमारत जलकर धरासायी हो जाती है तब हम पूछते हैं कि आग का क्या कारण था ; पर जब वह बिना कुछ हुए खड़ी रहती है तब हम नहीं पूछते कि वह खड़ी क्यों है । लेकिन हम यह पूछ भी सकते हैं । वैज्ञानिक वह है जो अनुभव के सबने साधारण और सुपरिचित तथ्यों के बारे में कारण-संबंधी प्रश्न पूछता है : डबल रोटी के फूलने का क्या कारण है ? लोहे पर जंग लगने का क्या कारण है ? पृथ्वी के सूर्य की परिक्रमा करने का क्या कारण है ? रात में पन्ध्रमा के कुछ देर से निकलने और तारों के जल्दी उदय का क्या कारण है ? ऐसे

असंख्य प्रश्न उन बातों को लेकर पूछे जा सकते हैं जो मानक से विचलन की अवस्थाएँ किसी तरह नहीं है बल्कि इसके बजाय विल्कुल सामान्य घटनाएँ हैं और प्रायः किसी भी अपवाद के बिना होती रहती हैं ।

इस आक्षेप का एक उत्तर यह संभव है : प्रश्न को सदैव इस तरह रखा जा सकता है कि प्रश्नाधीन घटना एक अन्य मानक से विचलन का रूप ले ले । मान लीजिए कि एक बालक जिसने डबल रोटी को फूलते देखा है, पूछता है कि आटा फैलता क्यों है । उत्तर यह है कि उसमें खमीर होता है । यह कारण सामान्य है, असामान्य नहीं , परंतु प्रश्न को निश्चय ही यह रूप दिया जा सकता है कि “इस चीज के आकार में फैलने का क्या कारण है जबकि अन्य चीजें नहीं फैलती ?” और इसका उत्तर होगा “क्योंकि इसमें खमीर है जबकि अन्य चीजों में नहीं है ।” यदि खमीर का न होना मानक है तो किसी ऐसी चीज के बारे में उत्तर देना जिसमें खमीर हो एक ऐसा उत्तर है जिसमें इस मानक से विचलन शामिल है । अथवा यदि वह बालक जिसने गेद के पड़ने से खिड़की के टूटने की घटना देखी है, पूछता है कि इसका कारण क्या है (गेद के जोर से खिड़की का टूटना एक बहुत ही आम घटना है), तो हम उसके प्रश्न को इस रूप में ले सकते हैं कि “गेद खिड़की के पार कैसे निकल गई जबकि वह ईंटों की एक दीवार और अधिकतर अन्य ठोस चीजों के पार नहीं निकलती ?” और तब हम इसका उत्तर यह कहकर दे सकते हैं कि खिड़की शीशे की है और शीशा भंगुर होता है जबकि अधिकतर अन्य ठोस चीजें भंगुर नहीं होती । इस चीज के होने या इस प्रकार की घटना तथा अन्यो में वैषम्य दिखाने के लिए हमें सदैव कोई आधार मिल सकता है ।

परंतु प्रश्न को सदैव इस प्रकार दूसरे शब्दों में रखने की प्रक्रिया से कि वह इस प्रकार की घटना और अन्य घटनाओं के बीच जो अंतर है उसका कारण बताने की प्रार्थना का रूप ले ले, हमें लाभ ही क्या हुआ ? इससे सिद्धांत तो बच जाता है, पर केवल उसका इस तरह विस्तार करके ही कि जिससे उसकी वह स्वकीय विशेषता नष्ट हो जाती है जो प्रारंभ में उसमें थी । इस सिद्धांत के समर्थन में पहले जो उदाहरण दिए गए थे वे एक मानक से विचलन के सच्चे उदाहरण थे ; परंतु जो उदाहरण अभी-अभी दिए गए हैं उन्हें केवल अत्यधिक प्रयत्न और कष्ट से ही किसी-मानक-से-विचलन के उदाहरणों में बदला जा सकता है, क्योंकि वे सब किसी भी साधारण अर्थ में सामान्य प्रक्रिया

अथवा सामान्य व्यापार के ही उदाहरण हैं। और यह तथ्य फिर भी बना रहता है कि हम इनके भी कारण पूछ सकते हैं। यह कहना कि ये सब एक मानक से विचलन के अर्थात् अन्य चीजों से विषमता रखने के उदाहरण हैं, एक सिद्धांत को तो बचा देता है पर इन प्रश्नों के उद्देश्य को समाप्त कर देता है। जब हम यह पूछते हैं कि वर्ष के पिघलने या लोहे पर जंग लगने का क्या कारण है, तब हम एक विल्कुल ही सामान्य प्रक्रिया, “प्रकृति के काम करने के एक सामान्य तरीके” के बारे में प्रश्न पूछ रहे होते हैं और इस तथा अन्य चीजों के बीच रहनेवाला कोई वैषम्य उसमें विवक्षित नहीं होता—हालांकि ऐसे वैषम्य सदा ही ढूँढ़ निकाले जा सकते हैं।

४. इन सिद्धांतों की यह एक महत्वपूर्ण विशेषता है कि ये कारणता को सतत संयोजन मानने वाले किसी भी अपरिष्कृत सिद्धांत का विल्कुल ही अपर्याप्त होना सिद्ध कर देते हैं। दैनिक जीवन में “क ख का कारण है” इस बात का समानार्थक नहीं है कि “क के अनंतर सदैव ख होता है”। हम यह कह सकते हैं और यह सत्य भी होगा कि “आजकल डिप्थीरिया मौत का कारण बहुत ही कम होता है”, परंतु यह कथन इस कथन से संगति नहीं रखता कि “जब हम यह कहते हैं कि डिप्थीरिया मौत का कारण है तब हमारा मतलब यह होता है कि डिप्थीरिया के बाद सदैव मौत होती है।”

फिर भी, क्या यह सचमुच मिल के कारण-संबंधी मत की आलोचना है ? मिल ने इस बात से इन्कार न किया होता कि डिप्थीरिया से कभी-कभी मौत होती है और कभी-कभी नहीं होती। वह होती है या नहीं होती, यह बात कई बातों पर निर्भर करती है, जैसे संक्रमण की मात्रा और संक्रमण से पहले रोगी का स्वास्थ्य। परंतु मिल ने यह भी न कहा होता कि डिप्थीरिया मौत का कारण है। बहुत-सी बातें कारण में शामिल हैं, और यदि एक रोगी की मौत होती है जबकि दूसरे की नहीं होती तो इसकी वजह यह है कि कारणात्मक उपाधियाँ (इस तथ्य के अतिरिक्त कि उसे रोग का संक्रमण हो गया या) भिन्न थीं। मिल कहता है कि यदि सब कारणात्मक उपाधियाँ यही हों तो कार्य सदा ही होगा। केवल यही वह अर्थ है जिसमें “यदि क ख का कारण है तो क के अनंतर ख सदैव होता है” कहना सत्य होता है। दैनिक जीवन में (जैसा कि हम पहले देख चुके हैं) हम प्रायः ऐसे बात करते हैं जैसे कि

असह्य प्रश्न उन बातों को लेकर पूछे जा सकते हैं जो मानक से विचलन की अवस्थाएँ किसी तरह नहीं हैं बल्कि इसके वजाय बिल्कुल सामान्य घटनाएँ हैं और प्रायः किसी भी अपवाद के बिना होती रहती हैं ।

इस आक्षेप का एक उत्तर यह संभव है : प्रश्न को सदैव इस तरह रखा जा सकता है कि प्रश्नाधीन घटना एक अन्य मानक से विचलन का रूप ले ले । मान लीजिए कि एक बालक जिसने डबल रोटी को फूलते देखा है, पूछता है कि आटा फैलता क्यों है । उत्तर यह है कि उसमें खमीर होता है । यह कारण सामान्य है, असामान्य नहीं ; परन्तु प्रश्न को निश्चय ही यह रूप दिया जा सकता है कि “इस चीज के आकार में फैलने का क्या कारण है जबकि अन्य चीजें नहीं फैलती ?” और इसका उत्तर होगा “क्योंकि इसमें खमीर है जबकि अन्य चीजों में नहीं है ।” यदि खमीर का न होना मानक है तो किसी ऐसी चीज के बारे में उत्तर देना जिसमें खमीर हो एक ऐसा उत्तर है जिसमें इस मानक से विचलन शामिल है । अथवा यदि वह बालक जिसने गेद के पड़ने से खिड़की के टूटने की घटना देखी है, पूछता है कि इसका कारण क्या है (गेद के जोर से खिड़की का टूटना एक बहुत ही आम घटना है), तो हम उसके प्रश्न को इस रूप में ले सकते हैं कि “गेद खिड़की के पार कैसे निकल गई जबकि वह ईंटों की एक दीवार और अधिकतर अन्य ठोस चीजों के पार नहीं निकलती ?” और तब हम इसका उत्तर यह कहकर दे सकते हैं कि खिड़की शीशे की है और शीशा भगुर होता है जबकि अधिकतर अन्य ठोस चीजें भगुर नहीं होती । इस चीज के होने या इस प्रकार की घटना तथा अन्यो में वैषम्य दिखाने के लिए हमें सदैव कोई आधार मिल सकता है ।

परन्तु प्रश्न को सदैव इस प्रकार दूसरे शब्दों में रखने की प्रक्रिया से कि वह इस प्रकार की घटना और अन्य घटनाओं के बीच जो अंतर है उसका कारण बताने की प्रार्थना का रूप ले ले, हमें लाभ ही क्या हुआ ? इससे सिद्धांत तो बच जाता है, पर केवल उसका इस तरह विस्तार करके ही कि जिससे उसकी वह स्वकीय विशेषता नष्ट हो जाती है जो प्रारम्भ में उसमें थी । इस सिद्धांत के समर्थन में पहले जो उदाहरण दिए गए थे वे एक मानक से विचलन के सच्चे उदाहरण थे , परन्तु जो उदाहरण अभी-अभी दिए गए हैं उन्हें केवल अल्पविकृत प्रयत्न और कष्ट से ही किसी-मानक-से-विचलन के उदाहरणों में बदला जा सकता है, क्योंकि वे सब किसी भी साधारण अर्थ में सामान्य प्रक्रिया

अथवा सामान्य व्यापार के ही उदाहरण है। और यह तथ्य फिर भी बना रहता है कि हम इनके भी कारण पूछ सकते हैं। यह कहना कि ये सब एक मानक से विचलन के अर्थात् अन्य चीजों से विषमता रखने के उदाहरण हैं, एक सिद्धांत को तो बचा देता है पर इन प्रश्नों के उद्देश्य को समाप्त कर देता है। जब हम यह पूछते हैं कि वर्ष के पिघलने या लोहे पर जग लगने का क्या कारण है, तब हम एक विल्कुल ही सामान्य प्रक्रिया, “प्रकृति के काम करने के एक सामान्य तरीके” के बारे में प्रश्न पूछ रहे होते हैं और इस तथा अन्य चीजों के बीच रहनेवाला कोई वैषम्य उसमें विवक्षित नहीं होता—हालांकि ऐसे वैषम्य सदा ही ढूँढ़ निकाले जा सकते हैं।

४. इन सिद्धांतों की यह एक महत्वपूर्ण विशेषता है कि ये कारणता को सतत संयोजन मानने वाले किसी भी अपरिष्कृत सिद्धांत का विल्कुल ही अपर्याप्त होना सिद्ध कर देते हैं। दैनिक जीवन में “क ख का कारण है” इस बात का समानार्थक नहीं है कि “क के अनंतर सदैव ख होता है”। हम यह कह सकते हैं और यह सत्य भी होगा कि “आजकल डिप्थीरिया मौत का कारण बहुत ही कम होता है”, परंतु यह कथन इस कथन से सगति नहीं रखता कि “जब हम यह कहते हैं कि डिप्थीरिया मौत का कारण है तब हमारा मतलब यह होता है कि डिप्थीरिया के बाद सदैव मौत होती है।”

फिर भी, क्या यह सचमुच मिल के कारण-संबंधी मत की आलोचना है ? मिल ने इस बात से इन्कार न किया होता कि डिप्थीरिया से कभी-कभी मौत होती है और कभी-कभी नहीं होती। वह होती है या नहीं होती, यह बात कई बातों पर निर्भर करती है, जैसे संक्रमण की मात्रा और संक्रमण से पहले रोगी का स्वास्थ्य। परंतु मिल ने यह भी न कहा होता कि डिप्थीरिया मौत का कारण है। बहुत-सी बातें कारण में शामिल हैं, और यदि एक रोगी की मौत होती है जबकि दूसरे की नहीं होती तो इसकी वजह यह है कि कारणात्मक उपाधियाँ (इस तथ्य के अतिरिक्त कि उसे रोग का संक्रमण हो गया था) भिन्न थीं। मिल कहता है कि यदि सब कारणात्मक उपाधियाँ वही हों तो नाच सदा ही होगा। केवल यही यह अर्थ है जिसमें “यदि क ख का कारण है तो क के अनंतर ख सदैव होता है” कहना सत्य होता है। दैनिक जीवन में (जैसा कि हम पहले देख चुके हैं) हम प्रायः ऐसे बात करते हैं जिन दि

कारणात्मक उपाधियों में से एक पूरा ही कारण हों ; परंतु यदि हम ऐसा करते हैं तो यह कहना सत्य नहीं होगा कि “यदि यह कारक उपस्थित है तो कार्य सदैव होगा”, क्योंकि एकरूपता (कारण के वही होने पर कार्य सदैव वही होगा) केवल कार्य तथा सब कारणात्मक उपाधियों के संबंध में ही होती है ।

वास्तव में यह प्रश्न कि “क्या प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है ?”—जो कि अगले परिच्छेद का विषय है—केवल कारणता के मिल के जैसे मत के प्रसंग में ही उठता है । (१) यदि कारण सदैव एक मानक से विचलन के रूप में होता है तो प्रत्येक घटना का कारण होना जरूरी नहीं है, क्योंकि प्रत्येक घटना ऐसी नहीं हो सकती कि वह किसी मानक से विचलन हो ही । यदि प्रत्येक घटना एक विचलन हो तो मानक होगा ही क्या ? (२) यदि हम पूछें कि “क्या प्रत्येक घटना जो घटती है, हेरफेर वाली किसी ऐसी तकनीक से युक्त होती है जिससे वह पैदा की जाए ?” तो उत्तर स्पष्टतः “नहीं” होगा, वशर्त “हेरफेर की तकनीक” का हम इस तरह अर्थ-विस्तार न कर दें कि इसमें उनसे कहीं अधिक बातें शामिल हो जाएँ जिन्हें इसमें शामिल करना मूल उद्देश्य था । सूर्य-ग्रहण, सुपनोवा के विस्फोट, विषुव-अयन, अथवा वस्तुतः किसी भी अन्य खगोलीय घटना में तथा अनेक पार्थिव घटनाओं में कोई भी हेरफेर वाली तकनीक शामिल नहीं होती ।

१६. कारण-सिद्धांत

क्या जो भी चीज होती है उसका कोई कारण होता है ?

मान लीजिए कि “कारण” का अर्थ पर्याप्त उपाधि ही है । तो हमारे प्रश्न का यह रूप होगा : क्या विश्व की प्रत्येक घटना उपाधियों के एक समुच्चय से इस प्रकार जुड़ी होती है कि यदि उपाधियाँ, क, सब उपस्थित हों तो घटना, ख, नियत रूप से घटती है ? उपाधियों का समुच्चय इतना अधिक जटिल हो सकता है और उसे खोज पाना इतना अधिक कठिन हो सकता है कि शायद हम सबको न खोज पाएँ, पर प्रश्न ज्यों-का-त्यों बना रहता है : क्या प्रत्येक घटना के लिए उपाधियों का ऐसा समुच्चय होता है ? इस प्रश्न का “हां” में उत्तर देना उम सिद्धांत को मानना है जिसे सार्वभौम कारणता का सिद्धांत, अथवा संक्षेप में, कारण-सिद्धांत कहते हैं ।

जब हम इस प्रश्न का उत्तर देने की कोशिश करते हैं तब ठीक शुरू में ही हमारे सामने एक कठिनाई आ जाती है। “जब भी समुच्चय क की सब उपाधियाँ उपस्थित होती हैं, तब ख होता है।” परंतु ख एक विशेष घटना है और विशेष घटनाएँ कभी दुबारा नहीं होती। उनकी तरह की घटनाएँ हो सकती हैं, परंतु विशेष घटना ख एक बार हो जाने के बाद सदा के लिए समाप्त हो जाती है। तो फिर ख के दुबारा होने की बात का हम क्या मतलब समझे ?

यदि ख दूसरी बार नहीं होती, तो उसकी तरह की कोई घटना दुबारा हो सकती है। और बिल्कुल यही बात क पर भी लागू होती है। कारण-सिद्धांत को प्रायः इस रूप में व्यक्त किया जाता है (अभिव्यक्तियों में कुछ-कुछ भ्रम होता है) : “विश्व में घटनाओं के प्रत्येक वर्ग ख के लिए उपाधियों का एक वर्ग क ऐसा होता है कि जब भी क वर्ग के प्रत्येक सदस्य का कोई दृष्टांत उपस्थित होता है तब ख का भी एक दृष्टांत होता है।” उदाहरणार्थ: जब भी उपाधियों के प्रथम वर्ग (दाह्य सामग्री) का एक दृष्टांत, + द्वितीय वर्ग (तापमान) का एक दृष्टांत, + तृतीय वर्ग (आक्सीजन) का एक दृष्टांत उपस्थित होता है और इन सबके मेल से समुच्चय क बनता है, तब वर्ग ख (जलना) का एक दृष्टांत घटित होता है।

हम प्रश्न को अब इस रूप में दोहराते हैं : क्या विश्व में घटनेवाली प्रत्येक घटना (भूत, वर्तमान और भविष्य) के बारे में यह कहना सत्य है कि वह घटनाओं के एक ऐसे वर्ग की सदस्य है जो उपाधियों के एक वर्ग (या वर्गों) के साथ इस प्रकार जुड़ा हुआ होता है कि जब भी उपाधियों के इस वर्ग (या इन वर्गों) का एक सदस्य उपस्थित होता है तब सदैव घटनाओं के उस वर्ग का एक सदस्य भी उपस्थित होता है ? (प्रश्न अब कहीं अधिक जटिल हो गया है, परंतु जटिलता प्रायः वह कीमत होती है जो हमें यथार्थता के लिए चुकानी पड़ती है।) यदि उत्तर “हाँ” है तो कारण-सिद्धांत सत्य है ; यदि उत्तर “नहीं” है तो वह मिथ्या है।

१. इंद्रियानुभविक व्याख्या— विश्व में इस समय घटनेवाली घटनाओं के एक अत्यंत सूक्ष्म अंश को ही हम देख सकते हैं, और यदि हम उन सभी को देख सकते तो भी अतीत घटनाओं का एक अनंत विस्तार है जो स्मरणातीत है और भावी घटनाओं का भी एक अनंत विस्तार है जो अभी पटो नहीं हैं।

वास्तव में, ऐसा लगेगा कि जितने आश्चर्य हम किसी भी साधारण इन्द्रियानुभविक नियम, जैसे भौतिकी और रसायन के नियमों, के बारे में होते हैं उसकी तुलना में बहुत ही कम आश्चर्य हम इस सिद्धांत के बारे में हैं, क्योंकि यह उनकी अपेक्षा अधिक व्यापक है। जो आदमी इस सिद्धांत को स्वीकार करता है वह और जो उसे अस्वीकार करता है वह दोनों ही जितना इन्द्रियगम्य है उससे बहुत आगे निकल जाते हैं।

असल में यह प्रतीत होगा कि हम अधिक-से-अधिक यही कह सकते हैं कि ज्यों-ज्यों हम प्रकृति की जांच करते जाते हैं त्यों-त्यों हमें उसमें कुछ एकरूपताएँ मिलती जाती हैं अर्थात् घटनाओं के कुछ वर्ग ऐसे मिलते जाते हैं जो उपाधियों के कुछ वर्गों से एकरूप सबध रखते हैं, और कि जितनी अधिक सतर्कता से हम जांच करते हैं उतनी ही अधिक सख्या में हमें ऐसी एकरूपताएँ मिलती जाती हैं। अनेक खोज-कार्य ऐसे होते हैं जिन्हें करने के बाद कोई भी एकरूपताएँ ज्ञात नहीं होती और जिनमें उन्हें पाने के भरपूर प्रयत्न भी निष्फल रहे हैं। कभी-कभी हम ऐसी उपाधियों के कामचलाऊ विवरण दे देते हैं—जैसे उन उपाधियों का जिनकी उपस्थिति में शरीर के अंदर कैन्सर हो जाता है और कभी कारणात्मक उपाधियों को पाने की हमारी आशाएँ अनुभव के द्वारा सपुष्ट होती हैं और कभी नहीं होती। जब वे नहीं सपुष्ट होती तब हम दुबारा कोशिश करते हैं और देखते हैं कि परिस्थिति में अन्य कारकों को शामिल करके या पुराने कारकों के बारे में हमारे जो कथन हैं उन्हें अधिक यथार्थ बनाने के लिए उनमें विशेषण जोड़कर हम ऐसे कथन प्राप्त कर सकते हैं या नहीं जो उन घटनाओं और उनकी उपाधियों के मध्य सचमुच अपरिवर्ती संबंध का होना व्यक्त करें। कभी-कभी हम इसमें सफल होते हैं और कभी-कभी नहीं होते।

जो भी हो, घटनाओं और उनकी उपाधियों के बीच सचमुच के अपरिवर्ती संबंधों की खोज सबसे कठिन होती है। घटनाओं के एक वर्ग पर विचार कीजिए जो कि बिल्कुल जाना-पहचाना है : पेड़ों का उखड़कर गिर जाना। क्या यह सत्य है कि जब भी उपाधियों के एक वर्ग का कोई सदस्य उपस्थित होता है (हवा का पेड़ के विपरीत चलना) तब घटनाओं के एक वर्ग का एक सदस्य (पेड़ का गिर जाना) सदैव होता है? नहीं, हमें अनंत विशेषण जोड़ने होंगे हवा को काफी अधिक तेज चलना चाहिए (और कितना तेज?);

पेड़ को कमजोर होना चाहिए (कम-से-कम हवा की अपेक्षा कमजोर—और कमजोर की क्या परिभाषा है ?), इत्यादि । गिरने की घटना होती है या नहीं, यह कारको की एक बड़ी सख्या पर निर्भर करता है, जैसे हवा का वेग और उसकी दिशा, पेड़ की आकृति, अन्य पेड़ों तथा इमारतों के बीच उसकी स्थिति, तथा आसपास के भूभाग से उसका संबंध । वास्तव में उपाधियों का, उनकी सख्या कितनी ही बड़ी क्यों न हो, कोई भी समुच्चय ऐसा बताना कठिन होगा जिसकी उपस्थिति में पेड़ के गिरने की घटनाओं के वर्ग का एक सदस्य सदैव उपस्थित होता हो ।

यदि पेड़ के प्रसंग में उपाधियों को बताना कठिन है तो अधिक उलझे हुए प्रसंगों में यह कितना अधिक कठिन होता होगा ? उदाहरणार्थ, वे उपाधियाँ क्या हैं जिनकी उपस्थिति में वेटहोवेन की इरोयका सिम्फनी को सुनने के बाद सदैव एक विशेष प्रकार की अनुभूति पैदा होती है ? यदि हम शब्दों के द्वारा उस प्रकार की अनुभूति को, जो हमें अभिप्रेत है, सही-सही बताने में सफल हो भी जाएँ तो भी यह हमारी कठिनाइयों की केवल शुरुआत ही होगी, क्योंकि जिन उपाधियों की उपस्थिति में ऐसी अनुभूति सदैव होती है उनका कौन-सा विवरण देना हमारे लिए संभव हो सकेगा ? साधारणतः हम उस सिम्फनी को पसंद करेंगे, पर शायद अन्य बातों में ध्यान होने से या दिन में पहले ही कई बार उसे सुन चुके होने से इस समय हम उसे सुनने की मन स्थिति में न हों, और जिन्होंने उसे पहले कभी नहीं सुना उनके ऊपर उसका उनकी अपेक्षा बिल्कुल भिन्न प्रभाव पड़ता है जो पहले सुन चुके हैं । उसे सुनकर हमें जो अनुभूति होती है वह कारको के इतने बड़े ध्वरा देनेवाले समूह पर निर्भर करती है कि, जिससे लगता है, घटनाओं के इस वर्ग का हम कभी उपाधियों के किसी परिमित समुच्चय से संबंध जोड़ने में सफल नहीं हो पाएँगे । (किसी दिन शायद हम इस प्रकार की अनुभूति का मस्तिष्क की किसी निश्चित प्रकार की तंत्रिकीय अवस्था से संबंध जोड़ने में सफल हो जाएँ, परंतु फिर वही प्रश्न संबंध के बारे में पूछा जा सकेगा जो इस प्रकार की तंत्रिकीय अवस्था और उन उपाधियों के मध्य है जिनकी उपस्थिति में वह अवस्था सदैव होती है ।)

तो फिर क्या ऐसा नहीं लगता कि कारण-सिद्धांत के सत्य होने की अपेक्षा मिथ्या होने की अधिक संभावना है ? यदि घटनाओं के प्रत्येक वर्ग के लिए

उपाधियों का ऐसा समुच्चय ढूँढते-ढूँढते हम हताश हो गए हैं, तो क्या हम यह आशंका न करें कि ऐसा समुच्चय है ही नहीं ?

पर इस सुझाव का बहुत-से लोग फौरन ही प्रतिवाद करेंगे : “इस बात से कि इन उपाधियों को पाना बहुत ही कठिन है, यह मतलब नहीं निकलता कि कोई उपाधियाँ है ही नहीं । उनमें से कुछ को पाने का प्रयास हम कई पीढ़ियों से करते आ रहे थे और अंत में हमें सफलता मिल ही गई ; कुछ हम कालांतर में अवश्य पा जाएँगे ; कुछ हम कभी नहीं पा सकेंगे । परंतु यदि घटनाओं के प्रत्येक वर्ग से संबंधित ऐसी उपाधियों को हम कभी न भी पा सकें तो भी अस्तित्व उनका अवश्य है । प्रकृति पूर्णतः एकरूप है, भले ही उसकी एकरूपता विस्मयकारी रूप से जटिल हो । विश्व में प्रत्येक घटना उपाधियों के एक समुच्चय से उस तरह जुड़ी हुई है जिस तरह यह सिद्धांत बताता है । यह बात केवल हमारे अज्ञान की ही सूचक है कि हम शायद उसे कभी न पा सकें ।”

ऐसे कथन पर हम क्या टिप्पणी करें ? हमारा स्वयं भी इससे सहमत होने का मन करेगा : और फिर भी इन्द्रियानुभविक आधार पर इसका समर्थन करने में हमें बहुत ही परेशानी होगी । आखिर हमारे लिए यह जानना कैसे संभव होगा कि यह सत्य है ? हमारे या कम-से-कम कई लोगों के इस बात में पक्का विश्वास करने का क्या औचित्य है कि यह सदैव सच होता है ?

इस समूचे प्रसंग में एक और विचित्र बात है । किसी भी इन्द्रियानुभविक सामान्यीकरण का इन्द्रियानुभविक तथ्यों के द्वारा खंडन संभव होता है । हजारों सामान्यीकरण किए गए और फिर छोड़ दिए गए, क्योंकि वे इस कसौटी पर सही उतरने में असफल रहे । एक सफेद कौवे का मिलना इस सामान्यीकरण को समाप्त कर देगा कि सब कौवे काले होते हैं । (जैसा कि हम पहले बता चुके हैं, इसे हम शायद नियम नहीं कहेंगे ।) परंतु इस सामान्यीकरण को कि प्रत्येक घटना उपाधियों के एक समुच्चय के साथ कारण-सिद्धांत के बताए हुए तरीके से जुड़ी होती है, कौन-सी बात समाप्त करेगी या कर सकेगी ? जितने अधिक कारण हम पाएँगे उतना ही अधिक हम कहेंगे कि हमने कारण-सिद्धांत को संपृष्टि कर ली है ; परंतु यदि कुछ प्रसंगों में हम कोई कारण नहीं पाते तो क्या हम यह कहेंगे कि “इन घटनाओं का कोई कारण नहीं है ?” नहीं, हम कहेंगे कि “हमें कोई कारण नहीं मिला है” अथवा “कोई कारण है तो अवश्य धीरे-धीरे किमी दिन उसे हम ढूँढ़ भी लेंगे, पर यदि न भी ढूँढ़ सकें तो

भी यह हमने सिद्ध नहीं किया है कि कोई कारण है ही नहीं, बल्कि केवल यह कि हमारी ढूँढ़ने की क्षमताएँ सीमित है ।” दूसरे शब्दों में, कारण-सिद्धांत कदापि अप्रमाणित नहीं किया जा सकता । अधिक कारणों की खोज को इसकी संपुष्टि करनेवाला माना जाता है, परंतु कारणों को न पा सकने से इसमें बिल्कुल भी बाधा नहीं पड़ती । यह किस प्रकार का सिद्धांत है जिसे ऐन्द्रिय प्रेक्षणों से प्रमाणित किया जा सकता है पर उनसे अप्रमाणित नहीं किया जा सकता ?

कोई शायद यह प्रतिवाद करेगा “पर अनुभव से यह अप्रमाणित हो सकता है । यदि कारणों का मिलना इस सिद्धांत की संपुष्टि कर सकता है तो कारणों का न मिलना उसकी असंपुष्टि करेगा । यह दिखाने के लिए कि यह सिद्धांत शायद असत्य है, हमें काफी सावधानी के साथ छानबीन करनी पड़ेगी, क्योंकि हम हमेशा यह कह सकते हैं कि ढूँढ़ने में हमारी असफलता उनके अभाव के बजाय उनके अत्यधिक जटिल होने का परिणाम है । फिर भी, एक ऐसी सीमा आ जाएगी जब कारणों की खोज में असफलता इस सिद्धांत की सत्यता के विरुद्ध जाएगी । उदाहरणार्थ : अभी तो हम यह विश्वास करते हैं कि कुछ निश्चित उपाधियाँ ऐसी हैं जिनकी उपस्थिति में यह रोशनी का बल्व जलता रहेगा । हम बटन को एक ओर दबाते हैं और वह जल उठता है । हम उसे दूसरी ओर दबाते हैं और वह बुझ जाता है । निश्चय ही, ऐसा निरपवाद रूप से नहीं होता । कभी कभी हम बटन को पहली ओर दबाते हैं और रोशनी नहीं होती, पर तब हम पाते हैं कि बल्व ही समाप्त हो गया है । तब हम उसकी जगह दूसरा बल्व लगाते हैं और वह जल उठता है । अथवा पहली ओर बटन को दबाने पर बल्व के ठीक होने पर भी वह जलता नहीं पर तब दोप तार में कहीं है । इत्यादि । उपाधियों का एक सीमित समुच्चय ऐसा है जिसपर बल्व का जलना निर्भर करता है, और हम पता लगा सकते हैं कि वे उपाधियाँ क्या हैं । बल्व के बुझ जाने के बाद भी हम रोशनी को दुबारा चालू कर सकते हैं । परंतु अब मान लीजिए कि रोशनी का जलना और बुझना मनमाने ढंग से चलता रहता है और किसी भी ऐसी उपाधि से जिसे मालूम किया जा सकता हो, उसका कोई संबंध नहीं है । कभी बल्व जल उठता है और कभी बुझ जाता है, और हमें किसी ऐसी उपाधि का पता नहीं चलता जिसपर यह कोई भी बात निर्भर हो । किसी भी ओर हम बटन

को दबाएँ, फर्क कोई नहीं पड़ता : उसका बल्ब के जलने या बुझने से कोई सरोकार नहीं है। इससे भी कोई फर्क नहीं पड़ता कि सर्किट पूरा है या नहीं : कभी जब वह पूरा होता है तो रोशनी होती है और कभी नहीं होती, और जब 'सर्किट टूट जाता है तब भी ऐसा ही होता है—कभी रोशनी होती है और कभी नहीं होती। हम हजारों अन्य चीजों को परखते हैं, जैसे दिन का समय, प्रकाश की मात्रा, कमरे का तापमान, हवा में नमी की मात्रा। पर उनमें से कोई भी अंतर नहीं पैदा करती : इन उपाधियों में से किसी की भी परवाह न करते हुए रोशनी जलती-बुझती रहती है। निश्चय ही उसका जलना और बुझना किसी ऐसी उपाधि या उपाधियों के ऐसे समुच्चय पर निर्भर हो सकता है जिसके बारे में अभी तक हमने सोचा ही न हो। परन्तु यदि न केवल बल्ब के साथ बल्कि अनेक अन्य चीजों के साथ भी ऐसा होना जारी रहे तो हमें कारण-सिद्धांत में सदेह होने लगेगा। हम इस बात की सत्यता का प्रतिपादन करने लगेगे कि विश्व की प्रत्येक घटना का होना उपाधियों के एक निश्चित समुच्चय के ऊपर निर्भर होता है।”

जो आदमी इस प्रकार तर्क करता है वह कारण-सिद्धांत की इन्द्रियानुभविक व्याख्या को मान रहा होगा। कुछ इन्द्रियानुभविक तथ्य इसके पक्ष में गिने जाएँगे और कुछ इसके विपक्ष में। परन्तु जैसे सफेद कौबो के प्रसंग में होता है, जिनका होना इस सामान्यीकरण का खंडन करनेवाला होगा कि सब कौबे काले होते हैं, वैसी बात प्रस्तुत प्रसंग में नहीं होगी। हमें यह विश्वास नहीं करना होगा कि कारणों को ढूँढने में हमारी असफलता इस सिद्धांत के विरुद्ध एक प्रमाण है। हम इसकी एक प्रागनुभविक व्याख्या दे सकते हैं।

२ प्रागनुभविक व्याख्या—कई लोगों ने यह माना है कि कारण-सिद्धांत विरोधी इन्द्रियानुभविक प्रमाणों से खंडित नहीं हो सकता, बल्कि वह एक अनिवार्य सत्य है। जब इस सिद्धांत का कथन किया जाता है तब शुरू में वह किसी भी साधारण प्राकृतिक नियम की तरह लगता है, परन्तु जब उसपर विचार शुरू होता है तब यह समझ में आने लगता है कि वह इन्द्रियानुभविक नियमों से विलुप्त भिन्न तरीके से काम करता है, क्योंकि इन्द्रियानुभविक प्रमाणों से उसका खंडन नहीं होता। अब हम देखते हैं कि इस मत का क्या विस्तार किया जा सकता है।

यहाँ तक हम उपाधियों के वर्गों और घटनाओं के वर्गों की बात करते

रहे । इन वर्गों के अंदर की उपाधियों और घटनाओं का हूबहू समान होना जरूरी नहीं है । केवल यह जरूरी है कि उनमें इतनी काफी समानता हो कि उन्हें एकही वर्ग में रखा जा सके । पर अब हम अधिक की मांग करते हुए समरूप उपाधियों और समरूप घटनाओं की बात करेंगे ।

दो चीजें, उपाधियाँ तथा प्रक्रियाएँ या घटनाएँ समरूप (अभिन्न) तब होती हैं जब वे हूबहू समान होती हैं—दूसरे शब्दों में, जब उनके सभी गुणधर्म एक होते हैं । सभी गुणधर्मों का मतलब है वे जिनकी उनके एक न होकर दो घटनाएँ होने से सगति हो । दो घटनाएँ जो एक ही समय और एक ही स्थान में घटे, एक ही घटना होगी, न कि दो । यदि वे एक ही समय में हो पर दो भिन्न स्थानों में हों, तो भी वे दो घटनाएँ होगी । अथवा एक ही स्थान में होने के बावजूद वे दो हो सकती हैं, वशतः वे दो भिन्न समयों में हों । अतः दो घटनाओं को हमें अभिन्न तब कहना पड़ेगा जब उनके जो देशिक-कालिक गुणधर्म हैं उनके अलावा सब गुणधर्म वही हों । अब हम मान लेते हैं कि दो घटनाएँ इस अर्थ में अभिन्न हैं । क्या दो अभिन्न घटनाओं की दो भिन्न कारणात्मक उपाधियाँ हो सकती हैं ? कारण-सिद्धांत की प्रागनुभविक व्याख्या को माननेवाला कहेगा कि नहीं ; ऐसा होना संभव नहीं है । यदि घटनाओं में कोई भिन्नता है (यदि वे अभिन्न नहीं हैं) तो उस भिन्नता के स्पष्टीकरण के लिए उनकी उपाधियों में कोई भिन्नता माननी होगी । मान लीजिए कि दो अभिन्न उपाधियों को हम k_1 और k_2 कहते हैं, अभिन्न घटनाओं को x_1 और x_2 , भिन्न उपाधियों को k_1 और k_2 तथा भिन्न घटनाओं को x_1 और x_2 कहते हैं । तब ये चार चीजें संभव हैं ।

१.	k_1	x_1	२	k_1	x_2
	k_2	x_1		k_2	x_2
३.	k_1	x_2	४.	k_2	x_1
	k_2	x_2		k_1	x_2

पहली में कोई कठिनाई नहीं है । अभिन्न उपाधियों से अभिन्न घटनाओं की प्राप्ति । दूसरी में भी कोई कठिनाई नहीं है । भिन्न उपाधियों से भिन्न घटनाओं की प्राप्ति । शायद तीसरी को भी मान लिया जाएगा । भिन्न उपाधियों से अभिन्न घटनाओं की प्राप्ति ; यह केवल कारणों की अनेकता की बात होगी । परंतु चौथी नहीं मानी जाएगी । अभिन्न उपाधियों से भिन्न घटनाओं की प्राप्ति । यदि परिणाम में कोई अंतर है तो उस परिणाम को

पैदा करनेवाली उपाधियों में सदैव (ऐसा कहा जाएगा) कोई अंतर होता है, चाहे हमें कभी उसका पता चले या नहीं ।

व्यवहार में निश्चय ही हमें कभी अभिन्न उपाधियाँ या अभिन्न घटनाएँ नहीं मिलती (उनमें सदैव किसी-न-किसी बात में अंतर होता है) । फिर भी, कारण-सिद्धांत के उनमें लागू होने की बात हम उतने ही दृढ़ विश्वास के साथ मानते हैं जितने तब जब हमने इस सिद्धांत को कुछ ढीले तरीके से “यदि उपाधियाँ सदृश हों तो घटनाएँ सदृश होती हैं,” इस रूप में रखा होना, जिसकी तपुष्टि की जा सकती है । ऐसा क्यों है ? इसलिए नहीं कि हमने ‘अभिन्न घटनाएँ देखी हैं या अभिन्न उपाधियों से उन्हें पैदा होते देखा है । हमने केवल ऐसी ही उपाधियाँ और घटनाएँ देखी हैं जो विभिन्न मानाओं में सादृश्य रखती हैं । फिर भी हमें निश्चय है कि यह सत्य है : हम कहते हैं कि यदि उपाधियाँ हूबहू वही होती तो घटनाएँ कैसे भिन्न निकलती ?

मान लीजिए कि हमने दो बार एक प्रयोग किया और परिणामों को बहुत भिन्न पाया, हालाँकि उपाधियाँ हमारी अच्छी-से-अच्छी जानकारी के अनुसार हूबहू वही थीं । हम क्या कहेंगे ? क्या हम कारण-सिद्धांत को, उसके परिनिश्चित रूप में भी (अभिन्न उपाधियाँ, अभिन्न घटनाएँ), यह कहकर त्याग देंगे कि हमें एक अपवाद मिल गया है और इसलिए यह सामान्यीकरण नष्ट चला ? इस बात की पूरी संभावना है कि ऐसा हम नहीं करेंगे । हमें सदैव इससे बचने का कोई तरीका मिल जाएगा । यहाँ विशेष रूप से हम क्या कहेंगे ?

हम कहेंगे कि हमने सब सबद्ध उपाधियाँ नहीं देखी हैं । “यदि हम उन सबको देख पाते (या देख चुके होते), तो हमें कभी कोई अंतर मिल गया होता , यदि दोनों प्रसंगों में सब ज्ञात कारणात्मक घटक वही हों, तो अंतर अन्य घटकों के होने से होना चाहिए जिनपर हमने पहले विचार नहीं किया है और जो दोनों प्रसंगों में अलग-अलग हैं ।”

इस तरह की चीज अवश्य ही बहुधा होती है । यदि आपने सोचा हो कि दो घड़ियाँ जो एक ही कमरे में रखी हैं, एक ही वायुमंडलीय स्थितियों में हैं, एक ही कंपनी की बनी हुई हैं और एक ही रचना वाली हैं, हर बात में अभिन्न हैं और बाद में यह हुआ कि एक तो ठीक समय देती है पर दूसरी अधिक समय बताने लगी, तो आप यह अनुमान करेंगे कि कारणात्मक उपाधियों

मे कोई अतर है और तब उसे आपने शायद उनकी रचना मे कही जहाँ पहले वह आपको नहीं मिला था, ढूँढ भी लिया । इस तरह का कुछ अनुभव हो जाने के बाद अधिक प्रमाण के बिना भी हम कहते हैं कि यदि ख मे कोई अतर है तो क मे अवश्य ही कोई अतर रहा होगा । इस तथ्य मान को कि ख मे कोई अतर है हम क मे कोई अतर होने का प्रमाण मान लेते है ।

इस सिद्धान्त का कोई अपवाद मानने की भी हम जरूरत नहीं समझते । यदि दो कार्य बिल्कुल भिन्न निकलते हैं और उनकी उपाधियों मे हम कोई अतर नहीं मिलता और बार बार देखने पर तथा और अधिक ढूँढने पर भी उपाधियों मे हम कोई अतर नहीं पाते, तो क्या हम कारण-सिद्धांत को त्याग देगे और यह निष्कर्ष निकालेगे कि आखिर उपाधियों के अभिन्न होने के बावजूद कभी-कभी घटनाएँ भिन्न हो सकती है ? शायद नहीं । हम फिर भी यही कहते रहेगे कि 'दोनों कार्यों मे एक अतर था , कोई-न कोई चीज अवश्य ऐसी रही होगी जिसके कारण वह अतर आया', हालांकि लाखों वर्षों तक खोजते रहने पर भी ऐसा कोई अतर ज्ञात न हो ।

इसी प्रकार, यद्यपि अभिन्न उपाधियाँ हम कभी नहीं पाते, तथापि क्या हम यह विश्वास नहीं करते कि यदि उपाधियों मे अभिन्नता प्राप्त हो सके तो कार्यों मे भी अभिन्नता आ जाएगी ? एक लडका एक गेंद को दीवार पर मारकर पकड़ता है, फिर मारता है और पकड़ता है । गेंद कभी दो बार दीवार के उसी स्थान पर नहीं पड़ती और न वह किन्हीं भी दो अवसरों पर बिल्कुल एक तरीके से वापस उसके हाथ मे आती है । प्रत्येक बार उसकी दिशा, उसकी रफ्तार और उसकी दूरी थोड़ी भिन्न होती है । परंतु क्या हम यह विश्वास नहीं करते कि यदि किन्हीं दो अवसरों पर उपाधियाँ बिल्कुल एक (अभिन्न) बनाई जा सकती हो—रफ्तार, दिशा किस बिंदु से वह फेंकी जाती है, इत्यादि—तो वह दीवार के ठीक उसी स्थान पर पड़ेगी और ठीक उसी तरीके से वापस उसके हाथ मे आएगी ? यदि जिस तरह से आपने कल रात पासे फेंके थे, ठीक उसी तरह से आज रात भी आप फेंक सकें और प्रत्येक पासे की स्थिति बिल्कुल वही रहे, तो निश्चय ही वही कल वाले सात आज भी आ जाएगे । यदि इस बार कुछ और आता है, तो क्या इस वजह से नहीं कि उपाधियाँ भिन्न हो गई हैं ? उपाधियाँ इतनी जटिल होती हैं कि लगातार दो अवसरों पर

‘शायद हम उसे कभी नहीं खोज पाएंगे ; परंतु’ फिर भी हमें पक्का विश्वास रहता है कि, पता कभी चल पाए या नहीं, कोई अंतर अवश्य है ; अन्यथा-कार्यों में कोई भिन्नता न हुई होती ।

किस प्रकार का प्रागनुभविक ?—यदि हम मानते हैं कि कारण-सिद्धांत प्रागनुभविक है तो अगला सवाल यह पैदा होता है : वह किस प्रकार का प्रागनुभविक है ?

अ. यदि हम यह दिखा सकते कि कारण सिद्धांत विश्लेषी है, तो हमें स्वयं को यह मानने के लिए तैयार करने में कोई कठिनाई न हुई होती कि हम उसे प्रागनुभविक रूप से सत्य जान सकते हैं । परन्तु यह बात बिल्कुल साफ-लगती है कि वह संश्लेषी है । कारण का संप्रत्यय घटना के संप्रत्यय में किसी भी तरह शामिल नहीं है । घटना कोई बात मात्र है जो रही है : कोई दौड़ रहा है, वकूक चल रही है इत्यादि । उसमें इस बात का कोई विचार शामिल नहीं होता कि उसका क्या कारण है या वह किससे पैदा हुई । यदि विश्व बिल्कुल ही व्यवस्थाहीन होता, जिसमें किसी भी एकरूपता का कभी पता न चला होता, तो घटनाएँ फिर भी होतीं, परंतु कारणता का संप्रत्यय पैदा तक न हुआ होता । यदि प्रतिज्ञप्ति “प्रत्येक कार्य का एक कारण होता है” होती, तो वह अवश्य ही विश्लेषी होती, क्योंकि “कार्य” और “कारण” परस्पर-सापेक्ष पद है : और घटना को तब तक कार्य नहीं कहा जाएगा जब तक उसका कोई कारण न हो । परंतु कारण-सिद्धांत यह कहता है कि प्रत्येक घटना एक घटना मात्र होने के अतिरिक्त किसी का कार्य भी होती है—दूसरे शब्दों में, उसका कोई कारण होता है । और यह कथन स्पष्टतः संश्लेषी है ।

ब. यदि वह संश्लेषी है और प्रागनुभविक भी है, तो शायद यहाँ आखिरकार हमें संश्लेषी प्रागनुभविक सत्य का एक उदाहरण मिल ही गया । इस मत के अनुसार, विशेष कारणों और कार्यों का हमारा ज्ञान (जैसे, यह कि हवा के झोंकों से जुकाम हो जाता है) प्रागनुभविक ज्ञान नहीं है । वह इंद्रियानुभविक होता है । परंतु यह सामान्य प्रतिज्ञप्ति कि होनेवाली प्रत्येक घटना का कोई-न-कोई कारण होता है (चाहे हमें उसका कभी पता चले या नही), संश्लेषी और प्रागनुभविक रूप से ज्ञात दोनों ही मानी जाती है ।

हम अध्याय ३ में पहले ही संश्लेषी प्रागनुभविक ज्ञान पर विस्तार से विचार कर चुके हैं । उसके पक्ष या विपक्ष में जो भी बातें हों वे यहाँ भी लागू

होती है और हमें इस सवाल को दुबारा उठाने की जरूरत नहीं है। परंतु कहीं कोई कारण-सिद्धात को सिर्फ इस वजह से सश्लेषी और प्रागनुभविक न कहे कि वह उसे इन्द्रियानुभविक महसूस नहीं करता और पुनरुक्ति भी नहीं, इसलिए अन्य संभव विकल्पो पर विचार करने का आग्रह किया जा सकता है।

स. हो सकता है कि यह सिद्धात ज्ञान ही ही नहीं, बल्कि एक अभिगृहीत मात्र हो। हम पहले ही प्रागनुभविक अभिगृहीतो पर विचार कर चुके हैं (देखिए पृ० २७२-७४) और शायद कारण-सिद्धात उन्हीं में से एक है। इसके बजाय कि हम उसके भूत, वर्तमान और भविष्य, सभी प्रसंगों में सत्य होने की जानकारी रखते हो, हम यह केवल मान लेते हैं कि वह सबमे लागू होता है। हम उनके विरुद्ध कोई प्रमाण होने की बात को संभव मानने तक से इन्कार कर देते हैं। आगे कोई छानबीन किए बिना ही हम कार्यों के भिन्न होने के तथ्य को इस बात का प्रमाण मान लेते हैं कि कारण भी भिन्न हैं। यह बहुत-कुछ एक प्रागनुभविक अभिगृहीत की तरह लगता है।

लेकिन, इस व्याख्या को भी और विचार-विमर्श किए बिना नहीं मान लेना चाहिए, क्योंकि परिस्थिति ऐसी नहीं है कि हम दुराग्रहपूर्वक इस सिद्धात के किसी अपवाद को उस तरह मानने से इन्कार कर दें जिस तरह लोग अपने प्रिय पूर्वाग्रहों के विरोधी किसी कथन को मानने से हठपूर्वक इन्कार कर देते हैं। आखिरकार हम कह सकते हैं कि क्या किसी अन्य सिद्धात की अपेक्षा इस सिद्धात को मानने के लिए कोई अच्छा इन्द्रियानुभविक आधार नहीं है? क्या हमारे पास उसका कोई प्रमाण नहीं है? क्या सबसे पहले इन्द्रियो से प्रेक्षण करके हमने उसका कथन नहीं किया? और, क्या यह सिद्धात बहुत अधिक प्रसंगों में अपनी सचाई सिद्ध नहीं कर चुका है? और, फलतः जिस सीमा तक वस्तुतः इसकी सपुष्टि हो गई है उससे कहीं अधिक इसमें विश्वास करने का कुछ औचित्य नहीं है?

पिछली व्याख्याओं की कठिनाइयाँ—इस प्रकार ऐसा प्रतीत होता है कि हम एक बार फिर कारण-सिद्धात की इन्द्रियानुभविक व्याख्या में वापस पहुँच गए हैं। फिर भी, वापस जाने से पहले एक बार फिर हम स्वयं को यह याद दिला दे कि यह उन इन्द्रियानुभविक सामान्यीकरणों से भिन्न है जिनकी विज्ञान में प्रधानता होती है। इन्द्रियानुभविक सामान्यीकरण में सदैव यह संभावना

रहती है कि विपरीत दृष्टांतों से वह खंडित हो जाएगा। भले ही कोई विपरीत दृष्टांत वस्तुतः न मिले, लेकिन आशंका यह होती है कि यदि एक अ ऐसा निकल आए जो व न हो तो यह सामान्यीकरण कि सब अ व है निरस्त हो जाएगा। और, उसके समर्थक दृष्टांत चाहे जितनी अधिक सख्या में देखे गए हों, यह आशंका सदैव बनी रहती है। परंतु कारण-सिद्धांत इस तरह का नहीं है। उसके खंडित होने की कोई संभावना नहीं लगती।

बात को बिल्कुल स्पष्ट करने के लिए हम कारण-सिद्धांत और विज्ञान के सामान्यीकरणों में वैषम्य दिखाते हैं। मान लीजिए कि प्रथम वर्ष का एक रसायन का छात्र कहता है (और वह जान-बूझकर झूठ नहीं बोल रहा है) कि जब उसने सीसे का गलनाक जानने के लिए परीक्षण किया तब वह रसायन की किताबों में जो बताया गया है उससे भिन्न निकला। उसका अध्यापक किसी परेशानी के बिना कह देगा कि वह गलती कर रहा है। अध्यापक एक क्षण के लिए भी इस सामान्यीकरण का कोई अपवाद स्वीकार नहीं करेगा। क्या यह अध्यापक का एक प्रागनुभविक अभिगृहीत नहीं है? नहीं, क्योंकि अध्यापक अपने दावे को इन्द्रियानुभविक प्रमाण पर आधारित मानता है। सभी बातों का विचार कर लेने के बाद सीसे का गलनाक, जैसा रसायन की किताबों में दिया गया है वैसा न होने की अपेक्षा अधिक प्रसभाव्य यह है कि छात्र ने अपने प्रयोग में कहीं गलती की है। छात्र पहले भी गलती करते देखे गए हैं और सीसे का गलनाक ऐसी चीज है जिसकी हजारों बार देखकर जांच की जा चुकी है। हम सभी कथित अपवादों को अस्वीकार इसलिए कर दिया करते हैं कि पहले ही हमारे पास इस नियम के पक्ष में बहुत अधिक इन्द्रियानुभविक साक्ष्य इकट्ठा हो चुका है। निस्संदेह यह नियम इन्द्रियानुभविक है। यदि प्रथम वर्ष का छात्र ही नहीं बल्कि प्रशिक्षित रसायनशास्त्री भी बार-बार यह कहते रहे कि सीसे का गलनाक पाठ्यपुस्तकों में दिए हुए अंक से भिन्न है तो पूरी-पूरी जांच की जाएगी और बाद के परीक्षणों के छान के दावे के पक्ष में निकलने पर सीसे के गलनाक के बारे में जो सामान्यीकरण है उसमें संशोधन कर दिया जाएगा।

अब कारण-सिद्धांत के बारे में क्या कहना है? क्या वह भी उसी तरह इन्द्रियानुभविक है? शायद इन्द्रियानुभव के आधार पर ही हमने पहले-पहल इस सिद्धांत को सूत्रबद्ध किया था। यदि प्रकृति में हमने कभी कोई एकरूपता

न देखी होती तो यह सिद्धांत हमारे दिमाग में आया ही न होता । परंतु विचित्र बात यह है कि कोई भी इन्द्रियानुभविक प्रमाण ऐसा नहीं हो सकता जिससे हमें इसे छोड़ना पड़े : प्रकृति में हम चाहे जो बात देखें, हम उसके बावजूद इस सिद्धांत पर अडिग बने रह सकते हैं । हम जानते हैं कि दुनिया में क्या बात देखकर हमें साधारण इन्द्रियानुभविक कथनों को त्याग देना होगा । लेकिन दुनिया में वह कौन-सी बात होगी जिसे देखकर हमें कारण-सिद्धांत को त्याग देना होगा ? ऐसा प्रतीत होता है कि कोई भी नहीं है । यदि विश्व जैसा इस समय है उससे बिल्कुल भिन्न होता, यदि उसमें कम ही एकरूपताएँ ज्ञात हुई होती या कोई भी ज्ञात न हो पाती, तो भी हमें इस सिद्धांत को मिथ्या कहकर नहीं त्याग देना पड़ता । “यह सामान्यीकरण अब खंडित हो गया है” कहने के बजाय केवल इतना ही कह देने की जरूरत होगी कि “घटनाएँ फिर भी कारणों से पैदा होती हैं , यह बात अलग है कि उन्हें ढूँढ़ना आजकल बहुत मुश्किल हो गया है ।” हम यह नहीं कहेंगे कि अभिन्न उपाधियों वाली भिन्ना घटनाएँ हुई हैं । इसके बजाय हम कहेंगे . “उपाधियों में रहस्यारमक अंतर होते हैं जिन्हें, ऐसा प्रतीत होता है कि, हम निश्चित रूप से जान ही नहीं सकते ।” दूसरे शब्दों में, चाहे कुछ हो जाए, भले ही विश्व में व्यवस्था के नाम पर कुछ बाकी न रहे, चाहे कारणों का पता लगाने के हमारे प्रयत्न बिल्कुल ही निराशाजनक रूप से असफल हो जाएँ, हम कारण-सिद्धांत पर हलचल में जमे रहेंगे ।

यह है वह विचित्र स्थिति जिसमें हम स्वयं को पाते हैं । यहाँ बात इन्द्रियानुभविक सामान्यीकरणों के समान नहीं है और फिर भी हम इसे प्रागनुभविक कहकर छुटकारा नहीं पा सकते । हमारे सामने एक ऐसा कथन है जिसे इन्द्रियानुभविक प्रमाण संपुष्ट कर सकते हैं पर जिसे बखंडित नहीं कर सकते । जो भी हो, यह किसी प्रकार का नकर (दोगला) है । कारण-सिद्धांत ऐसे किसी भी खाने में ठीक बैठता नहीं लगता जो हमने उसके लिए तैयार किया है ।

३. कारण सिद्धांत वैज्ञानिक अनुसंधान का एक मार्गदर्शक सिद्धांत है — कारण-सिद्धांत के बारे में एक मत ऐसा है जो शुरू में विचित्र लगेगा, पर इसके बावजूद जिसे काफी अधिक मान्यता मिल चुकी है । कारण-सिद्धांत न अनुभववाचित (एक इन्द्रियानुभविक कथन) है और न प्रागनुभविक है, क्योंकि

वह एक प्रतिज्ञप्ति है ही नहीं, और प्रतिज्ञप्ति न होने से वह न सत्य है और न असत्य ।

निश्चय ही इसकी व्याख्या की जरूरत है । वह न सत्य और न असत्य कैसे हो सकता है ? क्या वह किसी चीज का कथन नहीं करता ? यह बात अलग है कि हम उसे इन्द्रियानुभव से जानते हो या प्रागनुभविक रूप से, अथवा हम उसे जानते भी हो या नहीं । प्रस्तुत व्याख्या के अनुसार, कारण-सिद्धांत अवश्य ही किसी बात के बारे में है, पर वह एक प्रतिज्ञप्ति नहीं है, और इसलिए वह न सत्य है और न असत्य । वह एक खेल के नियम से अधिक मिलता जुलता है । बेसबॉल का यह नियम कि 'बल्लेबाज को तीन से अधिक बार प्रहार करने का मौका नहीं मिलेगा' न सत्य है और न असत्य । यह सत्य है कि बेसबॉल के खेल में ऐसा एक नियम है पर वह नियम स्वयं न सत्य है और न असत्य । वह सिर्फ यह विधान करता है कि बेसबॉल का खेल किस तरह खेला जाना है । इसी प्रकार, "अपनी खाने की छुरी को बाएँ हाथ से मत पकड़ो" एक शिष्टाचार का नियम है जो यह विधान करता है कि खाने की छुरी को किस तरह इस्तेमाल नहीं करना है । वह यह नहीं बताता कि लोग वस्तुतः कैसे छुरी का इस्तेमाल करते हैं, क्योंकि हो सकता है कि वे इस नियम के पालन के बजाय उसे तोड़कर ही उसका मान करते हों । इसी प्रकार, कारण-सिद्धांत भी वैज्ञानिक खेल के एक नियम का काम करता है, जो कि बेसबॉल से कहीं बढ़कर महत्व रखता है और शाब्दिक अर्थ में खेल न होते हुए भी नियमों के द्वारा नियंत्रित एक उद्यम है । प्रस्तुत व्याख्या के अनुसार, कारण-सिद्धांत ऐसा ही एक नियम है । (शायद प्रकृति की एकरूपता का सिद्धांत एक और नियम है ।) कारण-सिद्धांत वैज्ञानिक खोज का एक तरह का मार्गदर्शक सिद्धांत है : इसके अनुसरण से हम उत्तरोत्तर अधिक सख्या में कारणात्मक उपाधियाँ खोज लेते हैं । यद्यपि यह न तो सत्य है और न असत्य, तथापि इसके अपनाए जाने का (स्वयं नियम का नहीं बल्कि नियम के अपनाए जाने का) इसके प्रभावों के आधार पर व्यावहारिक औचित्य दिखाया जा सकता है । यदि हम इसे आमाने हैं तो हमें कारणों की खोजने की प्रेरणा मिलती है । यदि हम इसके विपरीत नियम को अपनाते तो कारणों की खोज को हम छोड़ चुके होते ।

यह हो सकता है कि कारण-सिद्धांत वैज्ञानिक उद्यम का पूरी तरह से एक

'नियम न हो। इसमें एक सुझाव-जैसा कुछ हो सकता है : "हमें अधिक एकरूपताएँ खोजनी चाहिए।" इसमें इस बात की कुछ आशा-जैसी हो सकती है कि हम ऐसी और भी उपाधियाँ खोज डालेंगे जिनपर घटनाएँ आश्रित होती हैं। यह भी हो सकता है कि हम अपने साहस को बनाए रखने के लिए सीटी बजाने-जैसी कोई बात इसमें पाते हों, जैसे कि मानो वह कह रहा हो कि "डरो नहीं, जिन कारण-आत्मक उपाधियों को हम खोज रहे हैं वे मिल ही जाएँगी।" परंतु इन तत्वों का जितना भी मिश्रण उसमें हो, यह सिद्धांत (इस व्याख्या के अनुसार) दुनिया की किसी भी वस्तुस्थिति का वर्णन नहीं करता। और चूँकि वह दुनिया की किसी भी बात का वर्णन नहीं है, इसलिए वह दुनिया की किसी भी बात का सच्चा (या झूठा) वर्णन नहीं हो सकता। वह कोई सत्य प्रतिज्ञाति है ही नहीं, ऐसी तक नहीं जिसे सत्य मान लिया गया हो। कोई ऐसी चीज, जिसे हमें विश्व का कोई भी रूप होने के बावजूद छोड़ना ही नहीं है (जैसे, तब भी नहीं जब हमें कारणों को पाने में लगातार असफलता मिलती रहे), विश्व के बारे में किसी सच्चाई का कथन नहीं हो सकती।

हमें उसे छोड़ना नहीं पड़ेगा। पर यदि इस समय देखने में आनेवाली एकरूपताएँ आगे न बनीं रहे और बार-बार तथा लगातार खोज करते रहने पर भी कोई और एकरूपताएँ न मिलें तो हम उसे छोड़ भी सकते हैं। मान लीजिए कि एक बार आप अपने हाथ से पेन्सिल छोड़ देते हैं और वह फर्श पर गिर पड़ती है, दूसरी बार वह हवा में उड़ जाती है, तीसरी बार वह हाथी के रूप में बदल जाती है, चौथी बार वह कोई भी निशान छोड़ें बिना एकदम गायब हो जाती है, पाँचवीं बार वह आपकी नाक पर चोट करती है और आपको डाँटती है कि आपने उसे छोड़ क्यों दिया, इत्यादि। मान लीजिए कि ऐसा न केवल पेन्सिल के साथ बल्कि हर चीज के साथ होता है और इस तरह आपको ऐसी एकरूप उपाधियों का मिलना बंद हो जाता है जिनपर घटनाएँ आश्रित हो। आप फिर भी ऐसा कह सकेंगे कि "इनमें से प्रत्येक घटना फिर भी उपाधियों पर आश्रित है, पर वे उपाधियाँ इतनी अधिक जटिल हैं कि मैं उन्हें नहीं खोज पाया हूँ। कारण अब भी हैं, पर उनका मिलना कठिन हो गया है।" लेकिन हम इस सिद्धांत को छोड़ भी सकते हैं—यह बात नहीं है कि अब हम कहेंगे कि वह असत्य था (क्योंकि हमने अभी उसे सत्य नहीं सोचा था), बल्कि शायद हम अब खेल के इस नियम को उपयोगी नहीं समझेंगे। कारण

यदि होंगे भी, तो भी उनकी खोज करना अब उपयोगी नहीं रहेगा। जैसे हम एक खान को छोड़ देते हैं वैसे ही इस सिद्धांत को भी छोड़ देंगे—इस वजह से नहीं कि हमें वहाँ सोने के शेष न रहने का पक्का यकीन हो गया है बल्कि इस यकीन की वजह से कि सोना मात्रा में इतना कम रह गया है या इतना विरल है या उसे प्राप्त करना इतना कठिन हो गया है कि खान खोदना उपयोगी नहीं रहा। तब उसे त्याग देना हमारे इस निश्चय को प्रकट करेगा कि “अब हमें इसे छोड़ देना चाहिए।”

अन्य वैज्ञानिक सिद्धांतों के साथ तुलना—यदि यह कारण सिद्धांत की सही व्याख्या है तो यह इद्रियानुभविक विज्ञानों में पाए जानेवाले कुछ अन्य सिद्धांतों से भिन्न नहीं है। उदाहरण के लिए, ऊर्जा-संरक्षण के सिद्धांत को लीजिए। कारण-सिद्धांत की तरह ही वैज्ञानिक इसपर प्रकृति का प्रेक्षण करके पहुँचे हैं, और शुरू में इसे इस रूप में रखा गया था कि इसे प्रकृति के बारे में एक सत्य कथन माना जाता था। एक के बाद दूसरा उदाहरण ऐसा मिलता रहा जिससे यह सिद्धांत सही निकलता रहा। तब एक बात ऐसी देखी गई जो इसके विरुद्ध लगी, लेकिन वैज्ञानिक फिर भी इसपर अडिग बने रहे : उनका इसमें विश्वास पूर्ववत् बना रहा, जिसके फलस्वरूप इस सिद्धांत के खतर में पड़ने पर इसे सही-सलामत बनाए रखने के लिए ऊर्जा के प्ररूपों और परिमाणों को मान लिया गया। जब ऐसा हुआ—जब एक प्रकार के प्रेक्षण इसके पक्ष में गिने गए, पर विरोधी प्रकार के प्रेक्षण इसके विपक्ष में नहीं गिने गए—तब इसे एक प्रागनुभविक सत्य माना जाने लगा, अथवा एक सत्य नहीं बल्कि वैज्ञानिक उद्यम का एक नियम या मार्गदर्शक सिद्धांत। (यह वस्तुतः इस अवस्था में पहुँच गया है या नहीं, यह बात सूक्ष्म प्रेक्षकों से लैस वैज्ञानिकों के निर्णय करने की है।)

“दूरी पर कोई क्रिया नहीं हो सकती” ऐसा ही एक और सिद्धांत है। एक समय यह सोचा जाता था कि जब भी क ख को पैदा करता है तब क और ख के बीच कोई भौतिक संपर्क होता है—और यदि क और ख एक-दूसरे से दूर भी स्थित हो तो भी उनके बीच में एक दूसरी से लगी हुई घटनाओं की एक अविच्छिन्न शृंखला चोजी जा सकती है। आप आग में घुसी हुई कुरेदनी का एक सिरा पकड़े हैं और तीन फुट की दूरी पर आपकी उंगलियों में जो हवा है वह गरम हो जाता है। परन्तु निश्चय ही ऐसा इम्प्लिए होता है कि

लोहे के जो अणु आग में है उनकी क्षिप्र गति कुरेदनी के साथ साथ आगे बढ़ती हुई आपके हाथ तक पहुँच जाती है। यही बात सवहन धाराओं पर भी लागू होती है। अथवा एक घटी एक मील की दूरी पर बजती है और आपके कान में और कान में से होकर आपके मस्तिष्क में विसोभ पैदा करती है। घटी आपके कान से लगी हुई नहीं है, परंतु घटी और कान हवा के कणों के द्वारा परस्पर संबंधित है जो कि ध्वनि की तरंगों को अणुओं का सीधा संपर्क होने से घटी से कान तक पहुँचाते हैं। यदि दोनों के मध्य हवा न हो तो ध्वनि की तरंगें आपके कान तक कदापि नहीं पहुँच पाएंगी। इस प्रकार घटी का बजना आपके मस्तिष्क के अंदर होनेवाली घटनाओं का कारण परस्पर लगी हुई घटनाओं की एक पूरी श्रृंखला के द्वारा बनता है। “कार्योत्पादन हमेशा संपर्क से होता है,” अथवा दूसरे शब्दों में, “दूरी पर कोई क्रिया नहीं होती।”

परंतु अब अन्य उदाहरणों पर विचार कीजिए सूर्य ताप और प्रकाश पृथ्वी पर पहुँचाता है, और इसमें कोई सदेह नहीं है कि इनमें कारण कार्य का संबंध है, पर संपर्क कहाँ है? दोनों के बीच कुछ भी नहीं है, यहाँ तक कि हवा भी नहीं है। “परंतु अवश्य ही कोई माध्यम है जो विकिरण को सूर्य से पृथ्वी तक पहुँचाता है।” जो व्यक्ति ऐसा कहता है वह कैसे जानता है कि यह सच है? हाँ, एक पारदर्शी, भारशून्य द्रव्य, ईश्वर, होता है जिसका काम ही यही होता है कि निर्वात अवकाश में ऐसे विकिरण को प्रेषित करे। परंतु इसका क्या प्रमाण है कि ईश्वर का अस्तित्व है? ऐसा कोई प्रमाण नहीं है उसका पता लगाने के लिए किया गया माइकेलसन मीरॉ प्रयोग तथा अन्य कौशलपूर्ण प्रयोगों से विल्कुल ही निपधात्मक निष्कर्ष प्राप्त हुए। ऐसी दशा में हमें क्या कहना है? वैज्ञानिक लोग सिर्फ इसलिए ईश्वर से चिपके रह सकते थे कि उन्हें “दूरी पर कोई क्रिया नहीं होती” बतानेवाले सिद्धांत का बचाव करना है। वे यह कह सकते थे कि चूंकि प्रकृति को शून्य सह्य नहीं है इसलिए वास्तव में शून्य ही नहीं बल्कि एक अदृश्य ईश्वर भरा हुआ है जिसका काम विकिरण को ताराओं के मध्यवर्ती अवकाश में से प्रेषित करना है। परंतु प्रयोगों से निपेक्षित निष्कर्ष प्राप्त होने पर वैज्ञानिकों ने ईश्वर को छोड़ दिया और उसके साथ ही “दूरी पर कोई क्रिया नहीं हो सकती” मानने वाले सिद्धांत को भी त्याग दिया। यह सिद्धांत इस योग्य नहीं पाया गया कि उसका बचाव किया जाए। सच मिलाकर विज्ञान के सप्रत्यक्ष मंत्रों के बीच की

इस सीमा तक बदल देना अधिक आसान पाया गया कि ईश्वर तथा उसके साथ उक्त सिद्धान्त को भी छोड़ दिया जाए। सोने की खान की तरह उसे बिल्कुल छोड़ दिया गया। कारण-सिद्धान्त को त्यागने में जो कि कहीं अधिक व्यापक रूप से लागू होना है, हमारे सप्रत्ययो को एक बहुत बड़ा झटका लगेगा। परन्तु यदि ऊपर बताई हुई बातें होती तो उसे छोड़ा जा सकता था (परन्तु उसे छोड़ना अनिवार्य न होता), जैसे कि "दूरी पर कोई क्रिया नहीं हो सकती" माननेवाला सिद्धान्त पहले ही छोड़ा जा चुका है।

कारण-सिद्धान्त की जो भी व्याख्या हमें स्वीकार्य हो, महत्व इस बात का है कि हम उस लागू करने में सगति बनाए रखें। ऐसा न हो कि हम पहले किसी भी हालत में कारण सिद्धान्त को छोड़ने से इन्कार न करें और तब इस प्रकार तर्क करें जैसे कि मानो यह जगत् के जितने भी वैकल्पिक वर्णन सच्चे जा सकते हैं उनमें से एक सही वर्णन हो। यदि हम इसे प्रकृति के एक नियम की तरह एक इन्द्रियानुभविक कथन समझें तो एकरूपताओं का न मिल सकना उसी तरह इसका त्रिपक्ष में गिना जाएगा जिस तरह एकरूपताओं का मिलना इसके पक्ष में गिना गया था। परन्तु यदि हम अंतिम व्याख्या को अपनाते हैं और यह कहते हैं कि यह विश्व के बारे में एक सत्य कथन बिल्कुल नहीं है (और न असत्य कथन है), तो फिर हम अपनी स्थिति को बदलकर यह नहीं कह सकें कि यह सदैव सत्य होता है, और इस बात को आधार बनाकर यह नहीं कह सकते कि नियतत्ववाद सही है या सकल्प स्वतन्त्र नहीं हो सकता।

१७ नियतत्ववाद और स्वातन्त्र्य

प्रायः कारणता की और नियतत्ववाद तथा स्वातन्त्र्य की चर्चाएँ साथ-साथ चलती हैं। यदि प्रत्येक घटना किसी कारण से होती है तो नियतत्ववाद सत्य है, और यदि नियतत्ववाद सत्य है तो ऐसा माना जाता है कि मनुष्य की स्वतन्त्रता के लिए कोई गुंजाइश नहीं है। नीचे की युक्ति पर विचार कीजिए

प्रत्येक दिन के बीतने पर विज्ञान हमें चीजों के कारणों के बारे में—अर्थात् घटनाएँ जिस रूप में होती हैं उस रूप को निर्धारित करनेवाले तत्वों के बारे में, अधिक जानकारी देने में समर्थ हो जाता है। यह बात मनुष्य के कर्मों

और भौतिक जगत् की घटनाओं, दोनों पर लागू होती है। लोग जो व्यवहार करते हैं वह क्यों करते हैं, इस बारे में हम जितना पहले कभी जानते थे उससे अधिक अब जानते हैं।

भविष्य की घटनाओं की पहले से जानकारी करने में उत्तरोत्तर प्रगति हो रही है। पहले ग्रहण की भविष्यवाणी नहीं हो सकती थी। अब हम १०,००० वर्ष पहले ही बता सकते हैं कि ग्रहण होगा और उसके काल को हम एक सैकड़ के दसवें भाग तक सही बता सकते हैं। पहले एक प्रक्षेप्य (फेंकी जनेवाली चीज) के पथ की भविष्यवाणी नहीं की जा सकती थी। अब हम उसका बिल्कुल सही नक्शा बना सकते हैं और जान सकते हैं कि हम एक दूरस्थ लक्ष्य को बिल्कुल ठीक समय में उसके द्वारा कैसे मार सकते हैं। यदि हम यह बिल्कुल ठीक-ठीक न भी जानते हो कि एक चीज क्या करेगी—जैसे, एक पत्थर पहाड़ से नीचे ठीक किस तरह लुढ़केगा—तो इसकी वजह यह नहीं है कि उसका पथ उसपर क्रिया करनेवाली शक्तियों के द्वारा पूरी तरह से निर्धारित नहीं है, बल्कि यह है कि हमें उन शक्तियों की पूरी जानकारी नहीं है। पत्थर इस दरार में ठीक कहीं पड़ेगा, क्या पत्थर का चिकना हिस्सा उसके नीचे लुढ़कते समय जमीन के चिकने हिस्से पर पड़ेगा, इत्यादि। हम नियमों को जानते हैं पर प्रारंभ की सब उपाधियों को नहीं जानते। परंतु कोई यह कल्पना नहीं करता—कम से कम वह जो विज्ञान से थोड़ा भी परिचय रखता है—कि यदि हम डलान पर जिस रास्ते से वह लुढ़कना है उसकी गणना करने में जिन लाखों कारकों पर विचार करना है उन्हें जानते हो या जानने का कष्ट करें तो भी हम उसके पथ को नहीं बता सकेंगे।

किसीने कभी यह नहीं कहा कि पत्थर स्वतंत्र होते हैं या स्वतंत्र सत्त्व से काम करते हैं। परंतु यह कहा गया है कि मनुष्य स्वेच्छा से स्वतंत्रतापूर्वक काम करते हैं, और विज्ञान धीरे-धीरे इस दावे की असलियत को प्रकट कर रहा है—यह बता रहा है कि यह एक अधविश्वास मान है। अब हम लोगों की आनुवंशिक गठन और पर्यावरणगत स्थितियों के बारे में, उनके व्यवहार के नियमों के बारे में, जो काम वे करते हैं उन्हें करवानेवाले सारे कारकों के बारे में पहले से कहीं अधिक जानकारी रखते हैं। व्यक्ति पत्थर के उत्तरोत्तर अधिक समान बनता जा रहा है। वह सोचता होगा कि वह स्वतंत्र है, पर यह उसकी भ्रान्ति है। वह पत्थर में अधिक स्वतंत्र नहीं है। उसके ऊपर क्रिया

करनेवाली शक्तियाँ अधिक जटिल हैं और इसलिए पत्थर के ऊपर क्रिया करनेवाली शक्तियों की तुलना में उन्हें खोज पाना कहीं अधिक कठिन है, लेकिन है वे विल्कुल वैसी ही। चाहे उसे इस बात की जानकारी हो या नहीं कि वे क्या है, अस्तित्व उनका अवश्य है, और वह जो है वह अनिवार्यतः उनकी वजह से है तथा जो वह करता है उनके द्वारा वाध्य होकर ही करता है। यदि किसीको एक निदिष्ट क्षण में काम करनेवाले नियमों की तथा उसकी पूरी अवस्था की जानकारी हो तो वह उसके द्वारा प्रत्येक भावी परिस्थिति में किए जानेवाले काम की भविष्यवाणी करने में समर्थ होगा। संक्षेप में, वह यह सिद्ध कर सकेगा कि उस व्यक्ति के जीवन का प्रत्येक क्षण किस प्रकार निर्धारित है।

उपर्युक्त तर्क काल्पनिक है, पर हमारे आसपास रोजाना जो अनेक तर्क दिए जाते हैं उनसे इसका बहुत साम्य है। शायद उनमें से अधिकतर की अपेक्षा यह अधिक स्पष्ट रूपरेखा प्रस्तुत करता है। फिर भी, यह भ्रातियों से भरा पड़ा है। (आगे पढ़ने से पहले अच्छा होगा कि आप जितनी गलतियाँ इसमें निकाल सकते हैं उतनी निकाल डालिए।) उदाहरणार्थ, इसमें तीन संप्रत्ययों—कारणता, बाध्यता और भविष्यवाणी—का इस तरह उपयोग किया गया है मानो वे अभिन्न हों।

तो फिर कारणता के बारे में पहले जो कहा जा चुका है उसकी रोशनी में हम नियतत्ववाद और मानवीय स्वातंत्र्य के बारे में बात को क्याशक्ति स्पष्ट करने का प्रयत्न करते हैं।

नियतत्ववाद—नियतत्ववाद इस मत का नाम है कि जो कुछ भी होता है वह नियत होता है। “नियत” का मतलब होता है “कारण के द्वारा निर्धारित”, अतः नियतत्ववाद यह मत हुआ कि जो कुछ भी होता है उसका कोई कारण होता है। परंतु “नियतत्ववाद” शब्द का प्रयोग अच्छा नहीं है, क्योंकि इसके साथ ऐसी धारणाएँ जुड़ गई हैं जैसी “कारण” शब्द के साथ नहीं जुड़ी हुई हैं। यदि कोई आपसे कहे कि “आप जो कुछ करते हैं, उसका कोई कारण होता है” तो इसमें आपको कोई आश्चर्य नहीं होगा; परंतु यदि वह कहे कि “आप जो कुछ करते हैं वह नियत होता है” तो आपको शायद यह लगेगा कि आप उससे सहमत नहीं हैं, क्योंकि “नियत” शब्द के प्रयोग में ऐसा आभास होता है जैसे कि हर चीज आपकी इच्छा के विरुद्ध होती है और

आपका उसमें कोई हाथ नहीं होता । परंतु नियतत्ववाद ऐसा नहीं कहता : नियतत्ववाद सर्वत्र कारण-कार्य का संबंध माननेवाला सिद्धांत है : वह केवल यह कहता है कि प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है । वह यह नहीं कहता कि कारण मानसिक होता है या भौतिक, कि वह जड़ प्रकृति है या जीव है या मनुष्य है या ईश्वर है । जहाँ तक नियतत्ववाद का संबंध है, कारण कुछ भी हो सकता है । यह तक जानना आवश्यक नहीं है कि घटनाओं के कारण क्या हैं—नियतत्ववाद केवल यह कहता है कि प्रत्येक घटना का किसी प्रकार का एक कारण होता है । यह अलग बात है कि हम उसे कभी खोज पाते हैं या नहीं ।

परंतु यह आपत्ति की जा सकती है : “यदि प्रत्येक घटना नियत (कारण द्वारा निर्धारित) है, तो मनुष्य की स्वतंत्रता कैसे संभव है ? प्रत्येक चीज जो होती है उसका कारण पहले से अस्तित्व रखनेवाली उपाधियाँ होती हैं, और उन उपाधियों का भी कारण उनकी पूर्ववर्ती उपाधियाँ होती हैं, तथा यह क्रम पीछे अनिश्चित काल से चला आ रहा है । परंतु यदि प्रत्येक काम किसी कारण के द्वारा निर्धारित होता है तो वह स्वतंत्र कैसे हो सकता है ?”

यहाँ पर नियतत्ववाद को एक और सिद्धांत, नियतिवाद या दैववाद से एक समझ लेना बहुत आसान हो जाता है ।

नियतिवाद— नियतिवाद इस बात से इन्कार नहीं करता कि जो भी बात होती है उसका कोई कारण होता है । वह केवल इस बात से इन्कार करता है कि मनुष्यों में घटनाओं के क्रम को बदलने की शक्ति है । “जो होनेवाला है वह होकर रहेगा,” “जो होगा सो होगा”—नियतिवाद के ये नारे बिश्लेषी कथन नहीं हैं । इनका मतलब यह है कि हम जो कुछ भी करें, भविष्य को जो होना है वही होगा, और इसलिए इस मंत्र में हमारा कोई भी प्रयत्न करना बेमानी है । १९४० ई० में लंदन के ऊपर जो बमबारी हुई थी उसके दौरान एक सामान्य नियतिवादी युक्ति यह थी :

या तो बमबारी में तुम मर जाओगे या नहीं मरोगे । यदि तुम्हें मरना है तो तुम जो भी सावधानी बरनो वह प्रभावहीन होगी । यदि तुम्हें मरना नहीं है तो सब सावधानियाँ व्यर्थ हैं । अतः सावधानी बरतना बेकार है ।^१

१ फिलासोफिकल रिव्यू, १९६४ में पृ० ३३८-३९ पर “मर्णा चर्चः दि पास्” शीर्षक लेख में माइकेल डब्लू द्वारा उद्धृत ।

परन्तु भले ही यह मत उन लोगों को आकर्षक लगे जो कुछ न करने का बहाना ढूँढ़ रहे हैं, इन्द्रियानुभविक तथ्यों के यह स्पष्टतः विरुद्ध है। लोग जरूर ही कभी-कभी सावधानी रखते हैं और अपनी जान बचा लेते हैं। जो लोग जमीन के नीचे बनी हुई ग्राइडों में चले गए वे प्रायः बमबारी में बच गए। यदि वे अपने घरों में रहे होते तो मारे गए होते। यदि लोग बड़ी सड़कों पर कार चलाते समय सावधानी बरतते तो उनके जीवित रहने की अधिक सम्भावना रहती है। नियतिवादी के तर्कों में जो दोष है उसे ढूँढ़ना अधिक कठिन नहीं है। उसका यह कथन सही है कि "या तो इस बमबारी में तुम मारे जाओगे या नहीं मारे जाओगे" (या तो अ या न अ)। परन्तु यह कथन गलत है कि "यदि तुम्हें मारा जाना है तो तुम जो भी सावधानी रखो, मारे अवश्य जाओगे" और "यदि तुम्हें नहीं मारा जाना है तो सावधानी न रखने पर भी तुम नहीं मारे जाओगे।" ये दोनों हेतुकलात्मक प्रतिज्ञप्तियाँ स्पष्टतः उतनी ही असत्य हैं जितनी कोई इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ हो सकती हैं। यह एक सीधा-सा इन्द्रियानुभविक तथ्य है, और इसका समर्थन अफिंडो से हो जाएगा, कि जो सावधानी बरतने में मुस्ती दिखते हैं उनके मारे जाने की अधिक सम्भावना होती है तथा जो सावधानी बरतते हैं उनके जीवित बने रहने की अधिक सम्भावना होती है। लोगों के काम घटनाओं के कार्य कारणत्मक सन्ध को अवश्य प्रभावित करते हैं। कुछ बातें इसलिए होती हैं कि लोग उन्हें करते हैं और यदि वे उन्हें न करते तो वे न हुई होती। यदि कुछ लोगों ने बमों का निर्माण न किया होता और कुछ लोगों ने उन्हें हवाई जहाज से न गिराया होता तो वे लदन में न गिरे होते। 'जो होना है वह होगा,' परन्तु यह निधारित करने में कि क्या होना है आदमियों का अवश्य हाथ होता है। फिर भी आग्नी गुरभा की कोई गारटी नहीं है जो सरता है कि आप दुनिया के सरासरी चार-चालक हों, परन्तु यदि कोई पागल जान बूझकर अपनी चार आपसी चार से भिड़ा देता है तो शायद आप मारे जाएँगे। और जो सरता है कि बम सीधे आपकी गार्ड के ऊपर ही गिर जाएँ और आप मारे जाएँ, जबकि यदि आप घर में रहें होते तो शायद बच जाते। जीवन में यतरे तो होते ही हैं। फिर भी, नियतिवादी का यह निष्कर्ष कि आदमी घटनाओं के प्रभ को बदलने में अक्षम है, एक धिक्कृत ही असत्य इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्ति है।

दैनिक जीवन में प्रत्येक आदमी पूरी तरह से यह बात जानता है। लोग दूरवर्ती घटनाओं के बारे में, या उन चीजों के बारे में, जिन्हें वे समझते हैं कि वे उनके वश में बिल्कुल नहीं हैं, नियतिवादी हो सकते हैं, परंतु ऐसा नहीं है कि अपने जीवन की प्रत्येक घटना के बारे में वे सदैव नियतिवादी बने रहें। “यदि मेरे भाग्य में पास होना है तो मैं पढ़ाई करूँ या नहीं पास मैं अवश्य होऊँगा ; और यदि मेरे भाग्य में पास न होना है तो पढ़ाई करूँ या नहीं मैं पास नहीं होऊँगा ; अतः पढ़ाई करने की कोई जरूरत नहीं है।” जो विद्यार्थी इस प्रकार का तर्क करेगा वह जल्दी ही कालेज से फेल होकर निकल जाएगा। “यदि मेरे भाग्य में भोजन है तो वह मुझे किसी प्रकार मिल ही जाएगा ; और यदि वह मेरे भाग्य में नहीं है तो भोजनालय में मँगने पर भी वह मुझे नहीं मिलेगा ; अतः मैं यहाँ केवल बैठा रहूँगा और इंतजार करूँगा।” जो आदमी इस तरह के तर्क करेगा वह जल्दी ही भूखा मर जाएगा। इन व्यावहारिक परिस्थितियों में, जो कि प्रतिदिन सैकड़ों बार हमारे सामने आती हैं, हम सब जानते हैं कि जो होता है वह हमारे करने पर निर्भर होता है। यह सत्य है कि जो कुछ भी आप करें उसके बावजूद अगला सूर्य-ग्रहण होकर रहेगा, परंतु यह सत्य नहीं है कि आपके प्रथम श्रेणी प्राप्त करने लिए कोई प्रयत्न न करने पर भी आप प्रथम श्रेणी में पास हो जाएँगे। जो भी आदमी नियतिवादी होने का दावा करता हो उसमें यह पूछा जाना चाहिए कि क्या वह इन दैनिक जीवन की परिस्थितियों के बारे में भी नियतिवादी है और यदि है तो वह अब तक जीवित कैसे रह पाया है। लोग केवल कक्षा के अंदर ही नियतिवादी रह सकते हैं : एक बार उन्हें भूख लगने दोजिए और आप देखेंगे कि वे नियतिवादी नहीं रहे। यह बात बिल्कुल सुस्पष्ट है कि भविष्य का रूप कम से कम अशतः इसपर निर्भर करता है कि हम वर्तमान में क्या करते हैं।

लेकिन, ऐसी बातों से सामना होने पर नियतिवादी शायद अर्थांतर करेगा। वह कहेगा : “मैं इससे इन्कार नहीं करता कि यदि मैं पढ़ाई करूँ तो अवश्य प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण हो जाऊँगा, या यदि मैं होटल में जाऊँ और खाना मगाऊँ अथवा घर जाऊँ और खाना तैयार करूँ तो मुझे खाना मिल जाएगा। प्रायः इन अन्य बातों के होने के लिए मेरे द्वारा कोई काम किया जाना आवश्यक होता है। परंतु मेरा विचार यह है कि यह बात कि आप इन कामों को करते

हूँ तब मैं ठीक किस बात में विश्वास कर रहा होता हूँ ? स्वयं से यह सवाल करने पर मैं पाता हूँ कि मेरे आगे जो सचमुच के दो विकल्प हैं उनमें से किसी में अपनाता हूँ, यह यहाँ और इस समय पूरी तरह से मेरे वश की बात है और यह विश्वास करने से मैं स्वयं को नहीं रोक सकता। विकल्प ये हैं : एक ओर यह कि मैं अपनी संकल्प-शक्ति पर जोर डालकर क का चुनाव करूँ और दूसरी ओर यह कि मेरा अब तक जो चरित्र बन गया है उसके अनुसार मैं अपनी स्वाभाविक इच्छा को चलने दूँ और ख को चुन लूँ जो कि मेरे लिए “न्यूनतम प्रतिरोध की दिशा में” पड़ता है।^१

लेकिन नियतत्ववादी की इस मत के विरुद्ध ये आपत्तियाँ हैं :

१. सबसे पहले वह पूछेगा कि क्या इस बात का कोई प्रमाण है कि कुछ घटनाएँ अकारण यानी पूर्ववर्ती उपाधियों से उत्पन्न हुए बिना ही हो जाती हैं ? यह सत्य है कि हम इन्द्रियानुभव से यह नहीं जानते कि प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है, परन्तु कारणों का हमारा ज्ञान दिन-प्रतिदिन बढ़ता जा रहा है, और यह विश्वास न करने का कोई हेतु नहीं है कि प्रत्येक घटना का निरपवाद रूप से कोई कारण होता है। इसे हम चाहे दुनिया के बारे में एक सचाई के रूप में लें या एक मार्गदर्शक सिद्धांत के रूप में, इसपर विश्वास करने के लिए (या इसे स्वीकार करने के लिए) बहुत ही दृढ़ आधार है। दूसरी ओर, अनियतत्ववाद के पक्ष में कोई भी प्रमाण नहीं है। घटनाओं का कोई ऐसा क्षेत्र ज्ञात नहीं है जिसमें कारण न होते हों केवल घटनाओं का एक क्षेत्र है जिसमें कारणों का होना ज्ञात नहीं है, और यह क्षेत्र भी उत्तरोत्तर छोटा होता जा रहा है। यह सत्य है कि जब तक घटनाओं का एक ऐसा क्षेत्र बना रहता है जिसमें कारणों का होना ज्ञात नहीं है तब तक अनियतत्ववाद खंडित नहीं हो सकता, परन्तु, नियतत्ववादी के अनुसार, उसके पक्ष में थोड़ा-सा भी प्रमाण नहीं है और इसलिए उसमें विश्वास करने का कोई हेतु नहीं है।

निश्चय ही, किसीको ऐसा महसूस होता होगा कि अनियतत्ववाद सत्य है, पर ऐसा महसूस होना इस बात की गारंटी नहीं है कि वह सत्य है ही।

१. मो० ए० हे० वेन, ‘हम “क”-“विन” ए रूडोल्फ़ हेनरे ?’, माइन्ड, १९५१, ५० ४३३।

मेरा डर महसूस करना अवश्य ही इस कथन को सत्य बनाता है कि "मझे डर महसूस हो रहा है," परन्तु कारण सिद्धांत का विषय मेरा महसूस करना नहीं है और वह सत्य मेरे महसूस करने से नहीं होता (देखिए, पृ० १८२-१८८) । मझे यह महसूस हो सकता है कि कल ब्रह्मांड का विस्फोट हो जाएगा, परन्तु यह इस बात का प्रमाण नहीं है कि ऐसा हो ही जाएगा । इस बात का एकमात्र हेतु कि अनियतत्ववादी कारण-सिद्धांत से क्यों इन्कार करना चाहता है, यह है कि वह स्वातंत्र्य के लिए गुजाइश निकालना चाहता है : उसके पास अपने मत के पक्ष में कोई प्रमाण नहीं है, पर उसे इस बात का दृढ़ विश्वास है कि यदि वह कारण-सिद्धांत को अस्वीकार नहीं करता तो मानवीय स्वातंत्र्य संभव नहीं होगा । परन्तु तब क्या होगा जब अनियतत्ववाद को मानने पर भी स्वातंत्र्य संभव न हो ? यही बात अगली आपत्ति में उठाई गई है ।

२. यदि अनियतत्ववाद सत्य हो तो स्वातंत्र्य कैसे संभव है ? नियतत्ववादी कहता है : "वह संभव नहीं है । स्वातंत्र्य केवल वही तक संभव है जहाँ तक नियतत्ववाद सत्य है । मान लीजिए कि आपका कोई काम अकारण होता है । उसका कारण आपका चरित्र, आपकी अब तक की आदतें, या आपके व्यक्तित्व का कोई भी अंग नहीं है । क्या आप नहीं चाहते कि आपके कर्मों का कोई कारण हो - उनके कारण आप स्वयं हो ? यदि वे अकारण ही तो क्या आप सचमुच उन्हें स्वतंत्र कह सकेंगे ? तब तो वे ऐसे कर्म न होंगे जिनके मूल आप हों । यदि आप उनके कारण न हो तो वे आपके कारण कैसे होंगे ? यदि कोई भी उनका कारण नहीं है तो वे बिल्कुल ही निर्मूल हो जाएंगे । वे वही से भी न आकर एकाएक अस्तित्व में उभर आनेवाले माने जाएंगे और जिस व्यक्ति ने उन्हें किया है उसके तक कर्म नहीं बंधे जा सकेंगे । असल में वह उन्हें करेगा ही नहीं, क्योंकि उन्हें करने का मतलब है उनके होने का कारण बनना । वे केवल उसको होते हैं । मान लीजिए कि आपका एक मित्र है जिसे आप वर्षों से जानते हैं और जिसपर आप पूरी तरह भरोसा करते हैं । अब मान लीजिए कि उसका अगला कर्म सभी कारणात्मक उपाधियों से वितरुल अलग हो गया है—उसे अनियतत्ववादी की मनचाही स्वतंत्रता (कारणों का अभाव) प्राप्त हो गई है । तब उसपर भरोसा करने का कोई हेतु न होगा, क्योंकि अगले जो होगा वह उसका राम नहीं होगा, वह उसके चरित्र की उपज

नहीं होगा, उसका वह कारण नहीं होगा। जब हम अन्य लोगों को प्रशिक्षित करने, शिक्षा देने, सुधारने, पुरस्कार देने, सलाह देने, दंड देने का प्रयत्न करते हैं (ये सब कारणसूचक शब्द हैं), तब हम यह मान लेते हैं कि नियतत्ववाद सही है; हम यह मान लेते हैं कि अपने कामों से हम उस आदमी के कामों में परिवर्तन पैदा कर सकते हैं जिसे हम बदलने की कोशिश कर रहे हैं। परंतु यदि अनियतत्ववाद सही है तो ऐसी सारी कोशिशें बेकार होगी। जहाँ तक वह सही होगा वहाँ तक हमारे प्रयत्न निष्फल रहेंगे, क्योंकि सवधित व्यक्ति के कामों का कोई कारण न होगा।”

अनियतत्ववादी यह उत्तर देगा : “मेरी स्थिति को हास्यास्पद न बनाइए। कोई अनियतत्ववादी यह नहीं मानता कि सभी घटनाएँ अकारण होती हैं, अथवा यह तक कि सभी मानवीय कर्म अकारण होते हैं। अनियतत्ववाद शायद केवल ०१ प्रतिशत मानवीय कर्मों पर ही लागू होता है (शायद केवल उन कर्मों पर जिनमें नैतिक चुनाव शामिल होता है)। अनियतत्ववाद की यह थोड़ी-सी मात्रा विश्व की नियमितता और एकरूपता में कोई अधिक बाधक नहीं होगी। भविष्यवाणी तक में वह बाधक नहीं बनेगी। जिनकी इस समय भविष्यवाणी करना मभव नहीं है उनकी बात अलग है—और यह प्रसिद्ध है कि मानवीय कर्मों की कोई भविष्यवाणी नहीं की जा सकती। अनियतत्ववाद के थोड़े-से अंश का उसी तरह पता भी नहीं चलेगा जिस तरह महासागर में एक बूंद पानी का। आपको यह भय करने की कोई जरूरत नहीं है कि यदि दुनिया पूरी तरह नियतत्ववाद के अनुसार न हो तो कहीं सब कुछ समाप्त न हो जाए : फिर भी काफी अधिक कारण ऐसे बने रहेंगे जिनकी खोज विज्ञान कर सकेगा।”

“जो भी हो, जहाँ तक हम अनियतत्ववाद को आने देने हैं वहाँ तक हम अव्यवस्था और अनिश्चितता को आने देने हैं। उसे स्वीकार करना एक गलती है। यदि अनियतत्ववाद ०१ प्रतिशत मानवीय कर्मों पर ही लागू होता है तो वह ०१ प्रतिशत उस बीमारी का शिकार हो जाता है जिसका मैंने उल्लेख किया था : आदमी के कर्म का ०१ प्रतिशत उसके चरित्र की उपज नहीं होगा। वह उसका कर्म नहीं होगा, बल्कि उसे होनेवाली कोई ऐसी चीज होगा जैसे बिजली का उसके ऊपर गिरना। मेरा विश्वास है कि अनियतत्ववाद में आपके विश्वास का एकमात्र हेतु—अन्यथा कोई उसमें विश्वास बदापि नहीं

करेगा—आपको यह डर है कि यदि नियतत्ववाद सही हो तो मानवीय स्वतंत्रता असंभव हो जाएगी। आप स्वतंत्रता को बचाना चाहते हैं, इसीलिए आप अपने अनियतत्ववाद से इतनी बुरी तरह चिपके हुए हैं। पर मैं यह दिखाने की कोशिश करूँगा कि ऐसा करना अनावश्यक है। यदि अनियतत्ववाद को मान भी लिया जाए तो भी, जैसा कि मैं अभी दिखा चुका हूँ, स्वतंत्रता आपको नहीं मिलेगी। न केवल यह बल्कि नियतत्ववाद को सत्य मान लेने से वह आपको मिल जाएगी, और यही मैं अब सिद्ध करने का प्रयत्न करूँगा।”

सयोग या दैवयोग—“स्पष्ट है कि कुछ चीजें सयोग या दैवयोग से होती हैं। अनियतत्ववाद सही है, क्योंकि उसके अनुसार कुछ चीजें दैवयोग से होती हैं।” प्रश्न यह है : इस कथन का क्या मतलब है कि कुछ चीजें “दैवयोग से” होती हैं ? यह शब्द अनेकार्थक है। इसके मुख्य अर्थ ये हैं :

१. जब हम कहते हैं कि आप और मैं आज सुबह बाजार में दैवयोग से या अकस्मात् मिले, तब मतलब यह होता है कि हमारी मुलाकात योजनानुसार नहीं हुई। निस्संदेह आपका बाजार जाना किन्हीं कारणों से हुआ, और मेरा बाजार जाना भी। मुलाकात को आकस्मिक कहने का मतलब केवल यह है कि हमने मुलाकात का पहले से कोई इरादा नहीं किया था।

२. “उत्परिवर्तन दैवयोग से (अकस्मात्) होते हैं।” यहाँ हमारा मतलब यह नहीं है कि उत्परिवर्तन अकारण होते हैं, बल्कि यह है कि हम उनके कारणों को ठीक-ठीक नहीं जानते। “अकस्मात्” शब्द का प्रयोग हम कारणों के अपने अज्ञान को प्रकट करने के लिए करते हैं। एक सिस्के को उछालने में जो कारक संवधित होते हैं उन्हें हम जानते हैं, परन्तु हम ठीक-ठीक नहीं जानते कि उत्तेज (उछालने में लगा हुआ बल) कितना अधिक है, उछाल की दिशा क्या है, मेज के ऊपर गिरने से पहले सिस्का कितनी बार पलट चुका है, इत्यादि। यदि ये सब बातें हम जान लें, तो हम उछाल का परिणाम पहले से बता सकेंगे, परन्तु चूँकि हम जानते नहीं हैं इसलिए हम कह देते हैं कि यह दैवयोग की बात है।^१

१. मूल अंग्रेजी शब्द “Chance” का एक और अर्थ में भी प्रयोग होता है, जैसे “the chances are that.....”, इस प्रकार के वाक्य में (हि० अनु०—“संभावना या प्रसभाव्यता यह है.....”)। यही प्रसभाव्यता बनाई

“संयोग” शब्द के विभिन्न प्रयोगों तथा उनके पारस्परिक संबंधों को बताने में कई पृष्ठ रगे जा सकते हैं।^१

परंतु क्या ऐसा कोई अर्थ नहीं है जिसमें “संयोग” सचमुच कारणता के अभाव को व्यक्त करता हो ? क्या अवपरमाणवीय भौतिकी में हमें यह उल्लेख नहीं मिलता कि इलेक्ट्रॉन किसी एक दिशा में “संयोगवश” पहुँच जाते हैं, जिसका मतलब यहाँ “किसी भी कारण के बिना” है ?

यह बात बहुत ही विवादास्पद है। क्या सचमुच यह मतलब है कि इलेक्ट्रॉनों के इस दिशा में न जाकर उस दिशा में जाने का कोई कारण नहीं

जा रही है। परंतु प्रसभाव्यता का आकलन सदैव एक ही प्रकार का नहीं होता। गणितीय प्रसभाव्यता का आकलन पूर्णतः प्रागनुभविक होता है : यदि हम जानते हो कि दो विकल्प हैं तो हम उनके बारे में कुछ भी जाने बिना प्रत्येक की ५० प्रतिशत प्रसभाव्यता नियत कर देते हैं। चूँकि हम अभी किसी भी विकल्प के बारे में कोई विशेष बात नहीं जानते होते, इसलिए हम वास्तविक भविष्यवाणी करने के लिए गणितीय प्रसभाव्यता को आधार नहीं बना सकते। पर हम तब उसे आधार बना सकते हैं जब हम सांख्यिकीय प्रसभाव्यता को जान लेते हैं—अर्थात् प्रत्येक विकल्प की आपेक्षिक बारंबारता के पुराने आँकड़े जान लेते हैं। यदि हम जानते हैं कि ५०.२ प्रतिशत जन्म लड़कों के हुए हैं, तो हम कहेंगे कि आपके लड़का पैदा होने की प्रसभाव्यता ५०.२ प्रतिशत है, न कि ५० प्रतिशत, जो कि केवल गणितीय प्रसभाव्यता है। इन दोनों में प्रायः भ्रम हो जाया करता है, क्योंकि इनके परिणाम बहुधा एक होते हैं। अगली बार उछालने पर सिक्के के चित गिरने की प्रसभाव्यता ५० प्रतिशत है, पर यह गणितीय प्रसभाव्यता नहीं है बल्कि सिक्के उछालने के पिछले आँकड़ों के अनुसार है। एक बार यह शक हो जाने पर कि सिक्का भारित है, आप प्रसभाव्यता को ५० प्रतिशत नहीं आँकेगे। सिक्के के या इस सिक्के के व्यवहार के बारे में यदि अनुभव के आधार पर आपको कोई विशेष जानकारी हुई है तो सांख्यिकीय अर्थ में, न कि गणितीय अर्थ में, प्रसभाव्यता को जानने में उसका उपयोग होगा।

१. “न.म.” (संयोग) शब्द के विभिन्न अर्थों के और अधिक विस्तृत वर्णन के लिए, देखें ७०-७० पृष्ठ, “चान्स,” सांख्यिकीय अमेरिकन, अक्टूबर १९६५।

है ? हम यह भविष्यवाणी नहीं कर सकते कि इलेक्ट्रॉन किस दिशा में जाएगा, क्योंकि इस क्षेत्र के नियमों का हमें कोई ज्ञान नहीं है। परंतु उस अवस्था में, उसकी गति की दिशा में अनिश्चितता का पाया जाना वास्तव में सयोग की बात (अकारण) नहीं है बल्कि हमारे अज्ञान का ही फल है।^१

नियतत्ववाद स्वातंत्र्य के साथ चल सकता है—तो हम वापस नियतत्ववाद में आ गए हैं। एक बार फिर कह दिया जाए कि नियतत्ववाद केवल इतना ही कहता है कि जो कुछ होता है उसका कोई-न कोई कारण होता है। परंतु 'नियत' शब्द जीववादी व्यंजनाओं से इतना लदा हुआ है कि इस सिद्धांत के लिए "नियतत्ववाद" नाम का प्रयोग बहुत ही दुर्भाग्यपूर्ण लगता है। "सर्वव्यापी कारणता" का प्रयोग अधिक अच्छा हुआ होता। यदि आपको कहा जाए कि जो कुछ भी होता है वह नियत है, तो आपको यह आपत्तिजनक लग सकता है। "नियत" से ऐसी ध्वनि निकलती है जैसे कि मानो घटना हमारी इच्छा के विरुद्ध होती हो, जैसे कि उसके होने में हमारा कोई हाथ न हो बल्कि हम घटनाओं के क्रम के निष्क्रिय द्रष्टा मानें। और यह, जैसा कि हम नियतवाद की चर्चा में देख चुके हैं, वास्तव में गलत है। यदि हम 'नियत होना,' "नियत" और "नियतत्ववाद" का प्रयोग करते हैं, तो हमें ध्यान में रखना होगा कि 'नियत' का अर्थ केवल "कारण से उत्पन्न" है, न इससे कम और न अधिक।

१. कभी-कभी नियतत्ववाद—सर्वव्यापी कारणता—को इस मत से अभिन्न माना जाता है कि सभी घटनाओं की भविष्यवाणी की जा सकती है। लेकिन दोनों में भेद है। यदि नियतत्ववाद सही है और यदि हम प्रकृति के सब नियमों की तथा सब "प्रारम्भिक स्थितियों" की जानकारी रखते हों, तो हम हर होनेवाली घटना की भविष्यवाणी कर सकते हैं। परंतु नियतत्ववाद तब भी सही हो सकता है जब हम अपने अज्ञान की वजह से भविष्यवाणी न कर सकते हों। नियतत्ववाद (सर्वव्यापी कारणता) एक तत्त्वमीमासीय

१. अनिर्धार्यता का दार्शनिक-मिडगन मौलिकी को एक विशिष्ट शाखा में मर्यादित सिद्धांत है और इसकी व्याख्या गणितीय मौलिकी की अवधारणाओं को माफ़ा में हो सकता है। और भी हो, उनका इस परिच्छेद की मुख्य-शाखाओं की समझ में कोई मर्याद नहीं है।

सिद्धांत है : इसका सबंध उससे है जो है, जो वस्तुतः अस्तित्व रखता है ; परंतु भविष्यवाणी का किया जा सकना एक ज्ञानमीमासीय वान है : उसका संबंध जो अस्तित्व रखता है उसके हमारे ज्ञान से है। सही भविष्यवाणी करने के लिए न केवल यह जरूरी है कि प्रत्येक घटना का एक कारण हो, बल्कि हमारा विस्तार से यह जानना भी कि वे कारण क्या हैं और कारणों को कार्यों से जोड़नेवाले नियम क्या हैं। भविष्यवाणी कर सकना नियतत्ववाद तथा नियमों के हमारे ज्ञान का मिला-जुला परिणाम है, परंतु वह नियतत्ववाद का अंग नहीं है।

२. “परंतु यदि नियतत्ववाद सही है तो प्रत्येक घटना जो होती है (मनुष्य के प्रत्येक कर्म के सहित) उसके पहले से वर्तमान उपाधियों तथा पहले हो चुकी घटनाओं से अनिवार्य रूप से उत्पन्न होती है। यदि प्रत्येक घटना अनिवार्यतः होती है तो मनुष्य का स्वतंत्र होना कैसे संभव है ?” परंतु प्रस्तुत सबंध से “अनिवार्य” (अवश्य) शब्द अनेक गड़बड़ियाँ पैदा करता है। इसके मुख्य अर्थों को यहाँ स्पष्ट कर दिया जाए :

अ. एक तो तार्किक अर्थ है जिसमें “यह एक त्रिभुज है” से अनिवार्यतः यह बात निकलती है कि “इसके तीन कोण हैं।” केवल प्रतिज्ञप्तियाँ ही इस अर्थ में एक-दूसरी से अनिवार्य रूप से निकल सकती हैं (यानी परस्पर अनुलग्न होती हैं)। हम इस अर्थ का विस्तार करके कुछ गुणधर्मों के साथ अन्य गुणधर्मों के अनुलग्न होने की बात भी कह सकते हैं। लाल होने के साथ रंगीन होना अनुलग्न है, घनाकार होने के साथ बारह किनारोंवाला होना अनुलग्न है, इत्यादि। परंतु इस अर्थ में कारण से कार्य अनिवार्य रूप से नहीं निकलता। यह बात सदैव तर्कतः संभव होती है कि उपाधियों के एक समुच्चय से एक निश्चित कार्य न पैदा हो, भले ही भूतकाल में एक दूसरे के बाद कितने ही बार हो चुका हो।

ब. कभी-कभी यह कहा जाता है कि एक घटना अनिवार्यतः होती है, जिसका मतलब यह होना है कि उसका होना किसी नियम का एक दृष्टान्त है, और उससे निगमित होता है ; अर्थात् यह प्रतिज्ञप्ति कि यह घटना x होती है “यदि k है तो x है” और “ k है”, इन आधारिकाओं से निगमित होती है। और निगमित होना ही है ; निगमन वैध है। परंतु निष्कर्ष केवल तभी सत्य है जब दोनों आधारिकाएँ सत्य हों। यदि x किसी बार न हो (जो कि तर्कतः

संभव है) जबकि क हुआ है, तो इससे यह सिद्ध होगा कि आधारिका "यदि-क है तो ख है" असत्य थी। नियम जो कि तर्क में साध्य-आधारिका बनता है ("यदि क है तो ख है") स्वयं एक इंद्रियानुभविक सामान्यीकरण होता है जिसके सदैव बाद के अनुभव से खडन या सशोधन की आशंका रहती है।

स. "परंतु नियम स्वयं अनिवार्य रूप से लागू होता है।" यह भी एक भूल है। यदि मतलब सिर्फ यह हो कि नियम सभी प्रसंगों में लागू होता है, तो बात अलग है। परंतु इसका मतलब यह नहीं है कि वह एक अनिवार्य सत्य है, बल्कि केवल यह है कि उसका कोई अपवाद नहीं है। नियम की एक परिभाषक विशेषता यह है कि वह निरपवाद होता है : यदि वह निरपवाद नहीं है तो वह नियम नहीं है।

द. शायद "अनिवार्य" का "बाध्य" या "मजबूर" के अर्थ में प्रयोग किया जा रहा है। परंतु इस अर्थ में कारण कार्यों को अनिवार्य नहीं करते। कार्य कारणों के फलस्वरूप होते हैं, अन्यथा वे कार्य न होते। परंतु कारण से होना और बाध्य होना एक ही बात नहीं है। जब प्रकृति में बाध्यता नाम की कोई चीज नहीं हो सकती : बाध्य केवल चेतन प्राणी ही अन्य चेतन प्राणी को कर सकता है। पहली विलियर्ड की गेंद दूसरी को चलने के लिए इस प्रकार बाध्य नहीं करती जैसे कि मानो कह रही हो "चलो, नहीं तो?" चीजों और घटनाओं के बारे में हम इस तरह सोचा करते हैं जैसे कि वे एक-दूसरी का अनुसरण मात्र न करके एक-दूसरी को बाध्य करती हों। हम इस तरह बात करते हैं कि जैसे एक दुखी कार्य अपने-आप को एक क्रूर कारण के चंगुल से छुड़ाने की ब्यर्थ ही कोशिश कर रहा हो। परंतु यह निस्संदेह एक भूल है। पहली गेंद दूसरी से टकराती है और दूसरी आगे की ओर चल पड़ती है, और यह बात नियमित रूप से होती है ; वस इतनी-सी बात है। "बाध्य करना" केवल ऐसे प्राणियों के बारे में बात करने में ही सार्थक होता है जो अपनी इच्छा के अनुसार काम करने के लिए दूसरे प्राणियों को विवश कर सकते हैं और इस प्रकार उनके निश्चयों तथा कामों को प्रभावित कर सकते हैं। चूंकि "बाध्य करना" केवल इसी सदर्भ में अर्थ रखता है, इसलिए जब वस्तुओं के एक-दूसरी को बाध्य करने की बात बहना न सत्य है और न असत्य, बल्कि निरर्थक है, क्योंकि इस शब्द का प्रयोग उस एकाग्र सदर्भ के बाहर किया जा रहा है जिसमें यह अर्थ रखता है। इसके विपरीत, मनुष्य अन्य हो

एक दूसरे को बाध्य करते हैं, और कभी-कभी ऐसा होता है कि एक काम बाध्य होकर किया जाता है : एक आदमी दूसरे को मृत्यु या यातना का भय दिखाकर वह काम करने के लिए बाध्य कर सकता है जो वह अन्यथा नहीं करेगा। परन्तु बाध्यता मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में कारणता का एक विशेष रूप है। मनुष्यों के अधिकांश काम बाध्य होकर नहीं किए जाते, हालांकि वे सब सकारण होते हैं। कोई मुझे किताब लिखने के लिए बाध्य नहीं कर रहा है, पर मैं किताब लिख रहा हूँ और किताब लिखने की मेरी इच्छा मेरे उसे लिखने का एक कारण है : केवल थोड़े ही काम आदमियों के द्वारा बाध्य होकर किए जाते हैं, पर इसका मतलब यह नहीं है कि मनुष्यों के केवल थोड़े ही काम कारणों से होते हैं। बाध्य होकर किए जानेवाले सब काम सकारण होते हैं, परन्तु सब सकारण होनेवाले काम बाध्य होकर नहीं किए जाते। "प्रत्येक चीज सकारण होती है, अतः प्रत्येक चीज बाध्य होती है" कहना उसी तरह की भूल करना है जो यह कहने में है कि "प्रत्येक वस्तु रगीन है, अतः प्रत्येक वस्तु लान है"।

यदि "अनिवार्य करना" केवल "कारण के द्वारा कार्य के उत्पन्न होने" का ही समानार्थक है तो यह कहना वस्तुतः एक पुनर्शक्ति है कि सब कारण समान रूप से कार्यों को अनिवार्य करते हैं। परन्तु यदि वह "बाध्य या मजबूर करना" का समानार्थक माना जाना है, जैसा कि आपत्ति में माना गया है, तो मैं नहीं समझता कि यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है। वजह यह है कि एक घटना का दूसरी का कारण बनने के लिए जरूरी केवल इतना होता है कि . . . उन दो प्रकार की घटनाओं के मध्य नियत साहचर्य हो, परन्तु लाक्षणिक अर्थ के अलावा किसी भी रूप में वहाँ बाध्यता नहीं होती।^१

३ "परन्तु यदि हर चीज कारण से उत्पन्न है तो क्या स्वयं हमारे कर्म कारणों से उत्पन्न नहीं है?" नियतत्ववादी का जवाब है कि बिल्कुल हैं; और हमें इसके लिए आभारी होना चाहिए कि वे कारणों से उत्पन्न हैं, अन्यथा हम भी अनियतत्ववादी के कारणहीन कर्मों के शिकार हो गए होते। नियतत्ववादी के अनुसार हमारे कर्म सचमुच कारणों से होते हैं और कारण हम स्वयं

१. ए० जे० एयर, "फ्रीडम एंड नेसेसिटी," फिलान्थ्रोपिकल प्रसेज, पृ० २७१-८४।

हैं। "मैं अपने कर्मों का कारण हूँ" और "मेरे कर्म मेरे द्वारा किए जाते हैं" एक ही बात को कहते हैं। "मैं अपने कर्मों का कारण हूँ" स्वतंत्रता का सूत्र है और "मेरे कर्म मेरे द्वारा किए जाते हैं" नियतत्ववाद का। नियतत्ववाद न केवल मानवीय स्वतंत्रता से सगति रखता है, बल्कि मानवीय स्वतंत्रता सभ्य ही इस आधार पर है कि नियतत्ववाद को सत्य माना जाए।

“स्वतन्त्रता” एक अनिश्चितार्थक शब्द है जिसके सामान्य प्रयोग में अनेक आशिक रूप में मिलते-जुलते अर्थ हैं। इसकी विस्तार से चर्चा करने में कई पृष्ठ रंग जाएँगे। (१) हम इसका एक अभावात्मक अर्थ में प्रयोग करते हैं जो बाध्यता के अभाव का सूचक है। इस अर्थ में हम तब स्वतन्त्र हैं जब कोई हमें हमारी इच्छा के विरुद्ध काम करने के लिए विवश न कर रहा हो। यदि आप किसी निरंकुश तानाशाह के शासन में रह रहे हैं जिसमें आपके अधिकतर काम आपको कठोर दंड का भय दिखाकर आपसे बलात् करवाए जाते हैं, तो आप स्वतन्त्र नहीं हैं। ऐसी परिस्थिति में आप स्वयं अपने निर्णय के अनुसार काम नहीं कर सकते बल्कि जैसा अन्य आपको आदेश देते हैं वैसा करने के लिए आप मजबूर होते हैं। ऐसी परिस्थितियों में आप बाध्य होकर काम करते हैं और बाध्यता स्वतन्त्रता के विपरीत है। आप स्वतन्त्र हैं, यदि आप बाध्य नहीं हैं। (२) हम इसका एक भावात्मक अर्थ में भी प्रयोग करते हैं। तब यह लगभग वही होता है जो सामर्थ्य है। इस अर्थ में आप बाध्यता से नहीं बल्कि कुछ काम करने के लिए स्वतन्त्र होते हैं। आप उन कामों को करने के लिए स्वतन्त्र हैं जिन्हें आप चाहने पर कर सकते हैं। आप दस सेर का वजन उठाने के लिए स्वतन्त्र हैं, क्योंकि आप चाहने पर यह कर सकते हैं; पर आप एक हजार सेर वजन उठाने के लिए स्वतन्त्र नहीं हैं, क्योंकि आप चाहें या न चाहें, यह आप नहीं कर सकते। आप चलने के लिए स्वतन्त्र हैं (यदि आप लंगड़े नहीं हैं तो), पर चिड़िया की तरह आवाज़ में उड़ने के लिए स्वतन्त्र नहीं हैं।

नहीं है।
 इन दो अर्थों में से किसी में भी कोई पूर्णतः स्वतंत्र नहीं है। मनत्रा की माप्राण और जिन वानों में हम स्वतंत्र हैं, वे व्यक्ति व्यक्ति में और स्थान-स्थान

एक दूसरे को बाध्य करते हैं, और कभी-कभी ऐसा होता है कि एक काम बाध्य होकर किया जाता है। एक आदमी दूसरे को मृत्यु या यातना का भय दिखाकर वह काम करने के लिए बाध्य कर सकता है जो वह अन्यथा नहीं करेगा। परन्तु बाध्यता मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में कारणता का एक विशेष रूप है। मनुष्यों के अधिकांश काम बाध्य होकर नहीं किए जाते, हालाँकि वे सब सकारण होते हैं। कोई मुझे किताब लिखने के लिए बाध्य नहीं कर रहा है, पर मैं किताब लिख रहा हूँ और किताब लिखने की मेरी इच्छा मेरे उसे लिखने का एक कारण है। केवल थोड़े ही काम आदमियों के द्वारा बाध्य होकर किए जाते हैं, पर इसका मतलब यह नहीं है कि मनुष्यों के केवल थोड़े ही काम कारणों से होते हैं। बाध्य होकर किए जानेवाले सब काम सकारण होते हैं, परन्तु सब सकारण होनेवाले काम बाध्य होकर नहीं किए जाते। “प्रत्येक चीज सकारण होती है, अतः प्रत्येक चीज बाध्य होती है” कहना उसी तरह की भूल करना है जो यह कहने में है कि “प्रत्येक वस्तु रंगीन है, अतः प्रत्येक वस्तु लाल है”।

यदि “अनिवार्य करना” केवल “कारण के द्वारा कार्य के उत्पन्न होने” का ही समानार्थक है तो यह कहना वस्तुतः एक पुनर्वक्ति है कि सब कारण समान रूप से कार्यों को अनिवार्य करते हैं। परन्तु यदि वह “बाध्य या मजबूर करना” का समानार्थक माना जाना है, जैसा कि आपत्ति में माना गया है, तो मैं नहीं समझता कि यह प्रतिज्ञा सत्य है। वजह यह है कि एक घटना का दूसरी का कारण बनने के लिए जरूरी केवल इतना होता है कि . . . उन दो प्रकार की घटनाओं के मध्य नियत साहचर्य हो ; परन्तु साक्षणिक अर्थ के अलावा किसी भी रूप में वहाँ बाध्यता नहीं होती।^१

३ “परन्तु यदि हर चीज कारण से उत्पन्न है तो क्या स्वयं हमारे कर्म कारणों से उत्पन्न नहीं हैं ?” नियतत्ववादी का जवाब है कि बिल्कुल हैं ; और हमें इसके लिए आभारी होना चाहिए कि वे कारणों से उत्पन्न हैं, अन्यथा हम भी अनियतत्ववादी के कारणहीन कर्मों के शिकार हो गए होते। नियतत्ववादी के अनुसार हमारे कर्म सचमुच कारणों से होते हैं और कारण हम स्वयं

१. पृ० जे० ५५४, “फ्रीडम एंड नेमसिटी,” मिनीनाफिडल ५४४, पृ० २७१-८४।

हैं। "मैं अपने कर्मों का कारण हूँ" और "मेरे कर्म मेरे द्वारा किए जाते हैं" एक ही बात को कहते हैं। "मैं अपने कर्मों का कारण हूँ" स्वतन्त्रता का सूत्र है और "मेरे कर्म मेरे द्वारा किए जाते हैं" नियतत्ववाद का। नियतत्ववाद न केवल मानवीय स्वतन्त्रता से सगति रखता है, बल्कि मानवीय स्वतन्त्रता सम्भव ही इस आधार पर है कि नियतत्ववाद को सत्य माना जाए।^१

"स्वतन्त्रता" एक अनिश्चितार्थक शब्द है जिसके सामान्य प्रयोग में अनेक आंशिक रूप में मिलते-जुलते अर्थ हैं। इसकी विस्तार से चर्चा करने में कई पृष्ठ रंग जाएंगे। (१) हम इसका एक अभावात्मक अर्थ में प्रयोग करते हैं जो बाध्यता के अभाव का सूचक है। इस अर्थ में हम तब स्वतन्त्र हैं जब कोई हमें हमारी इच्छा के विरुद्ध काम करने के लिए विवश न कर रहा हो। यदि आप किसी निरकुश तानाशाह के शासन में रह रहे हैं जिसमें आपके अधिकतर काम आपको कठोर दंड का भय दिखाकर आपसे बलात् करवाए जाते हैं, तो आप स्वतन्त्र नहीं हैं। ऐसी परिस्थिति में आप स्वयं अपने निर्णय के अनुसार काम नहीं कर सकते बल्कि जैसा अन्य आपको आदेश देते हैं वैसा करने के लिए आप मजबूर होते हैं। ऐसी परिस्थितियों में आप बाध्य होकर काम करते हैं और बाध्यता स्वतन्त्रता के विपरीत है। आप स्वतन्त्र हैं, यदि आप बाध्य न हों। (२) हम इसका एक भावात्मक अर्थ में भी प्रयोग करते हैं। तब यह लगभग वही होता है जो सामर्थ्य है। इस अर्थ में आप बाध्यता से नहीं बल्कि युद्ध काम करने के लिए स्वतन्त्र होते हैं। आप उन कामों को करने के लिए स्वतन्त्र हैं जिन्हें आप चाहने पर कर सकते हैं। आप दस सेर का वजन उठाने के लिए स्वतन्त्र हैं, क्योंकि आप चाहने पर यह कर सकते हैं, पर आप एक हजार सेर वजन उठाने के लिए स्वतन्त्र नहीं हैं, क्योंकि आप चाहें या न चाहें, यह आप नहीं कर सकते। आप चलने के लिए स्वतन्त्र हैं (यदि आप मंगड़े नहीं हैं तो), पर चिड़िया की तरह आकाश में उड़ने के लिए स्वतन्त्र नहीं हैं।

इसका अर्थ यह है कि किसी में भी कोई पूर्णतः स्वतन्त्र नहीं है। स्वतन्त्रता की मापानुसार और जिन बातों में हम स्वतन्त्र हैं, वे व्यक्ति-व्यक्ति में और स्थान-स्थान

१. दैनिक चार० ई० हाईट, "को-विश एज इनवॉलुनट डिजिनिजम एंड इन-को-मो-वेन्स विरिडिज्म"।

पर भिन्न होती है। पर हमारा सवाल स्वतन्त्रता और नियतत्ववाद के संबंध के बारे में है। क्या नियतत्ववाद स्वतन्त्रता के विरुद्ध है? और नियतत्ववादी का स्पष्ट उत्तर है कि नहीं है। प्रायः हमारी स्वतन्त्रता के ऊपर प्रतिवध लगे होते हैं, जैसा कि रास्ते में रोककर लूट लिया जानेवाला कोई भी व्यक्ति और सशस्त्र तानाशाही का शिकार होनेवाला हर व्यक्ति कहेगा। परन्तु इन प्रतिवधों को लगानेवाला नियतत्ववाद नहीं है। नियतत्ववाद केवल यह कहता है कि जो कुछ होता है उसका कोई-न-कोई कारण होता है। और जब तक वह कारण आप बन सकते हैं, और प्रायः (कम से कम अशत) ऐसा होता ही है, तब तक नियतत्ववाद के अनुसार आपकी स्वतन्त्रता के ऊपर कोई प्रतिवध नहीं है। दूसरे लोगों के काम और पर्यावरण की अवस्थाएँ, अथवा स्वयं आपके अंदर की अवस्थाएँ, जैसे कोई अदम्य लालसा, आपकी स्वतन्त्रता को प्रतिवधित कर सकते हैं, परन्तु आपकी स्वतन्त्रता पर सर्वव्यापी कारणता के किसी सिद्धांत से कोई प्रतिवध नहीं लगेगा।

तो यह तय रहा कि आपका काम सकारण होता है : उसका कारण आपका उसे कर डालने का निश्चय होता है। (पर यह स्वतः पर्याप्त नहीं है। आपके अंगों को स्वस्थ होना चाहिए, काम को ऐसा होना चाहिए कि उसे करने की आपमें सामर्थ्य हो, इत्यादि।) निश्चय_१ कर्म_१ का कारण है ; निश्चय_२ कर्म_२ का कारण है। इससे अधिक स्वतन्त्रता आपको क्या चाहिए? यदि आप कर्म_१ को करने का निश्चय करें और स्वयं को उसके बजाय कर्म_२ को करते पाएँ तो क्या आप अधिक स्वतन्त्र होंगे? आप इससे अधिक स्वतन्त्रता क्या चाहेंगे कि आपके कर्म आपके निश्चयों से उत्पन्न हों?

४. “परन्तु यदि प्रत्येक घटना कारण से पैदा होती है तो हमारे निश्चय भी कारणों से उत्पन्न होते हैं। और यदि वे कारणों से उत्पन्न हैं तो हम स्वतन्त्र कैसे हो सकते हैं?”

नियतत्ववादी का उत्तर है : “हमारे निश्चयों का कारण (प्रायः) हमारी इच्छा या पसंदगी होती है। मैं आइसक्रीम से अधिक पसंद केक को करता हूँ। इसलिए भोजन के बाद मैं उसे भंगाने का निश्चय करता हूँ और उसे मँगाता हूँ। स्वतन्त्रता का अभाव कहाँ हुआ? मैं समझता हूँ कि यह स्वतन्त्र निश्चय का एक आदर्श उदाहरण है।”

“परन्तु यदि नियतत्ववाद सत्य है तो हमारी इच्छाएँ भी कारणों से उत्पन्न

है। निस्संदेह उनके कारण बहुत ही विविध होते हैं—जैसे हमारी आनुवंशिक प्रवृत्तियाँ, हमारा वचन का पर्यावरण, अब तक बनी हुई हमारी आदतें, इत्यादि। परंतु यदि मेरे चुनाव मेरी इच्छाओं के परिणाम हैं और इच्छाओं को मैंने नहीं पैदा किया और न उनपर मेरा नियंत्रण ही है, तो मैं स्वतंत्र कैसे हो सकता हूँ ?”

“यह सच है कि जितने स्वतंत्र हम अपने कामों में हैं उससे कम ही स्वतंत्र अपनी इच्छाओं के मामले में हैं। यदि आपकी कोई इच्छा है, जैसे शराब पीने की इच्छा, तो शायद उस समय उसे बदलने के लिए आप कुछ भी न कर पाएँ। परंतु आप कोशिश करते रह सकते हैं : अगली बार आप पीने से इन्कार कर सकते हैं, मद्यभ्यसनी-अनामिकों एल्कोहोलिक्स-अनोनिमस की सस्था के सदस्य बन सकते हैं और अंत में इस इच्छा से पूरी तरह मुक्ति पा सकते हैं। लोगो का अर्थ ही अपनी इच्छाओं के ऊपर कुछ नियंत्रण होता है, और उन्हें उनको बदलने में प्रायः आत्मानुशासन और संकल्प-शक्ति से सफलता भी मिल जाया करती है।”

“परंतु कुछ लोग इस शक्ति का प्रयोग करने की योग्यता रखते हैं और कुछ नहीं। कुछ लोग ऐसे होते हैं कि भरसक प्रयत्न करने के बावजूद अपने को अनुशासन में नहीं बांध सकते और अपनी जमी हुई आदतों को बदलने में असमर्थ रहते हैं। कुछ सामर्थ्य रखते हैं और कुछ नहीं रखते। अंतर कारणों में होता है जो हमारे वश के बाहर होते हैं। कुछ लोगों में अपनी आदतों को बदलने के लिए आवश्यक प्रयत्न करने की शक्ति होती है और कुछ में नहीं होती। और हमने या किसी ने भी स्वयं को यह शक्ति नहीं दी है। हमारे अंदर यह या नो होती है या नहीं। निस्संदेह, यह हम तब तक नहीं जानते जब तक हम कोशिश करके नहीं देखते। यदि हम भरसक कोशिश करें और असफल रहें तो हम जान लेते हैं कि यह वास्तव में हमारे वश के बाहर था, और कि हम स्वतंत्र नहीं हैं।”

“पर मैंने यह कभी नहीं कहा कि हर आदमी हर बात में स्वतंत्र होता है। हर आदमी की स्वतंत्रता सीमित होती है, और कुछ आदमियों में यह अन्तों की ओर अधिक मात्रा में होती है। यदि वचन में आपका पर्यावरण बहुत ही प्रतिष्ठित रहा और उसके फलस्वरूप आपकी बहुत उच्च आदतें बन गई हैं, तो बहुत संभव है कि बाद के जीवन में आप चाहे जो करें—मनोरिचलितक से विरहिता भी करवाएँ—कुछ भी उनमें छूटकारा पाने में आपकी मदद नहीं

करेगा। उनकी दृष्टि से आप उसी तरह स्वतंत्र नहीं है जिस तरह आप पुरुष (या स्त्री) होने के मामले में स्वतंत्र नहीं थे। मैं केवल इसी बात का आग्रह कर रहा हूँ कि आप कुछ बातों में स्वतंत्र हैं, और कि यह बात नियतत्ववाद से पूरी तरह सगति रखती है। मैं केवल यह कह रहा हूँ कि स्वतंत्रता है, यह नहीं कि वह आदमी के हर काम में और हर प्रवृत्ति में विद्यमान है। यह सिद्ध करने के लिए कि स्वतंत्रता नाम की कोई चीज है, मुझे यह सिद्ध नहीं करना पड़ेगा कि प्रत्येक कर्म, प्रत्येक निश्चय, प्रत्येक इच्छा स्वतंत्र है। आपने कहा था कि नियतत्ववाद के अनुसार स्वतंत्रता नाम की कोई चीज नहीं हो सकती। यह याद रखिए। इस बात को सिद्ध करने के लिए व्यवहार के उन क्षेत्रों की ओर सकेत कर देना काफी नहीं है जिनमें हम स्वतंत्र नहीं हैं, क्योंकि जब आप ऐसा करते हैं तब मेरा केवल उन क्षेत्रों की ओर सकेत कर देना काफी होगा जिनमें हम स्वतंत्र हैं।”

“बहुत ठीक। मेरा तर्क अब यह है : यदि नियतत्ववाद सही है तो परिस्थितियों के जिस पूरे समुच्चय ने आपसे वह काम करवाया है जो आपने किया है, उसकी उपस्थिति में आप अपने जीवन में किसी भी विशेष अवसर पर उससे भिन्न कोई काम न कर सके होते। वे परिस्थितियाँ जैसी थी वैसी रहने पर आप केवल एक ही काम कर सकते थे। वह, जो आपने वास्तव में किया। हम अन्यथा केवल इसलिए सोचते हैं कि हम नहीं जानते कि वे परिस्थितियाँ क्या हैं।”

“अहा। अब हमारे सामने एक दार्शनिक दावा है। हम इसका मूल्यांकन करते हैं। आप कहते हैं कि किसी भी अवसर-विशेष पर मैं उसके अलावा कोई काम न कर सका होता जो मैंने किया है। अब, ‘सकना’ एक सामर्थ्य सूचक शब्द है। यह कहना कि मैं कुछ कर सकता हूँ, यह कहना है कि मैं उसे करने में समर्थ हूँ—यह नहीं कि मैं निरंतर उसे किए जा रहा हूँ, बल्कि यह कि मैं उसे करने में समर्थ हूँ, जिसका अर्थ यह है कि यदि मैं उसे करने का निश्चय करूँ तो उसे कर डालूँगा। मैं चार मील प्रति घंटा की चाल से चल सकता हूँ पर चालीस मील प्रतिघंटा की चाल से नहीं, अर्थात् यदि मैं निश्चय करूँ तो चार मील की चाल से चलूँगा, परन्तु निश्चय, संकल्प या इच्छा की कोई भी मात्रा मुझे चालीस मील की चाल से चलने में समर्थ नहीं बनाएगी। इस प्रकार कुछ बातें हैं जिन्हें मैं कर सकता हूँ और कुछ हैं जिन्हें मैं नहीं कर सकता।”

“सामान्य रूप में, हाँ। परन्तु मैं कह यह रहा हूँ कि अपने जीवन के किसी भी विशिष्ट क्षण में—जब आपके सामने कोई चुनाव करने की बात हो तब (ऐसा हम मान लेते हैं)—आप केवल एक ही काम कर सकते हैं, वह काम जो आप वास्तव में करते हैं।”

“यह सत्य नहीं है। इस क्षण में मैं कई बातें कर सकता हूँ। मैं बाईं ओर चल सकता हूँ, मैं दाईं ओर चल सकता हूँ या मैं जहाँ हूँ वहीं रुक सकता हूँ। इनमें से मैं जो भी बात करूँ उसके कारण होंगे। सामान्य रूप से यदि मैं चलना चाहता हूँ तो मैं चलता हूँ और यदि चुपचाप खड़ा रहना चाहूँ तो खड़ा रहता हूँ। मैं क्या करना हूँ, यह इस बात पर निर्भर करता है कि मैं क्या करना चाहता हूँ। और इस प्रकार मैं फिर कहता हूँ कि मैं कम-से-कम इन विकल्पों के सवध में स्वतन्त्र हूँ।”

“मैं इससे इन्कार नहीं करता कि यदि आप चाहे तो ये बातें कर सकते हैं। परन्तु परिस्थितियों के ठीक वही होने पर जिनमें आप स्वयं को पाते हैं, आप कोई दूसरी बात करना ही नहीं चाह सकते होते। आप जो चाहे सो कर सकते हैं, पर जो चाहें सो नहीं चाह सकते।”

“परन्तु निश्चय ही मैं कोई भिन्न बात चाह सकता था। यदि पहले मैं विहस्की को चाहता था, लेकिन धीरे-धीरे विहस्की के बजाय कोकाकोला मुझे अच्छा लगने लगा, तो अतः मैं विहस्की के बजाय मैं कोकाकोला चाह सकता था। क्या नहीं?”

“निस्संदेह चाह सकते थे; पर अब भी बात को आप नहीं समझ पाए। यदि इच्छा, सफल, चुनाव या काम करते समय जो परिस्थितियाँ आपकी हैं और जिस शारीरिक तथा मानसिक अवस्था में आप हैं ठीक वही हो, तो जो आपने किया उसके अलावा कुछ भी आप न कर सकते होते।”

“मुझे आश्चर्य है कि आप यह जानने का दावा कैसे करते हैं। चूँकि आप नहीं जानते कि बाहर क्या है, इसलिए आप यह जानने की स्थिति में नहीं हैं कि चुनाव का कोई दूसरा परिणाम नहीं हो सकता था।”

“मैं यह जानने का दावा नहीं करता। मेरा दावा केवल यह है कि यदि नियन्त्रवाद सत्य है तो बात यह होती। मैं आपके नियन्त्रवाद के आधार पर ही यह दिखाने की कोशिश कर रहा हूँ कि स्वतन्त्रता अगम्य है।”

इसे मैं इस रूप में रखता हूँ : 'यदि सभी स्थितियाँ वही होती तो क्या आपने कोई और काम किया होता ?'"

"ठीक है। यदि स्थितियाँ आज वही होती जो वे एक वर्ष पहले तब थी जब राम ने मुझसे सौ रुपए उधार मांगे थे, तो मैंने और ही काम किया होता : मैंने उसे उधार न दिया होता, क्योंकि पिछली बार उसने वह रुपया वापस नहीं किया था।"

"निस्संदेह। परंतु 'सब स्थितियों' से मेरा मतलब सचमुच सभी स्थितियों से है, न कि बाह्य स्थितियों मात्र से : और उनमें आप स्वयं तथा आपकी मानसिक स्थिति भी शामिल होनी चाहिए। आप निस्संदेह अब भिन्न हो गए हैं ; इस अवधि में अनेक बातें हो चुकी हैं, विशेषतः यह बात कि जब आपने पहले राम को रुपया उधार दिया था तब आप धोखा खा गए। परंतु एक क्षण के लिए मान लीजिए कि दूसरी बार आप बिल्कुल वही हुए होते। निस्संदेह ऐसा कभी होता नहीं है पर मान लीजिए कि हो जाता है : बाह्य स्थितियाँ ठीक वही एक वर्ष पूर्व वाली हैं, और पिछली बार के अनुभव की कोई स्मृति शेष नहीं रही। तब आपने वही बात दोहराई होती। है न ? आप ठीक वही करते जो आपने उस बार किया था, क्योंकि (प्राक्कल्पनातः) आप बिल्कुल वही हैं जो उस बार थे। आप कोई और काम न कर सकते।"

"न कर सकते ? आपका मतलब है कि चाहने पर भी मैंने न किया होता ?"

"हाँ, आपने न किया होता।"

"और मान लीजिए कि अपनी सर्वोत्तम जानकारी के अनुसार पूरी जांच-पड़ताल के बाद हम यह निष्कर्ष निकालते कि स्थितियाँ सब की सब हूबहू वही थीं जो तब थीं। और अब मान लीजिए कि अंत में मैंने काम कोई और किया। तब आप क्या कहते ? क्या आप यह कहते कि आपका विश्वास (कि इस बार मैं कोई और काम नहीं करूँगा) खंडित हो गया ?"

"नहीं, मैं नहीं कहता। मैं कहता कि स्थितियाँ हूबहू वही नहीं थीं।"

"निस्संदेह। और यदि स्थितियों में हमने कभी कोई अंतर न भी पाया होता, तो भी आप यही कहते कि उनमें अंतर था। है न ? आप कहते कि उन्हें भिन्न होना चाहिए, क्योंकि परिणाम भिन्न था। और यह किन प्रकार

का 'चाहिए' है ? आप अपनी प्राक्कल्पना को प्रागनुभविक बना रहे हैं । है न ? आप इस तथ्य को कि परिणाम भिन्न है, आगे कोई जाँच-पड़ताल किए बिना ही यह सिद्ध करनेवाला मान रहे हैं कि स्थितियाँ भिन्न थीं । अतः या तो आप कारण-सिद्धांत का एक प्रागनुभविक सत्य मान रहे हैं या उसे खेल के एक नियम के रूप में ले रहे हैं । पहली दशा में आप कैसे जानते हैं कि वह सत्य है ? और दूसरी दशा में तो वह जगत् के बारे में कोई सचाई बताता ही नहीं ।"

"अब्बा, आप तो एक नियतत्ववादी हैं । आप उसे किस रूप में लेते हैं ?"

"एक नियतत्ववादी के रूप में मैं उसे इनमें से किसी रूप में ले सकता हूँ । प्रत्येक व्याख्या को अलग से सप्रमाण प्रस्तुत करना पड़ेगा । परंतु यदि मैं उसे जगत् के बारे में एक सचाई मानता हूँ तो मैं उसे प्रकृति के किसी नियम की तरह एक इन्द्रियानुभविक सत्य के रूप में लूँगा । मैं मानता हूँ कि इस रूप में इसके पक्ष में प्रमाण अपर्याप्त है । पर यह मानते हुए कि वह सत्य है, मैं आपको केवल यह समझाना चाहता हूँ कि वह मानवीय स्वतंत्रता का विरोधी नहीं है । यह माँग करना कि सब कारणात्मक उपाधियों के ठीक वही रहने पर भी मैं कोई और काम कर सका होता, एक स्वतोव्याघाती माँग करना है । स्वाभाविक है कि मैं इस जाल में फँसनेवाला नहीं हूँ । तो फिर शेष केवल यही कहना रह जाता है कि यदि सभी स्थितियाँ वही होती तो मैंने वही काम किया होता । और इसे मैं सत्य मानता हूँ । परंतु यदि यह सत्य है तो फिर भी स्वतंत्रता से इसकी कोई असंगति नहीं है, क्योंकि यह फिर भी सत्य है कि मैं भिन्न काम कर सकता था, जर्वात् यदि मैं चाहता तो मैंने भिन्न काम किया होता । वस इतनी ही स्वतंत्रता मुझे चाहिए या इतनी की ही माँग करना तर्कसंगत हो सकता है ।"

नियतत्ववाद स्वतंत्रता का विरोधी है—परंतु गलतियाँ करने के बावजूद प्रश्नकर्ता के हाथ कुछ लग गया है । मैं भिन्न काम कर सकता था ; यह सत्य है । यदि मैंने चाहा होता तो मैं भिन्न काम कर सकता था, क्योंकि मेरे चाहने से एक स्थिति बदल गई होती । परंतु मैंने भिन्न काम केवल तब किया होता जब कोई स्थिति भिन्न हुई होती—जब कुछ बाह्य स्थितियाँ भिन्न

इसे मैं इस रूप में रखता हूँ : 'यदि सभी स्थितियाँ वही होती तो क्या आपने कोई और काम किया होता ?'"

"ठीक है। यदि स्थितियाँ आज वही होती जो वे एक वर्ष पहले तब थी जब राम ने मुझसे सौ रुपए उधार माँगे थे, तो मैंने और ही काम किया होता : मैंने उसे उधार न दिया होता, क्योंकि पिछली बार उसने वह रुपया वापस नहीं किया था।"

"निस्संदेह। परंतु 'सब स्थितियों' से मेरा मतलब सचमुच सभी स्थितियों से है, न कि बाह्य स्थितियों मात्र से : और उनमें आप स्वयं तथा आपकी मानसिक स्थिति भी शामिल होनी चाहिए। आप निस्संदेह अब भिन्न हो गए हैं ; इस अवधि में अनेक बातें हो चुकी हैं, विशेषतः यह बात कि जब आपने पहले राम को रुपया उधार दिया था तब आप धोखा खा गए। परंतु एक क्षण के लिए मान लीजिए कि दूसरी बार आप बिल्कुल वही हुए होते। 'निस्संदेह' ऐसा कभी होता नहीं है पर मान लीजिए कि हो जाता है : बाह्य स्थितियाँ ठीक वही एक वर्ष पूर्व वाली हैं, और पिछली बार के अनुभव की कोई स्मृति शेष नहीं रही। तब आपने वही बात दोहराई होती। है न ? आप ठीक वही करते जो आपने उस बार किया था, क्योंकि (प्राक्कल्पनातः) आप 'बिल्कुल वही' हैं जो उस बार थे। आप कोई और काम न कर सकते।"

"न कर सकते ? आपका मतलब है कि चाहने पर भी मैंने न किया होता ?"

"हां, आपने न किया होता।"

"और मान लीजिए कि अपनी सर्वोत्तम जानकारी के अनुसार पूरी जाँच-पड़ताल के बाद हम यह निष्कर्ष निकालते कि स्थितियाँ सब की सब हबहू वही थी जो तब थी। और अब मान लीजिए कि अतः मैंने काम कोई और किया। तब आप क्या कहते ? क्या आप यह कहते कि आपका विश्वास (कि इस बार मैं कोई और काम नहीं करूँगा) खंडित हो गया ?"

"नहीं, मैं नहीं कहता। मैं कहता कि स्थितियाँ हबहू वही नहीं थी।"

"निस्संदेह। और यदि स्थितियों में हमने कभी कोई अंतर न भी पाया होता, तो भी आप यही कहते कि उनमें अंतर था। है न ? आप कहते कि उन्हें भिन्न होना चाहिए, क्योंकि परिणाम भिन्न था। और यह किन प्रकार

का 'चाहिए' है ? आप अपनी प्राक्कल्पना को प्रागनुभविक बना रहे हैं । है न ? आप इस तथ्य को कि परिणाम भिन्न है, आगे कोई जाँच-पड़ताल किए बिना ही यह सिद्ध करनेवाला मान रहे हैं कि स्थितियाँ भिन्न थी । अतः या तो आप कारण-सिद्धांत का एक प्रागनुभविक सत्य मान रहे हैं या उसे खेल के एक नियम के रूप में ले रहे हैं । पहली दशा में आप कैसे जानते हैं कि वह सत्य है ? और दूसरी दशा में तो वह जगत् के बारे में कोई सचाई बताता ही नहीं ।”

“अब्बा, आप तो एक नियतत्ववादी हैं । आप उसे किस रूप में लेते हैं ?”

“एक नियतत्ववादी के रूप में मैं उसे इनमें से किसी रूप में ले सकता हूँ । प्रत्येक व्याख्या को अलग से सप्रमाण प्रस्तुत करना पड़ेगा । परंतु यदि मैं उसे जगत् के बारे में एक सचाई मानता हूँ तो मैं उसे प्रकृति के किसी नियम की तरह एक इद्रियानुभविक सत्य के रूप में लूँगा । मैं मानता हूँ कि इस रूप में इसके पक्ष में प्रमाण अपर्याप्त है । पर यह मानते हुए कि वह सत्य है, मैं आपको केवल यह समझाना चाहता हूँ कि वह मानवीय स्वतंत्रता का विरोधी नहीं है । यह माँग करना कि सब कारणात्मक उपाधियों के ठीक वही रहने पर भी मैं कोई और काम कर सका होता, एक स्वतोव्याघाती माँग करना है । स्वाभाविक है कि मैं इस जाल में फँसनेवाला नहीं हूँ । तो फिर शेष केवल यही कहना रह जाता है कि यदि सभी स्थितियाँ वही होती तो मैंने वही काम किया होता । और इसे मैं सत्य मानता हूँ । परंतु यदि यह सत्य है तो फिर भी स्वतंत्रता से इसकी कोई असंगति नहीं है, क्योंकि यह फिर भी सत्य है कि मैं भिन्न काम कर सकता था, अर्थात् यदि मैं चाहता तो मैंने भिन्न काम किया होता । उस इतनी ही स्वतंत्रता मुझे चाहिए या इतनी की ही माँग करना तर्कसंगत हो सकता है ।”

नियतत्ववाद स्वतंत्रता का विरोधी है—परंतु गलतियाँ करने के बावजूद प्रदर्शनों के हाथ कुछ लग गया है । मैं भिन्न काम कर सकता था ; यह सत्य है । यदि मैंने चाहा होता तो मैं भिन्न काम कर सकता था, क्योंकि मेरे चाहने से एक स्थिति बदल गई होती । परंतु मैंने भिन्न काम केवल तब किया होगा जब कोई स्थिति भिन्न हुई होगी—जब कुछ बाह्य स्थितियाँ भिन्न

हुई होतीं, या मैं भिन्न प्रकार का व्यक्ति हुआ होता। लेकिन इससे स्वतंत्रता का समर्थन कैसे होता है? यह ज्ञात होना काफी नहीं है कि यदि मैं किसी बात में भिन्न हुआ होता तो मैंने भिन्न काम किया होता। मैं यह जानना चाहता हूँ कि मुझ अमुक व्यक्ति ने ठीक इन गुणों के रहते हुए और जैसा मैं इस समय हूँ ठीक वैसा रहते हुए क्या कोई भिन्न काम किया होता? स्वतंत्रता के लिए इससे कम की बिल्कुल भी जरूरत नहीं है, और अनेक लेखकों ने इस बात का समर्थन किया है :

आवंध और दोष के प्रत्ययों को हम उचित रूप से नैतिक प्रत्यय केवल इसी शर्त पर मानते चल सकते हैं कि हम ऐसे कर्मों का किया जाना भी मान सकते हों जो विश्व में प्रत्येक अन्य बात के यथावत् रहने के बावजूद भिन्न हो सकते थे।^१

नैतिक दायित्व के लिए यह जरूरी है कि आदमी कर्म से पहले विश्व की जो स्थिति थी और स्वयं वह जैसा था उसके ठीक वही रहने के बावजूद अन्य वैकल्पिक कर्मों का चुनाव करने में समर्थ हो। मैं नहीं समझता कि इससे अधिक कोई बात कैसे कही जा सकती है कि “वह भिन्न काम कर सकता था”, यह हमारा सच्चा और पक्का अभिप्राय है। यदि विश्लेषण इसके साथ न्याय करने में असफल रहता है तो यह उसी के लिए खराब वान है।^२

और इसके बावजूद नियतत्ववादी इस शर्त को स्वीकार नहीं कर सकता। जब तक वह नियतत्ववादी रहता है तब तक नहीं कर सकता। यदि उपाधियों का ठीक यही समुच्चय हो तो वह यह कहने के लिए बंधा हुआ है कि केवल यही इच्छा पैदा होगी (ये उपाधियाँ इस इच्छा के होने की पर्याप्त उपाधियाँ हैं)। और यदि ठीक यह इच्छा तथा उसकी अनुपंगी स्थितियाँ हों, तो ठीक यही चुनाव होगा। और यदि यह चुनाव हो तो उसके परिणामस्वरूप केवल यही कर्म होगा। प्रत्येक चरण अगले चरण की एक पर्याप्त उपाधि है। इस प्रकार हम क्या अब भी कारण और कार्य के जाल में नहीं फँसे हुए हैं, जिसमें प्रत्येक चरण ठीक बाद के चरण की एक पर्याप्त उपाधि है? और यदि

१. पच० डी० ल्यूइस, “गिल्ड ऐक्ट फ्रीडम” डब्ल्यू० सेलर्स तथा जे० हॉस्पर्स द्वारा संपादित रीडिंग्स इन इथिकल थियरी, पृ० ६१५-१६।

२. जे० डी० मैबॉय, कंटेम्पोररी ब्रिटिश फिलासफी, मृतीय ग्रांथला, पृ० ३०१-२।

यदि यह युक्ति ठीक है तो नियतवशात् के सामने फिर भी यह सम्भव नहीं है कि उसके मत के छोड़ें और मानवीय स्वभाव को संभव है ।
“सकल था” से निकला गया दोष (पर अब भी उसके सामने इस आरेख का जवाब देने की सम्मति है कि यदि उसका मत ठीक है तो स्वभाव ही एक
वही हुई है कि उसके मत के छोड़ें और मानवीय स्वभाव को संभव है ।
यदि यह युक्ति ठीक है तो नियतवशात् के सामने फिर भी यह सम्भव नहीं है कि उसके मत के छोड़ें और मानवीय स्वभाव को संभव है ।
“न हुई होती” कहना ठीक होगा ।
होते हुए कोई भी बात थोड़ी भी भिन्न न हो सकी होती (पिछली युक्ति की
ही । कारणों और कारणों की शृंखला अतः है और पूर्ववर्ती बात जो उनके
रूप से उन परिस्थितियों से उत्पन्न होती है जो मेरे ज.म. से पहले से विद्यमान
अवस्थाएँ जो मेरे शरीर से वह व्यवहार करती हैं जो वह करता है निश्चित
से नहीं है । वास्तव में, यदि नियतवशात् सत्य है..... तो वे सब अवस्थाएँ
हैं, है वह पूरी तरह से कारणसिद्ध या नियत, और इसलिए वह मेरे नियम
जहाँ से भी वह आते हैं, उसका मूल खोव चाहे वैयक्तिक हो या अवैयक्तिक
व्यवहार का कारण है तो मैं उसके अनुसार काम किए बिना नहीं रह सकता ।
फिर और खोल से आती है । जो भी हो, यदि वह वास्तव में मेरे शारीरिक
फिर दूसरे व्यक्ति से प्राप्त होती है या आनुवंशिक तत्वों से प्राप्त होती है या
शरीर के एक विशेष तत्वों से व्यवहार करने का कारण बनती है वह मुझे
हारा । उदाहरण के लिए, इससे बरा भी फर्क नहीं पड़ता कि जो दृष्टि मेरे
फिर दूसरे कला के हारा पैदा की जाती है या पूर्णतः अवैयक्तिक शक्तियों के
मेरी सब “स्वतंत्र” शक्तियों को पैदा करनेवाली कहा जाता है वे मेरे अंदर
इस बात से भी कोई अंतर नहीं पड़ता कि मेरी जिन अवैयक्तिक अवस्थाओं की
रहे कि उसका शरीर उनके अनुसार हो चलेगा ।

का क्या होगा ? प्राक्कल्पना के अनुसार उसका कारण उससे पहले अस्तित्व रखनेवाली कोई उपाधि नहीं था । तो ऐसा लगता है कि उसका कुछ भी कारण नहीं था । परन्तु यदि उसका कोई कारण नहीं था तो हम कम-से-कम उस प्रथम निश्चय के मामले में अनियतत्ववाद पर अटक जाते हैं । यदि उसका कोई कारण नहीं था तो वह आकाश से अकस्मात् गिरनेवाले वज्र के समान है (इस अंतर के साथ कि वज्र का अवश्य एक कारण होता है) और जैसे वज्र हमारे निश्चय की उपज नहीं है वैसे ही वह हमारा निश्चय नहीं है । (और यदि हमारा कोई पहले से बना हुआ चरित्र न हो तो हम निश्चय कर ही कैसे सकते हैं ? और वे पूर्ववर्ती स्थितियाँ क्या होंगी जो इस चरित्र को बना सकी होंगी ?)

२. अथवा एक और ढंग से दलील दी जा सकती है : अनुभव के कुछ तथ्य हैं जो निश्चयात्मक हैं, जबकि तत्त्वमीमासीय सिद्धांत, जैसे नियतत्ववाद और अनियतत्ववाद, अनुभव के इन तथ्यों की अपेक्षा कहीं कम प्रसभाव्य हैं । यदि दोनों में से हमें चुनाव करना पड़े तो अनुभव के तथ्यों को प्राथमिकता मिलनी चाहिए और जो सिद्धांत उनके विपरीत हैं उन्हें छोड़ दिया जाना चाहिए । परन्तु अनुभव के ये तथ्य हैं क्या ?

(अ) "मुझे स्वतंत्र होने की अनुभूति होती है । यह बात निश्चित है कि मुझे ऐसी अनुभूति होती है, और यदि उसका होना नियतत्ववाद (या किसी भी अन्य सिद्धांत) से मेल नहीं खाता तो बात सिद्धांत के प्रतिकूल आएगी ।" परन्तु यह "स्वतंत्रता की अनुभूति" ठीक-ठीक है क्या ? हम सबको निश्चय करने की अनुभूति होती है और हम देखते हैं कि हमारे निश्चय प्रायः वाद में होनेवाली घटनाओं में अंतर लाते हैं । परन्तु नियतत्ववाद इनमें से किसी बात का निषेध नहीं करता । नियतत्ववाद हमें इस बात की याद दिलाता है कि हमारे अंदर इस अनुभूति का होना कारण-सिद्धांत की सत्यता के बारे में कुछ भी सिद्ध नहीं करता । अतनिरीक्षण से केवल यह पता चलता है कि हमें कुछ अनुभव होते हैं : वह हमें इसके अलावा किसी तथ्य की सूचना नहीं दे सकता कि ये अनुभव सत्य होते हैं । हमें निश्चय करने, विचार करने इत्यादि का अनुभव होता है, परन्तु उन निश्चयों के तथा इच्छाओं और पसंदों के कारण हमें छिपे रहते हैं ; इनकी अतनिरीक्षण से हमें कोई जानकारी नहीं हो सकती । इस प्रकार इन छिपे हुए स्रोतों के बारे में नियतत्ववाद जो कुछ

[illegible][illegible]

२ अथवा एक और हम से दलील दी जा सकती है अनुभव के कुछ तथ्य हैं जो निश्चयात्मक हैं, अवर्जित तत्त्वमीमासीय सिद्धांत, जैसे नियतत्ववाद और अनियतत्ववाद, अनुभव के इन तथ्यों की अपेक्षा कहीं कम प्रसंग्य है। यदि दोनों में से हमें चुनाव करना पड़े तो अनुभव के तथ्यों की प्राथमिकता मिलनी चाहिए और जो सिद्धांत उनके विपरीत है उन्हें छोड़ दिया जाना

(८ प्रश्न)

का क्या होगा ? प्राक्कल्पना के अनुसार उसका कारण उससे पहले अस्तित्व नहीं था। परन्तु यदि उसका कोई कारण नहीं था तो हम कम से कम उस प्रथम निरवयव के मामले में अनियतत्ववाद पर अटक जाते हैं। यदि उसका कोई कारण नहीं था तो वह आकाश से अकस्मात् निकलने वाला के समान है (इस अवसर के साथ कि वज्र का अवश्य एक कारण होता है) और जैसे वज्र यदि हमारे निरवयव की उपलब्धि है वैसे ही वह हमारा निरवयव नहीं है। (और यदि हमारा कोई पहले से बना हुआ चरित्र न हो तो हम निरवयव का ही कैसे समझें हैं ? और वे पूर्ववर्ती स्थितियाँ क्या होनी थी इस चरित्र की बना सकी

नियतत्ववाद (अन्तिम रूप में) यह कहता है कि भविष्य हमारे हाथ में नहीं है बल्कि हम क्या निश्चय करेंगे, यह पहले से नियत है, तो इस सिद्धांत को छोड़ देना होगा ।

इसमें 'अनुभव का तथ्य' स्पष्टतः क्या है ? यह कि हम निश्चय करते हैं, और हमारा निश्चय कभी-कभी वाद में होनेवाली बातों में अंतर ले आता है । नियतत्ववाद सत्य हो या न हो, यह तो एक तथ्य है ही , और यहाँ तक बात नियतत्ववाद के बिल्कुल भी विपरीत नहीं है । नियतत्ववाद के विपरीत तो यह विश्वास है कि ये चुनाव स्वयं पूर्ववर्ती स्थितियों के परिणाम नहीं हैं ; परन्तु उनका ऐसा होना या न होना अनुभव के असदिग्ध तथ्य में शामिल नहीं है । अतः निरीक्षण नहीं बता सकता कि हमारे निश्चय पूर्ववर्ती स्थितियों से उत्पन्न परिणाम हैं या नहीं । यदि वह ऐसा दावा करता है तो गलती अतः निरीक्षण के फैसले की होगी न कि नियतत्ववाद की ।

(स) यह दावा किया जा सकता है कि जो मैंने किया है उससे भिन्न कोई काम प्रायः मैं कर सकता था और यह एक तथ्य है । अतः निरीक्षण इसकी गारंटी नहीं दे सकता, क्योंकि वह केवल वही बता सकता है जिसका हमें अनुभव होना है, वह नहीं जो किसी बात के भिन्न होने की दशा में हुआ होता । परन्तु अतः निरीक्षणगम्य न होने पर भी यह दावा सही जैसा लगता है कि हमने जो किया है उससे भिन्न तरीके से हम काम कर सकते थे ।

मान लीजिए कि यह एक तथ्य है । तब इसकी नियतत्ववाद से सीधी टक्कर होती है, जो यह कहना है कि हमारे कर्म के पहले की उपाधियों के समुन्वय के जो वह है ठीक वही रहते हुए हम कभी कोई और काम नहीं कर सकते थे (या न किए होते) । परन्तु यह कथन उस तथ्य से मेल नहीं खाता । दो असंगत तथ्य हो ही नहीं सकते . यदि एक सत्य है तो दूसरे को मिथ्या होना चाहिए । यह बात सत्य है कि हम प्रायः कोई भिन्न काम कर सके होते ; अतः नियतत्ववादी का इस बात से इन्कार गलत होना चाहिए । इस तरह दलील दी जाती है ।

परन्तु क्या यह एक तथ्य है कि हम कभी भिन्न तरीके से भी काम कर सकते थे ? विवादार्थक बात तो यही है । और तथ्य क्या बताया गया है ? यह कि यदि एक या अधिकांश उपाधियाँ भिन्न हुई होती तो कभी-कभी हम बाई

कहता है वह हमें "स्वतंत्रता की अनुभूति" होने के बावजूद सत्य हो सकता है।

इस युक्ति में यह भी हो सकता है कि "स्वतंत्रता की अनुभूति" का आश्रय न लेकर स्वतंत्रता में हम सबका जो अटूट विश्वास है उसका आश्रय लिया जाए। परंतु किसी विश्वास की व्यापकता, उसकी सर्वव्यापकता भी, इस बात का प्रमाण वित्कुल नहीं होती कि वह सत्य है। यदि एक आदमी गलती कर सकता है तो अनेक या सब भी गलती कर सकते हैं। इसके अलावा, यह "स्वतंत्रता में सर्वव्यापक और अटूट विश्वास" क्या है? क्या यह कारण-सिद्धांत का विरोधी वह विश्वास है जिसका समर्थन अनियतत्ववादी करते हैं? परंतु यह कहना बहुत ही सदिग्ध है कि यह विश्वास सर्वव्यापक है। बल्कि इतना तक पक्का नहीं है कि काफी अधिक लोगों ने इस बात पर विचार किया है और उसके बाद वे स्वतंत्रता के बारे में इस विशेष अर्थ में दृढ़ता के साथ स्वीकारोक्ति या अस्वीकारोक्ति करने की स्थिति में आ पाए हैं। अधिकतर लोगों का स्वतंत्रता में जो विश्वास है उसका केवल यह मतलब है कि वे प्रायः जो चाहते हैं वह कर सकते हैं, और उनके कर्म उनके चुनाव के अनुसार ही होते हैं, इत्यादि—और यह सब अवश्य ही नियतत्ववादी भी मानते हैं।

(ब) परंतु हम बात को और अधिक विशिष्ट करके कह सकते हैं। हम विमर्श करते हैं, और विमर्श अनुभूति से अधिक होता है। हम अपने ही व्यवहार के बारे में विमर्श करते हैं, दूसरों के नहीं; हम केवल भविष्य के बारे में विमर्श कर सकते हैं, अतीत के बारे में नहीं; यदि हम पहले से जानते हों कि हम क्या करेंगे तो हम यह विमर्श नहीं कर सकते कि हम क्या करेंगे—उस अवस्था में विमर्श करने के लिए कोई बात ही नहीं होगी—और यदि हम यह न भी जानते हों कि हम क्या करेंगे तो भी हम इस संबंध में विमर्श तब तक नहीं कर सकते जब तक हम यह विश्वास न करते हों कि जो हम करने जा रहे हैं वह हमारे वश में है; यदि हम दूसरों के वश में हैं या परिस्थितियों के वश में हैं जिनपर हमारा कोई नियंत्रण नहीं है, तो हम उनके बारे में विमर्श नहीं कर सकते।^१ अब यह कहा जा सकता है कि हमारा विमर्श करना एक तथ्य है। यदि यह तथ्य नियतत्ववाद से मेल नहीं खाता और

नियतत्ववाद (अंतिम रूप में) यह कहता है कि भविष्य हमारे हाथ में नहीं है बल्कि हम क्या निश्चय करेंगे, यह पहले से नियत है, तो इस सिद्धांत को छोड़ देना होगा ।

इसमें 'अनुभव का तथ्य' स्पष्टतः क्या है ? यह कि हम निश्चय करते हैं, और हमारा निश्चय कभी-कभी वाद में होनेवाली बातों में अंतर ले आता है । नियतत्ववाद सत्य हो या न हो, यह तो एक तथ्य है ही ; और यहाँ तक बात नियतत्ववाद के बिल्कुल भी विपरीत नहीं है । नियतत्ववाद के विपरीत तो यह विश्वास है कि ये चुनाव स्वयं पूर्ववर्ती स्थितियों के परिणाम नहीं हैं ; परंतु उनका ऐसा होना या न होना अनुभव के असंदिग्ध तथ्य में शामिल नहीं है । अतनिरीक्षण नहीं बता सकता कि हमारे निश्चय पूर्ववर्ती स्थितियों से उत्पन्न परिणाम है या नहीं । यदि वह ऐसा दावा करता है तो गलती अतनिरीक्षण के फैसले की होगी न कि नियतत्ववाद की ।

(स) यह दावा किया जा सकता है कि जो मैंने किया है उससे भिन्न कोई काम प्रायः मैं कर सकता था और यह एक तथ्य है । अतनिरीक्षण इसकी गारंटी नहीं दे सकता, क्योंकि वह केवल वही बता सकता है जिसका हम अनुभव होगा है, वह नहीं जो किसी बात के भिन्न होने की दशा में हुआ होता । परंतु अतनिरीक्षणगम्य न होने पर भी यह दावा सही जैसा लगता है कि हमने जो किया है उससे भिन्न तरीके से हम काम कर सकते थे ।

मान लीजिए कि यह एक तथ्य है । तब इसकी नियतत्ववाद से सीधी टक्कर होती है, जो यह कहता है कि हमारे कर्म के पहले की उपाधियों के समुच्चय के जो वह है ठीक वही रहते हुए हम कभी कोई और काम नहीं कर सकते थे (या न किए होते) । परंतु यह कथन उस तथ्य से मेल नहीं खाता । दो अलग-अलग तथ्य हो ही नहीं सकते : यदि एक सत्य है तो दूसरे को मिथ्या होना चाहिए । यह बात सत्य है कि हम प्रायः कोई भिन्न काम कर सके होते ; अतः नियतत्ववादी का इस बात से इन्कार गलत होना चाहिए । इस तरह दर्शन दो जाती है ।

परंतु क्या यह एक तथ्य है कि हम कभी भिन्न तरीके से भी काम कर सकते थे ? विवादास्पद बात तो यही है । और तथ्य क्या बताया गया है ? यह कि यदि एक या अधिक उपाधियाँ भिन्न हुई होती तो कभी कभी हम कोई

और काम कर सके होते (या किए होते—अंतर महत्वपूर्ण है—इससे कौन इन्कार करना चाहेगा ?) अथवा यह कि यदि सब उपाधियाँ वही होतीं तो भी हम कोई और काम किए होते ? परंतु चूंकि मानवीय व्यवहार में कभी उपाधियों का ठीक वही अनुच्चय द्वारा नहीं आ सकता, इसलिए हम कैसे ज्ञान सकते हैं कि “हम कोई भिन्न काम किए होते,” यह एक तथ्य है ?

वास्तव में यह बात कि हम कोई भिन्न काम कर सकते थे केवल एक ही अर्थ में एक निर्विवाद तथ्य है और उस अर्थ में निर्जीव पदार्थ भी ऐसा कर सकते हैं ।

मान लीजिए कि एक कार को ट्यून कर दिया गया है और जांच करके चालू होने के लिए विल्कुल उपयुक्त अवस्था में कर दिया गया है और तब उसे ऐसी परिस्थितियों में रख दिया गया है जो उसके सही ढंग से चलने के लिए अनुकूल हैं । यदि कोई उस कार को चालू करने की कोशिश करता है, चाबी को घुमाता है, चोक को सेट इत्यादि करता है, पर कार चालू नहीं होती, तो यह इस बात का प्रमाण है कि वह चालू नहीं हो सकती । इसके विपरीत, यदि कार को चालू करने की कोशिश ही नहीं की जाती तो केवल इस बात को कि कार चालू नहीं होती, इस पाक्कल्पना का समर्थन करनेवाली नहीं माना जाएगा कि कार चालू नहीं हो सकती ।^१

दूसरे शब्दों में, कार चालू हो सकती थी—अर्थात् यदि हम चालू करनेवाला बटन दबाए होते तो वह चालू हो गई होती । हमारे पास इस बात का पूरा प्रमाण है कि यह सत्य है । इससे यह पता चलता है कि यदि एक उपाधि भिन्न हुई होनी (चालू करनेवाले बटन को दबाना) तो कार चल पड़ती । परंतु यह स्वतंत्रता का समर्थन करनेवाली युक्ति कैसे बन सकती है, क्योंकि कार-जैसे निर्जीव पदार्थ स्वतंत्र नहीं हैं ? (निस्संदेह वे अस्वतंत्र भी नहीं हैं : स्वतंत्र और अस्वतंत्र का भेद उसी तरह निर्जीव पदार्थों पर लागू नहीं होता जिस तरह वाच्यता की भाषा लागू नहीं होती ।)

३. यहाँ तक हमने कारणों की बात कही है, हेतुओं की नहीं । परंतु मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में यह भेद बहुत महत्व रखता है । इस भेद को

१. कोय लेइंगर, फ्रीडम ऐंड डिस्टिनिज्म में “रिस्पूफ ऑफ डिस्टिनिज्म” सीप ६ प्रकरण, पृ० १=२=३ ।

ले आने से नियतत्ववाद की विवादास्पद समस्याओं पर विचार करने के लिए एक नया ही दृष्टिकोण प्राप्त होता है ।

“नियतत्ववाद” का अर्थ एक वैज्ञानिक के लिए यह है कि प्रत्येक घटना का एक कारण होता है, जो कि एक सामान्य प्रतिज्ञप्ति है । इस प्रश्न का निर्णय करना बहुत ही कठिन है कि यह सामान्य प्रतिज्ञप्ति सत्य है या नहीं, परंतु अधिकतर वैज्ञानिकों के द्वारा यह सत्य मान ली जाती है । उदाहरणार्थ, यदि यह ज्ञात है कि क, ख, ग स्थितियों में लोहा गरम किए जाने पर फैलता है, और यदि यह भी ज्ञात है कि क, ख, ग स्थितियाँ वस्तुतः हे और लोहा गरम किया जा रहा है, तो हम यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि लोहा फैलेगा । यह कारणात्मक संबंध का एक नमूना है । और इन उपाधियों को कार्य की व्याख्या के लिए पर्याप्त समझा जाता है ।

क्या ऐसे संबंध मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में मिलते हैं ? यह कहने में कि मिलते हैं पहली कठिनाई यह है कि ऐसे किन्हीं मनोवैज्ञानिक और समाजशास्त्रीय नियमों के होने की बात कहना मुश्किल है जिनके आधार पर हम ऐसी भविष्यवाणियाँ करने में समर्थ हो । १

मानवीय व्यवहार के केवल उन्हीं क्षेत्रों में पर्याप्त उपाधियों को बतानेवाले नियम ज्ञात हैं जिनमें मनुष्य निष्क्रिय होता है । हम प्रायः उन उपाधियों की सूची बता सकते हैं जो आपके साथ होनेवाली किसी घटना के लिए पर्याप्त हों, जैसे आपके घर के टूट जाने की घटना । परंतु हम ऐसी उपाधियों की सूची नहीं बता सकते जो एक भी मानवीय काम, जैसे चिट्ठी लिखना या दर्शन के वारे में सोचना, के लिए पर्याप्त हो । अधिक से अधिक हम अनिवार्य उपाधियाँ ही बता सकते हैं : आप उंगलियों के बिना चिट्ठी नहीं लिख सकते; आप मस्तिष्क के बिना सोच नहीं सकते । परंतु उंगलियों और मस्तिष्क के होने से आप ठीक क्या करेंगे, यह भविष्यवाणी हम नहीं कर सकते । यदि मैं

१. रून्सली आर्लैंग बेन तथा रिचर्ड पीटर्स, प्रिंसिपल्स ऑफ पॉलिटिकल थिंकिंग (न्यू यॉर्क : फ्री प्रेस ऑफ मै-को, १९६५), पृ० २३२-२३ । यह ग्रंथ ब्रिटेन में भी ‘सोशल प्रिंसिपल्स ऑफ दि इन्फोर्मेडिबल टैट’ के नाम से धरो है ।

और काम कर सके होते (या किए होते—अंतर महत्वपूर्ण है—इससे कोन इन्कार करना चाहेगा ?) अथवा यह कि यदि सब उपाधियाँ वही होती तो भी हम कोई और काम किए होते ? परंतु चूंकि मानवीय व्यवहार में कभी उपाधियों का ठीक वही अनुच्चर दुबारा नहीं आ सकता, इसलिए हम कैसे जान सकते हैं कि “हम कोई भिन्न काम किए होते,” यह एक तथ्य है ?

वास्तव में यह बात कि हम कोई भिन्न काम कर सकते थे केवल एक ही अर्थ में एक निर्विवाद तथ्य है और उस अर्थ में निर्जीव पदार्थ भी ऐसा कर सकते हैं ।

मान लीजिए कि एक कार को द्यून कर दिया गया है और जंज करके चालू होने के लिए बिल्कुल उपयुक्त अवस्था में कर दिया गया है और तब उसे ऐसी परिस्थितियों में रख दिया गया है जो उसके सही ढंग से चलने के लिए अनुकूल हैं । यदि कोई उस कार को चालू करने की कोशिश करता है, चाबी को घुमाता है, चोक को सेट इत्यादि करता है, पर कार चालू नहीं होती, तो यह इस बात का प्रमाण है कि वह चालू नहीं हो सकती । इसके विपरीत, यदि कार को चालू करने की कोशिश ही नहीं की जाती तो केवल इस बात को कि कार चालू नहीं होती, इस प्राक्कल्पना का समर्थन करनेवाली नहीं माना जाएगा कि कार चालू नहीं हो सकती ।^१

दूसरे शब्दों में, कार चालू हो सकती थी—अर्थात् यदि हम चालू करनेवाला बटन दबाए होते तो वह चालू हो गई होती । हमारे पास इस बात का पूरा प्रमाण है कि यह सत्य है । इससे यह पता चलता है कि यदि एक उपाधि भिन्न हुई होनी (चालू करनेवाले बटन को दबाना) तो कार चल पड़ती । परंतु यह स्वतन्त्रता का समर्थन करनेवाली युक्ति कैसे बन सकती है, क्योंकि कार—जैसे निर्जीव पदार्थ स्वतन्त्र नहीं है ? (निस्संदेह वे अस्वतन्त्र भी नहीं हैं : स्वतन्त्र और अस्वतन्त्र का भेद उसी तरह निर्जीव पदार्थों पर लागू नहीं होता जिस तरह वाध्यता की भांति लागू नहीं होती ।)

३. यहाँ तक हमने कारणों की बात कही है, हेतुओं की नहीं । परंतु मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में यह भेद बहुत महत्व रखता है । इस भेद को

१. कौथ लेंडर, फ्रीडम ऐंड डिटरमिनिज्म में “टिस्प्रूफ ऑफ डिटरमिनिज्म” शीर्षक प्रकरण, पृ० १=२=३ ।

ले आने से नियतत्ववाद की विवादास्पद समस्याओं पर विचार करने के लिए एक नया ही दृष्टिकोण प्राप्त होता है।

“नियतत्ववाद” का अर्थ एक वैज्ञानिक के लिए यह है कि प्रत्येक घटना का एक कारण होता है, जो कि एक सामान्य प्रतिज्ञप्ति है। इस प्रश्न का निर्णय करना बहुत ही कठिन है कि यह सामान्य प्रतिज्ञप्ति सत्य है या नहीं, परन्तु अधिकतर वैज्ञानिकों के द्वारा यह सत्य मान ली जाती है। उदाहरणार्थ, यदि यह ज्ञात है कि क, ख, ग स्थितियों में लोहा गरम किए जाने पर फैलता है, और यदि यह भी ज्ञात है कि क, ख, ग स्थितियाँ वस्तुतः हैं और लोहा गरम किया जा रहा है, तो हम यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि लोहा फैलेगा। यह कारणात्मक सबध का एक नमूना है। और इन उपाधियों को कार्य की व्याख्या के लिए पर्याप्त समझा जाता है।

क्या ऐसे सबध मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में मिलते हैं? यह कहने में कि मिलते हैं पहली कठिनाई यह है कि ऐसे किन्हीं मनोवैज्ञानिक और समाजशास्त्रीय नियमों के होने की बात कहना मुश्किल है जिनके आधार पर हम ऐसी भविष्यवाणियाँ करने में समर्थ हो।

मानवीय व्यवहार के केवल उन्हीं क्षेत्रों में पर्याप्त उपाधियों को बतानेवाले नियम ज्ञात हैं जिनमें मनुष्य निष्क्रिय होता है। हम प्रायः उन उपाधियों की सूची बता सकते हैं जो आपके साथ होनेवाली किसी घटना के लिए पर्याप्त हों, जैसे आपके पैर के टूट जाने की घटना। परन्तु हम ऐसी उपाधियों की सूची नहीं बता सकते जो एक भी मानवीय काम, जैसे चिट्ठी लिखना या दर्शन के बारे में सोचना, के लिए पर्याप्त हों। अधिक से अधिक हम अनिवार्य उपाधियाँ ही बता सकते हैं आप उगलियों के बिना चिट्ठी नहीं लिख सकते, आप मस्तिष्क के बिना सोच नहीं सकते। परन्तु उगलियाँ और मस्तिष्क के होने से आप ठीक क्या करेंगे, यह भविष्यवाणी हम नहीं कर सकते। यदि मैं

१. स्टेनली आई० वेन तथा रिच० पीटर्स, प्रिंसिपल्स ऑफ़ रीलिटिज़्म थिंकिंग (न्यूयार्क की प्रेम आफ़ म्लैन्को, १९६५), पृ० २३२-२३। यह ग्रन्थ निम्न में भी 'मोराल प्रिन्सिपल्स ऑफ़ डि डेमोक्रेटिक ऐक्ट' के नाम से छपी है।

यह भविष्यवाणी करूँ कि आप अमुक काम करेंगे, तो हो सकता है कि आप मेरी भविष्यवाणी का खंडन करने के लिए ठीक उल्टा काम करें।

उदाहरणार्थ, फ़ॉयड ने जो चमत्कारी खोजें की वे गाने के अनुबंध या तीतर के शिकार-जैसे कामों के कारणों के बारे में नहीं थीं ; वे उन बातों के बारे में थी जो आदमी के साथ होती हैं, जैसे स्वप्न, हिस्टीरिया, तथा जवान की भूलें। इनमें मनुष्य कुछ करनेवाला नहीं होता बल्कि वह होता है जिसके साथ कोई चीज की जाती है, और इस तरह ये उसकी तरह होते हैं जिसे हम "मनोवेग का दौरा" या "सवेग की झोंक" कहते हैं।..... तो मनोविज्ञान में एक तरह के नियम कारणात्मक व्याख्याएँ देते हैं जो मनुष्य के साथ घटनेवाली बातों के लिए पर्याप्त प्रतीत होती हैं, पर उसके द्वारा की जानेवाली बातों के लिए नहीं।^१

यहाँ हम पूछ सकते हैं, "तो क्या हुआ ? नियतत्ववाद के विरुद्ध इसमें क्या है ?" जो लोगों के साथ घटित होता है उसके कारणों की अपेक्षा उसके कारण कही अधिक जटिल होते हैं जो लोग करते हैं। मेरे चिट्ठी लिखने की पर्याप्त उपाधि उस उपाधि से कही अधिक जटिल है जो आपके पैर के टूटने के लिए पर्याप्त है ; और इसीलिए उसके बारे में हमारा अज्ञान अधिक है तथा उसका पूरा कारण (पर्याप्त उपाधि) अभी तक भी नहीं बताया जा सकता। परंतु इसका मतलब यह नहीं है कि उसका अस्तित्व ही नहीं है। निश्चय ही उपाधियों का एक समुच्चय ऐसा है कि यदि उनकी आवृत्ति हो तो आप वही काम दुबारा कर डालेंगे, भले ही वे : तनी जटिल हों कि अब तक कोई भी उन सब की सूची न बना सका हो।

परंतु मुख्य बात अब आती है :

उब एक आदमी ज्यामिति का एक सवाल हल कर रहा होता है और उसके विचार तर्कशास्त्र के कुछ सूत्रों के अनुसार चल रहे होते हैं तब यह मुभाव देना तर्कनः बेतुका होता है कि उसके विचार की गति को समझाने के लिए उमंगें मस्तिष्क, उसके स्वभाव, उसकी शारीरिक दशा इत्यादि पर आधारित कोई कारणपरक व्याख्या स्वतः पर्याप्त है। तर्कशास्त्र के सूत्र तो

मानकीय होते हैं और उन अवस्थाओं तथा प्रक्रमों के द्वारा जो मानकीय नहीं हैं, उनकी पर्याप्त रूप से व्याख्या नहीं हो सकती। निस्सदेह अनिवार्य उपाधियों की, जिनको ध्यान में रखना जरूरी होता है, कोई भी सख्या हो सकती है। उदाहरणार्थ, आदमी मस्तिष्क के बिना नहीं सोच सकता। परंतु कोई भी व्याख्या, जो पर्याप्त है, उसके कामों के हेतुओं का अवश्य विचार करेगी। उदाहरणार्थ, हमें शतरंज के नियमों को जानना होगा जो खिलाड़ों की चाल को कुछ अर्थ प्रदान करते हैं।^१

तो फिर, ऐसा प्रतीत होता है कि केवल कारणात्मक उपाधियाँ देना से पर्याप्त उपाधि नहीं मिल जाती। अपनी लक्ष्योन्मुख क्रियाओं में आदमी जो कुछ करता है उसकी व्याख्या के लिए हमें उसके हेतुओं को भी जान लेना होगा, और हेतु कारण नहीं होते। वे कारणों से बिल्कुल ही भिन्न स्तर की चीजें होती हैं। कारण सदैव पूर्ववर्ती स्थितियाँ (घटनाएँ, द्रव्यों की अवस्थाएँ इत्यादि) होते हैं, परंतु हेतु नहीं। किसी हेतु से कोई काम करना काम के किसी मानक के पहले से होने पर निर्भर करता है :

स्मरण करना एक मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया मात्र नहीं है, क्योंकि स्मरण करने में भूतकाल में हुई घटना के बारे में सही होना होता है। जानना एक मानसिक अवस्था मात्र नहीं है। उसमें इस बात के बारे में आश्वस्त होना होता है कि हम सही हैं, और इस विश्वास का आधार भी समुचित होना चाहिए। किसी चीज के प्रत्यक्ष में सामने की चीज क्या है, यह दावा सही होना चाहिए। किसी चीज को सीखना किसी चीज में सुधार करना या किसी चीज को सही ढंग से करना है। इन सारे सप्रत्ययों में कुछ मानक स्पष्टतः निहित होते हैं। आदमी का काम विशिष्ट रूप से ऐसा होता है जो किसी परिणाम को प्राप्त करने के लिए या किसी मानक के अनुसार किया जाता है। ऐसे कामों को कम या अधिक बुद्धिमानी के साथ और कम या अधिक यथार्थता के साथ किए जाने वाले केवल इस बात के मानकों के होने से ही कहा जा सकता है कि लक्ष्य क्या है और उन्हें प्राप्त करने के सफल और सम्यक् उपाय क्या हैं। निष्कर्ष यह निकलता है कि जो मनोवैज्ञानिक यह दावा करता है कि ऐसे काम पूर्ववर्ती प्रागेरिक अवस्थाओं या मानसिक

प्रक्रियाओं पर निर्भर होते हैं वह अधिक-से-अधिक अनिवार्य उपाधियों का ही कथन कर रहा होता है, क्योंकि प्रक्रियाओं को स्वतः सम्यक् या असम्यक्, बुद्धिमानी के साथ या बेवकूफी के साथ की जानेवाली कहना उचित नहीं हो सकता। वे ऐसी केवल उन मानकों के संदर्भ में ही कहला सकती हैं जो मनुष्यों ने निर्धारित किए हैं। जैसा कि प्रोटेगोरस ने कहा था, प्रकृति कोई मानक नहीं जानती। यह बात सही हो सकती है कि आदमी मस्तिष्क के किसी भाग के सक्रिय हुए बिना कुछ याद नहीं कर सकता अथवा सीखना अंशतः पूर्ववर्ती "तनाव" का फल होता है। परंतु "याद करना" और "सीखना" का अर्थ ही ऐसा है कि इस प्रकार की प्राकृतिक बातों के आधार पर उनकी पर्याप्त व्याख्या हो ही नहीं सकती।^१

तो फिर, मानवीय काम स्वरूपतः होते ही ऐसे हैं कि उनकी कारणमूलक व्याख्या, जो पर्याप्त हो, असंभव होती है। पूर्ववर्ती घटनाओं और प्रक्रियाओं की चाहे जितनी छानबीन की जाए, इसमें सफलता नहीं मिलेगी, क्योंकि मनुष्य के कामों की व्याख्या उन हेतुओं से प्राप्त होगी जिनसे वे किए जाते हैं (और हेतुओं में मानक गर्भित होते हैं), न कि कारणों से। (हम पहले ही अध्याय ४ में देख चुके हैं कि "क्यों?" पूछनेवाला प्रश्न कितना अनेकार्थक होता है : वह कारण जानने के लिए पूछा जा सकता है और हेतु जानने के लिए भी।) तो मानवीय कामों के कारणों (पर्याप्त उपाधियों) का पता करने की कोशिश असफल इसलिए नहीं होती कि हम काफी सख्या में पूर्ववर्ती उपाधियाँ नहीं खोज पाते हैं (हालांकि यह बात भी सही हो सकती है), बल्कि इसलिए होती है कि सारी कोशिश ही गलत दिशा में होती है : हमें खोज कारणों की नहीं बल्कि हेतुओं की करनी चाहिए।

हम जानते हैं कि पादरी भंच पर क्यों चढ़ रहा है, और यह इसलिए नहीं कि हम उसके व्यवहार के कारणों के बारे में काफी अधिक जानकारी रखते हैं बल्कि इसलिए कि हम चर्च में उपासना-पूजा जिन परिपाटियों के अनुसार होनी हैं उन्हें जानते हैं। यदि उसकी दृष्टि भक्त-सन्तुष्य के उपर से निकलती हुई बाहर जाती है और वह मूर्छित हो जाता है या इसी तरह की कोई बात उसके साथ हो जाती है, तो केवल तभी हम पूछेंगे कि उसके व्यवहार

का क्या कारण है। मानवीय व्यवहार की हमारी अधिकतर व्याख्याएँ प्रयोजन वाली भाषा का प्रयोग करती हैं, कारण-कार्य वाली भाषा का नहीं।^१

इस नवीनता के बारे में हम क्या कहेंगे ? यह निस्सन्देह सत्य है कि हेतु वताना और कारण वताना एक बात नहीं है। तर्क पर आधारित मानवीय कामों या विश्वासों का उन कामों या विश्वासों से भेद करना जो तर्क पर आधारित नहीं हैं, बिल्कुल उचित है ; परंतु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि पहले प्रकार के काम या विश्वास किसी रूप में बिना कारण होते हैं अथवा यह कि किसी व्यक्ति का एक प्रतिज्ञप्ति में विश्वास करना उसके काम या विश्वास की पूर्ववर्ती कारणात्मक उपाधियों में से एक नहीं हो सकता। यदि एक व्यक्ति यह जानना हो कि एक काम करने में उसका हेतु क्या है, तो क्या उसका होना एक कारण नहीं गिना जा सकता ? छोटे रास्ते से जाने का उसका हेतु (अपने इस काम का समर्थन करने के लिए पूछे जाने पर जो प्रतिज्ञप्ति वह प्रस्तुत करेगा वह) यह था कि वैसा करने से उसके समय की बचत हो सकती है, और छोटे रास्ते से जाने का कारण (कम से कम कारण का एक अंश) यह था कि उस समय वह यह विश्वास करता था कि उस रास्ते से जाने में वह समय की बचत कर सकेगा, और कि वह समय की बचत करना चाहता था। इस दृष्टि से विचार करने पर यह मत अत्यधिक अविश्वसनीय लगेगा कि चूंकि कोई हेतु बता सकता है इसलिए वह कारण नहीं बता सकता।

परंतु इस युक्ति के बारे में क्या कहा जाएगा कि मानवीय कर्म नियमों के अनुसार चलते हैं, कि हम यह पता लगाने के बजाय कि वे हुए कैसे, यह निर्णय करने में प्रायः अधिक दिलचस्पी रखते हैं कि वे आदर्श के अनुरूप हैं या नहीं और कहाँ तक उसके अनुरूप है ? मैं नहीं समझता कि यह प्रसंगोचित है। इस बात से कि हम एक नियम के अनुसार होने की दृष्टि से एक काम का मूल्यांकन कर सकते हैं, यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि उस काम के किए जाने का कोई कारण नहीं हो सकता—वैसे ही जैसे इस बात से कि इन्द्रधनुष एक सौंदर्यपरक निर्णय का विषय बन सकता है, यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि उसके दिखाई देने की किसी कारण के द्वारा व्याख्या नहीं दी जा सकती। किसी चीज की कारणात्मक व्याख्या देने का मतलब यह नहीं है कि अन्य तरीकों से उसका मूल्यांकन निषिद्ध है। परंतु शायद सुभाव केवल यह है कि किसी काम के

एक नियम से जोड़ना उसकी व्याख्या का एक तरीका है, और, इस समय हमारा ज्ञान जिस अवस्था में है उसे देखते हुए, किन्हीं संदिग्ध कारणात्मक नियमों के अतर्गत उसे रखने की कोशिश करने की अपेक्षा यह एक अधिक अच्छा तरीका है। मे इससे भी सहमत नहीं हो सकता, क्योंकि मैं समझता हूँ कि यह हमारे सामने एक गलत प्रतिपक्ष प्रस्तुत करता है। किसी काम के किए जाने की उसे एक नियम से जोड़कर व्याख्या करना संभव क्यों है, इस बात का एकमात्र हेतु यह है कि नियम की मांगों का सम्मान करना कर्ता के अभिप्रेरक का एक अंग होता है। कर्ता एक प्रकार के काम को सही तरीके से करने को स्वतः महत्वपूर्ण समझ सकता है, वह उसके सही ढंग से किए जाने को किसी और लक्ष्य की प्राप्ति का साधन समझ सकता है ; अथवा यह इन दोनों का सम्मिलित रूप हो सकता है। जो भी हो, यह कारणमूलक व्याख्या उतनी ही है जितनी अभिप्रेरक के आधार पर दी जानेवाली कोई और व्याख्या। नियमों का आश्रय लेना—उस सामान्य युक्ति में कोई भी नई बात नहीं जोड़ता।

यदि हम इस दलील को मान लेते हैं, तो निष्कर्ष क्या निकलता है ? निश्चय ही यह नहीं कि इन कामों की कारणों के द्वारा व्याख्या नहीं दी जा सकती, जैसा कि इसपर बल देने वाले दार्शनिकों का विचार लगता है, क्योंकि जब बात किसी काम की व्याख्या की आती है तब सामाजिक परिवेश का उसमें समावेश केवल कर्ता के ऊपर पड़नेवाले उसके प्रभाव के द्वारा ही होता है। उस काम का जो महत्व है वह वही है जो उसका कर्ता के लिए है। कहने का मतलब यह है कि उन परिस्थितियों में उसके द्वारा उस काम का ही सही, लाभदायक या वाछनीय माना जाना उसके अभिप्रेरक का ही अंग है। अतः सामाजिक परिवेश की उसे जो चेतना है, वह और उसके ऊपर जो प्रभाव पड़ते हैं वे उन प्रारम्भिक उपाधियों की सूची में शामिल हैं जिनसे हम उसके द्वारा उस काम के किए जाने को किसी कारणात्मक नियम के अनुसार व्युत्पन्न करना चाहते हैं। यह एक अनिर्णीत प्रश्न है कि ऐसे नियम खोजे जा सकते हैं या नहीं ; परन्तु यह वान कि व्याख्या की आधारभूत सामग्री में वे चीजें शामिल रहती हैं, इससे कोई महत्व का संवध नहीं रखती ।^१

१. पं० जे० एयर, मेन ऐज ए सन्वेक्ट फॉर साइंस (लंदन : ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, १९६४), पृ० २२-४।

जहाँ तक पादरी का सबध है, हम अवश्य ही उसके व्यवहार की व्याख्या कर सकते हैं, क्योंकि हमें कुछ नियमों और परिपाटियों की जानकारी है। परन्तु ऐसा हम केवल इसलिए कर सकते हैं कि हम यह भी मान लेते हैं या जानते हैं कि वह इन नियमों और परिपाटियों का अनुसरण करना चाहता है।

एक और भी गलती प्रतीत होती है। संबंधित लेखक कामों के मानकीय स्वरूप की ओर ठीक ही इशारा करते हैं, पर उनका तब यह निष्कर्ष निकालना ठीक नहीं है कि ऐसी कारणात्मक व्याख्याएँ नहीं दी जा सकती जो अमानकीय बातों की ओर संकेत करें। लेकिन यह निष्कर्ष बिल्कुल भी नहीं निकलता। निष्कर्ष यह निकलता है कि ऐसी कारणात्मक व्याख्या से एक ही साथ इस बात का भी स्पष्टीकरण नहीं हो जाता कि काम क्या होता है या कोई मानकीय बात क्या होती है।

यहाँ भ्रम कारणों के आधार पर किसी काम की भविष्यवाणी करने तथा काम क्या होता है, इस बात के अंतर को लेकर है। क्या यह जरूरी है कि कारणात्मक व्याख्या कार्य के वर्णन में निहित सप्रत्ययों का विश्लेषण प्रस्तुत करे? क्या मनस्तापी के अवसाद की मस्तिष्कगत रासायनिक असंतुलन के द्वारा व्याख्या करने के प्रयत्न को हम इसलिए अस्वीकार कर देंगे कि रासायनिक असंतुलन की बात हमें हम नहीं बताती कि चीजों में रुचि का अभाव हो जाने का क्या अर्थ होता है? यह शायद पीटर्स का यह कहना सही है कि कामों की गतियों के आधार पर भविष्यवाणियाँ करना "पर्याप्त व्याख्या" नहीं है; परन्तु कई नियतत्ववादी व्याख्याएँ इस अर्थ में पर्याप्त व्याख्याएँ नहीं हैं।

यही गलती पीटर्स का कामों को बुद्धिमत्तापूर्ण या अबुद्धिमत्तापूर्ण बताने में है। काम की कोई नियतत्ववादी व्याख्या यह क्या प्रकट करे कि काम बुद्धिमत्तापूर्ण है, या "बुद्धिमत्तापूर्ण" का अर्थ ही वह क्यों बताए? यही बात पीटर्स के इस तथ्य की ओर संकेत करने के बारे में भी कही जा सकती है कि कामों में कोई नियम या मानक निहित होते हैं।^१

४. एक और भी विवरण बताया जा सकता है। हम स्वयं यह विवरण

१. बर्नार्ड बरोफ्स्की, "ट्रिनिनिज्म ऐंड कन्सेप्ट ऑफ़ प्रसंस", दि जर्नल ऑफ़ फिलॉसॉफी, सितंबर ३, १९६४, पृष्ठ ४७३।

करते हैं कि हम आत्मनिर्धारण की सामर्थ्य वाले प्राणी हैं—ऐसे प्राणी जो कभी-कभी स्वयं ही अपने व्यवहार के कारण होते हैं ।

यदि कोई कर्म स्वतन्त्र है तो उसे ऐसा होना चाहिए कि उसका कारण उसे करनेवाला व्यक्ति हो, परन्तु कोई भी पूर्ववर्ती उपाधियाँ इस बात के लिए पर्याप्त न हो कि वह केवल उसी कर्म को कर सकता हो । यदि कोई कर्म स्वतन्त्र और युक्तियुक्त दोनों ही है तो उसे ऐसा होना चाहिए कि उसे करनेवाले व्यक्ति ने उसे किसी हेतु से किया हो, परन्तु वह हेतु उसका कारण न बन सका होता ।

यह धारणा उस धारणा से मेल खाती है जो लोगों की स्वयं अपने बारे में होती है । वे स्वयं को काम करनेवाले या कर्ता समझते हैं, न कि ऐसी चीजें जिनके ऊपर काम किया जाता है और जिनका व्यवहार ऐसी उपाधियों का परिणाम मात्र होता है जो उन्होंने नहीं पैदा की । जब मैं यह विश्वास करता हूँ कि मैंने कुछ किया है, तब अवश्य ही मेरा यह विश्वास होता है कि उसके किए जाने का कारण मैं था, किसी बात के होने का कारण मैं था, न कि मेरे अंदर की कोई चीज मात्र, जैसे मेरी मानसिक अवस्थाओं में से कोई एक, जो कि मुझसे अभिन्न नहीं है ।^१

मैं विश्वास करता हूँ कि मैं एक व्यक्ति हूँ, एक स्वयं को चलानेवाला प्राणी हूँ, कर्मों का सचमुच ही कर्ता हूँ । ये कर्म मेरे द्वारा उत्पन्न होने पर भी अपनी पूर्ववर्ती उपाधियों की अपरिहार्य उपज नहीं है । यदि वे ऐसे होते तो मैं कर्ता न हुआ होता बल्कि कारण-कार्य शृंखला को आगे बढ़ाने का एक निमित्त या साधन मान हुआ होता । मैं सचमुच स्वयं अपने कर्मों का आरंभ करनेवाला, आदि कारण हूँ ।

यदि यह मत—वर्तुत्व सिद्धांत—सत्य है, तो यह हमें अनियतत्ववाद, जिसके अनुसार मैं किसी भी कर्म का सच्चा कर्ता नहीं हूँ, और नियतत्ववाद, जिसके (सत्यवाद में दिए गए रूप के) अनुसार प्रत्येक कर्म, प्रत्येक आवेग प्रत्येक विचार पूर्ववर्ती उपाधियों का अपरिहार्य परिणाम होता है, दोनों ही से हमें बचा देता है । वह हमें वर्ताने देता है और यह एक ऐसी बात है जो उससे मेल खाती है जो हम सामान्यतः स्वयं को समझते हैं ।

पर क्या वह सत्य है ? यह बात कि वह हमें दो अरुचिकर विकल्पों से बचा देती है, यह सिद्ध नहीं करती कि वह सत्य है। यह बात तो काफी विश्वसनीय लगती है कि हमारे कर्मों का कारण हमारे निश्चय है ; परंतु क्या यह सत्य हो सकता है कि हमारे निश्चय स्वयं ही अपने कारण हैं, अर्थात् अपनी पूर्ववर्ती किशो भी चीज के कार्य नहीं हैं ? वह चीज ठीक-ठीक क्या है जिसका यह वर्णन है ? (खाली शब्दों के द्वारा नहीं बल्कि तथ्य के रूप में इसकी कल्पना करने की कोशिश कीजिए।) यदि इसका मतलब यह है कि हमारे निश्चय अकारण है तो हम वापस अनियतत्ववाद में पहुँच जाते हैं। परंतु यदि इसका मतलब यह है कि हमारे निश्चय स्वकारण है, तो इसका अर्थ क्या निकला ? क्या कोई चीज स्वयं अपना कारण हो सकती है ? और उसका अपनी पूर्ववर्ती उपाधियों से क्या संबंध है ? कभी-कभी यह कहा जाता है कि “वे वाध्य किए बिना प्रवृत्त करते हैं।” परंतु इस रूपक का क्या मतलब है ? यदि दो आदमी नंगे की प्रवृत्ति रखते हैं और एक उसके आगे हार मान लेता है तथा दूसरा उसका प्रतिरोध करता है तो क्या इन दोनों के अंतर की कारणों के आधार पर व्याख्या नहीं दी जा सकती ? क्या हमें केवल यह कहना पड़ेगा कि एक ने प्रतिरोध का निश्चय किया है और दूसरे ने हार मान लेने का, और कि इससे अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दोनों ही निश्चय स्वकारण और स्वोत्पन्न हैं ?

जब तक इस विचित्र संकल्पना का और अधिक स्पष्टीकरण नहीं होता तब तक यह प्रतीत होगा कि यह मत रुचिकर तो है पर समझ में आनेवाला नहीं है, जबकि पिछले मत समझ में आनेवाले हैं पर रुचिकर नहीं हैं। यह कोई अच्छा चुनाव नहीं है—और चुनाव निश्चित किस आधार पर होगा ?

करते हैं कि हम आत्मनिर्धारण की सामर्थ्य वाले प्राणी हैं—ऐसे प्राणी जो कभी-कभी स्वयं ही अपने व्यवहार के कारण होते हैं ।

यदि कोई कर्म स्वतन्त्र है तो उसे ऐसा होना चाहिए कि उसका कारण उसे करनेवाला व्यक्ति हो, परन्तु कोई भी पूर्ववर्ती उपाधियाँ इस बात के लिए पर्याप्त न हो कि वह केवल उसी कर्म को कर सकता हो । यदि कोई कर्म स्वतन्त्र और युक्तियुक्त दोनों ही है तो उसे ऐसा होना चाहिए कि उसे करनेवाले व्यक्ति ने उसे किसी हेतु से किया हो, परन्तु वह हेतु उसका कारण न बन सका होता ।

यह धारणा उस धारणा से मेल खाती है जो लोगों की स्वयं अपने बारे में होती है । वे स्वयं को काम करनेवाले या कर्ता समझते हैं, न कि ऐसी चीजें जिनके ऊपर काम किया जाता है और जिनका व्यवहार ऐसी उपाधियों का परिणाम मात्र होता है जो उन्होंने नहीं पैदा की । जब मैं यह विश्वास करता हूँ कि मैंने कुछ किया है, तब अवश्य ही मेरा यह विश्वास होता है कि उसके किए जाने का कारण मैं था, किसी बात के होने का कारण मैं था, न कि मेरे अंदर की कोई चीज मात्र, जैसे मेरी मानसिक अवस्थाओं में से कोई एक, जो कि मुझसे अभिन्न नहीं है ।^१

मैं विश्वास करता हूँ कि मैं एक व्यक्ति हूँ, एक स्वयं को चलानेवाला प्राणी हूँ, कर्मों का सचमुच ही कर्ता हूँ । ये कर्म मेरे द्वारा उत्पन्न होने पर भी अपनी पूर्ववर्ती उपाधियों की अपरिहार्य उपज नहीं हैं । यदि वे ऐसे होते तो मैं कर्ता न हुआ होता बल्कि कारण-कार्य-शृंखला को आगे बढ़ाने का एक निमित्त या साधन मात्र हुआ होता । मैं सचमुच स्वयं अपने कर्मों का आरंभ करनेवाला, आदि कारण हूँ ।

यदि यह मत—वर्तुत्व सिद्धांत—सत्य है, तो यह हमें अनियतत्ववाद, जिसके अनुसार मैं किसी भी कर्म का सच्चा कर्ता नहीं हूँ, और नियतत्ववाद, जिसके (सर्वम वाद में दिए गए रूप के) अनुसार प्रत्येक कर्म, प्रत्येक आवेग प्रत्येक विचार पूर्ववर्ती उपाधियों का अपरिहार्य परिणाम होता है, दोनों ही से हम बचा देता है । यह हमें कर्ता बना देता है और यह एक ऐसी बात है जो उससे मेल पाती है जो हम सामान्यतः स्वयं को समझते हैं ।

पर क्या वह सत्य है ? यह बात कि वह हमें दो अरुचिकर विकल्पो से वचा देती है, यह सिद्ध नहीं करती कि वह सत्य है। यह बात तो काफी विश्वसनीय लगती है कि हमारे कर्मों का कारण हमारे निश्चय है ; परंतु क्या यह सत्य हो सकता है कि हमारे निश्चय स्वयं ही अपने कारण हैं, अर्थात् अपनी पूर्ववर्ती कियों भी चीज के कार्य नहीं हैं ? वह चीज ठीक-ठीक क्या है जिसका यह वर्णन है ? (खाली शब्दों के द्वारा नहीं बल्कि तथ्य के रूप में इसकी कल्पना करने की कोशिश कीजिए ।) यदि इसका मतलब यह है कि हमारे निश्चय अकारण हैं तो हम वापस अनियतत्ववाद में पहुँच जाते हैं। परंतु यदि इसका मतलब यह है कि हमारे निश्चय स्वकारण हैं, तो इसका अर्थ क्या निकला ? क्या कोई चीज स्वयं अपना कारण हो सकती है ? और उसका अपनी पूर्ववर्ती उपाधियों से क्या संबंध है ? कभी-कभी यह कहा जाता है कि “वे वाध्य किए बिना प्रवृत्त करते हैं।” परंतु इस रूपक का क्या मतलब है ? यदि दो आदमी नशे की प्रवृत्ति रखते हैं और एक उसके आगे हार मान लेता है तथा दूसरा उसका प्रतिरोध करता है तो क्या इन दोनों के अंतर की कारणों के आधार पर व्याख्या नहीं दी जा सकती ? क्या हमें केवल यह कहना पड़ेगा कि एक ने प्रतिरोध का निश्चय किया है और दूसरे ने हार मान लेने का, और कि इसमें अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दोनों ही निश्चय स्वकारण और स्वोत्पन्न हैं ?

जब तक इस विचित्र संकल्पना का और अधिक स्पष्टीकरण नहीं होता तब तक यह प्रतीत होगा कि यह मत रुचिकर तो है पर समझ में आनेवाला नहीं है, जबकि पिछले मत समझ में आनेवाले हैं पर रुचिकर नहीं हैं। यह कोई अच्छा चुनाव नहीं है—और चुनाव निश्चित किस आधार पर होगा ?

अध्याय ६

कुछ तत्वमीमांसीय समस्याएँ

तत्वमीमांसा और ज्ञानमीमांसा की समस्याएँ परस्पर इतनी अधिक जुड़ी हुई हैं कि उन्हें अलग नहीं किया जा सकता। वास्तव में, दोनों में अंतर करना सदैव आसान नहीं होता। तत्वमीमांसीय समस्याओं का सवध उससे होता है जो है, जबकि ज्ञानमीमांसीय समस्याओं का सवध जो है उसके ज्ञान से होता है। परंतु एक की चर्चा में दूसरी का आ पड़ना निश्चित होता है। पिछले अध्याय में “क्या जो कुछ होता है उसका कोई कारण होता है?”, इस प्रश्न पर विचार किया गया था। प्रारंभ में यह बिल्कुल ही जो है उससे संबंधित प्रश्न लगता है—यानी यह पूछनेवाला प्रश्न कि वास्तविकता एक विशेष प्रकार की है या नहीं है। लेकिन हम देख चुके हैं कि कैसे इस प्रश्न के साथ ज्ञान-सवरी इस तरह के प्रश्न लिपटे हुए हैं जैसे यह कि कारण सिद्धांत एक संश्लेषी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति है अथवा वैज्ञानिक अनुसंधान का मार्गदर्शक सिद्धांत। क रणता की चर्चा में हम बराबर तत्वमीमांसीय प्रश्नों से ज्ञानमीमांसीय प्रश्नों में आते-जाते रहे। इस अध्याय में हम “जो है” उसके बारे में कुछ और समस्याओं की जांच करेंगे, परंतु ये भी ज्ञानमीमांसीय समस्याओं के साथ उनही हुई होंगी। उदाहरणार्थ, शरीर और मन के सवध का विवेचन करते समय हमारे सामने इस तरह के ज्ञानमीमांसीय प्रश्न आएंगे जैसे “हम कैसे जानते हैं कि दूसरों के अंदर भी मन होता है?” और “हम कैसे जानते हैं कि हम उसी रंग को देख रहे हैं?”

जो है उसको लेकर सारी समस्याएँ तत्वमीमांसीय समस्याएँ नहीं होती। “मेरी आल्मारी में कितनी किताबें हैं?” यह जो है उसके बारे में एक प्रश्न है परंतु इसे एक तत्वमीमांसीय समस्या नहीं कहा जाएगा। इसके कई हेतु हैं, क्या समय है, आग रात को भोजन पर कितने आदमी निमग्न हैं और इसी तरह के जो है उसके बारे में पूछे जानेवाले असंख्य प्रश्न वास्तव में “स्थानीय” प्रश्न होते हैं जिनका कोई तत्वमीमांसीय महत्व नहीं होता। विज्ञान बहुत

सामान्य प्रश्नों को लेता है वह नियमों को जानने का प्रयत्न करता है और घटनाओं की व्याख्या के लिए सिद्धांत बनाना है। परंतु चूंकि ये स्पष्टतः इन्द्रियानुभव के क्षेत्र की बातें हैं, इसलिए सामान्य होने के बावजूद इन्हें वैज्ञानिक प्रश्न माना जाता है न कि तत्त्वमीमासीय प्रश्न। बहुत-से लोगों का कहना है कि ऐसे सभी सामान्य प्रश्न वैज्ञानिक प्रश्न हैं और कि जब इन वैज्ञानिक प्रश्नों का उत्तर मिल जाता है तब कुछ पूछना बाकी नहीं रहता—तत्त्वमीमासा के विवेचन के लिए कुछ नहीं बचता। ऐसा लगेगा कि ऐसे अत्यधिक सामान्य प्रश्न तक जैसे भौतिक द्रव्य और ऊर्जा के संबंध का लेकर पैदा होनेवाला प्रश्न, वैज्ञानिक प्रश्न ही है। तो फिर तत्त्वमीमासा का संबंध किससे है? सामान्य उत्तर है, “वास्तविकता के मौलिक स्वरूप से”। परंतु यदि भौतिक द्रव्य और ऊर्जा तथा इनकी विभिन्न अभिव्यक्तियाँ वास्तविकता की मौलिक विशेषताएँ नहीं हैं, तो क्या है?

इस अंतर को प्रायः इस प्रकार दिखाया जाता है—“जो है” उससे संबंधित जो समस्याएँ कम से-कम सिद्धांत-रूप में केवल इन्द्रियानुभविक उपायों से हल की जा सकती हैं वे वैज्ञानिक समस्याएँ हैं, और जिन्हें केवल गणित के द्वारा हल किया जा सकता है वे गणितीय समस्याएँ हैं, शेष तत्त्वमीमासीय समस्याएँ हैं। प्रकाश तरंगमय है या कणमय है, भौतिक द्रव्य और ऊर्जा एक-दूसरे में परिणत हो सकते हैं या नहीं, गैलेक्सियों के उदभव के बारे में “महाविस्फोट”-सिद्धांत मान्य है या “स्थायी दशा” सिद्धांत—ये सब वैज्ञानिक प्रश्न हैं जिनका समाधान इन्द्रियानुभविक प्रमाण से, यदि वह प्राप्य हो और जब भी वह प्राप्त हो तब, किया जाना है। परंतु और भी समस्याएँ हैं जो समाधान के इन प्रयत्नों के बश की नहीं लगती। उदाहरणार्थ, वास्तविकता की कितनी वर्गों या कोटियों में बाँटना है—वास्तविक बनाम कालिक बनाम भौतिक बनाम अभौतिक, मानसिक बनाम अमानसिक—यह एक ऐसा प्रश्न है जो तत्त्वमीमासा के लिए छोड़ दिया गया है। तत्त्वमीमासा इन्द्रियानुभविक विज्ञान से भी अधिक व्यापक है, क्योंकि विज्ञान सामान्यतः केवल भौतिक से संबंध रखता है। इस अध्याय में हम ऐसे ही कुछ प्रश्नों पर चर्चा करेंगे। पहले परिच्छेद में हम संक्षेप में द्रव्य और सामान्यों की समस्याओं पर विचार करेंगे। ये दोनों ही परंपरागत तत्त्वमीमासीय समस्याएँ हैं और इनका इतिहास प्राचीन यूनानियों से चला आ रहा है तथा इनमें से एक भी इन्द्रियानुभविक उपायों से

हल हो सकनेवाली नहीं प्रतीत होती। अजैव द्रव्य बनाम जीवन से संबंधित समस्या पर दूसरे परिच्छेद में और जब द्रव्य बनाम मन की समस्या पर अधिक विस्तार से तीसरे परिच्छेद में विचार किया जाएगा।

“परंतु यदि ये प्रश्न इन्द्रियानुभविक उपायो से हल नहीं किए जा सकते तो क्या ये शाब्दिक मात्र नहीं हैं?” अध्याय १ में हमने शाब्दिक और तात्त्विक प्रश्नों में अंतर किया था। यदि तत्त्वमीमासीय समस्याएँ तात्त्विक नहीं हैं तो फिर क्या वे शाब्दिक हैं? कुछ लोग हैं जो ऐसा ही कहते हैं। इस बात का निर्णय हम इस अध्याय में उठाए हुए प्रश्नों पर विचार कर लेने के बाद स्वयं करने के लिए पाठक पर छोड़ देते हैं। परंतु कोई यह न मान बैठे कि “तात्त्विक समस्याएँ” ठीक वे ही हैं जो “इन्द्रियानुभविक समस्याएँ” हैं। तत्त्वमीमासक इस बात का आग्रह करेंगे कि वे तात्त्विक समस्याओं का विवेचन करते हैं, परंतु तात्त्विक समस्याओं के तब वे ये दो प्रकार बताएँगे—एक इन्द्रियानुभविक और दूसरी वे जो इन्द्रियानुभविक नहीं हैं। तत्त्वमीमासीय समस्याओं को वे इस दूसरी कोटि की बताएँगे। तब वे तथ्य से संबंधित होगी, पर तथ्य वे जिनका फँसला आम इन्द्रियानुभविक उपायों से नहीं हो सकता बल्कि केवल बुद्धि का व्यवस्थाबद्ध प्रयोग करने से ही हो सकता है।

१८. द्रव्य और सामान्य

द्रव्य की समस्या—दुनिया में अनेक वस्तुएँ या द्रव्य हैं। ये द्रव्य अनेक परस्पर भिन्न प्रकारों के हैं—लकड़ी, खडिया मिट्टी, ग्रेनाइट इत्यादि—परंतु इनके विविध प्रकार के घटक संख्या में अपेक्षाकृत कम हैं : लगभग एक सौ आधारभूत या अंतिम द्रव्य (तत्व) ज्ञात हैं, जिनके विभिन्न मिश्रणों और संयोगों से श्रेष्ठ सब निर्मित हुए हैं। इन द्रव्यों में परिवर्तन होते हैं जो उनके सत्ता-काल में घटनाओं के रूप में होते हैं। परिवर्तन केवल चीजों (द्रव्यों) में ही हो सकते हैं : चीजें परिवर्तित होती हैं—अभी उनमें एक विशेषता होती है और अभी दूसरी हो जाती है—परंतु घटनाएँ केवल एक-दूसरी का अनुसरण ही करती हैं। हरी पत्ती बदलकर लाल हो जाती है, परंतु एक घटना, जैसे विजली की कड़क, के बाद दूसरी घटना, सामोशी या दूसरी कड़क, होती है। परिवर्तन स्थायी वस्तु को प्रकट करता है जिसमें परिवर्तन होता है।

(यह बात प्रेक्षण से प्राप्त तथ्य के जैसी लगती है, पर है यह “परिवर्तन” शब्द की एक अशतः निहित परिभाषा, जो हमें बताती है कि “परिवर्तन” शब्द किस तरह की चीज पर लागू होता है ।)

प्रत्येक द्रव्य के अनेक परस्पर भिन्न गुणधर्म या विशेषताएँ होती हैं । सोने का एक विशेष रंग होता है, एक गलनाक होता है, पिटने पर वह फँसता है, उसके आयतन की प्रत्येक इकाई का एक विशेष वजन होता है, इत्यादि । अध्याय १ (पृ० १०६) में हमने पूछा था कि इन गुणों में से कितने ऐसे हैं जिन्हें निकाल देने पर भी चीज सोना ही बनी रहेगी । यह निस्संदेह एक शाब्दिक प्रश्न है, सोने की परिभाषक विशेषताएँ पूछनेवाला प्रश्न है । तब हमने देखा था कि “सोना” जैसे एक अपेक्षाकृत निश्चित अर्थ वाले शब्द के प्रसंग में तक उत्तर पूरी तरह स्पष्ट नहीं है, क्योंकि वहाँ परिभाषक विशेषताओं का कोई स्पष्ट समुच्चय है ही नहीं : उनके बजाय इसपर कोरम वाली शर्त लागू होती है (पृ० १०३-१०६) । परंतु कोरम चाहे कितनी ही अधिक विशेषताओं से बनता हो और किसी चीज में सोना कहलाने के लिए चाहे इनमें से जितनी अधिक विशेषताओं का होना जरूरी हो, यह बात बिल्कुल साफ है कि यदि कोरम की सभी विशेषताएँ निकाल दी जाएँ तो संबंधित वस्तु सोना नहीं रहेगी, और हम उसके लिए “सोना” शब्द का प्रयोग नहीं कर सकेंगे ।

फिर भी इसमें कोई संदेह नहीं है कि यदि हमने परिभाषक विशेषताओं में से एक या अधिक को निकाल दिया होता तो भी कोई-न-कोई द्रव्य रहता ही । यदि वह पीला न रहता तो भी कुछ-न-कुछ तो रहता ही, भले ही “सोना” शब्द का हम उसके लिए प्रयोग करते रहे या नहीं । परंतु अब हम यह पूछते हैं : मान लीजिए कि हम सब गुणधर्मों को निकाल देते हैं— न केवल उनको जो सोने में विशेष रूप से रहते हैं बल्कि सभी को जिनमें विस्तार, द्रव्यमान और आकृति भी शामिल हैं ? तब क्या बिल्कुल शून्य नहीं शेष रहेगा ? हम यह कहना चाहेंगे कि वह न केवल अब सोना नहीं रहेगा बल्कि वह कुछ भी नहीं रहेगा : कोई गुणधर्म शेष नहीं रहेगा और गुणधर्मों का आश्रय कोई “यह” भी नहीं रहेगा ।

परंतु क्या यह सत्य है ? हमें यह कहने का लोभ होता है कि निश्चय ही सोना एक चीज है और उसके गुणधर्म कुछ और । “सोना और सोने के गुणधर्म एक नहीं हैं । क्या सोने के गुणधर्मों के अस्तित्व के लिए सोने का अस्तित्व

जरूरी नहीं है ? क्या द्रव्य (तार्किक दृष्टि से, कालक्रम की दृष्टि से नहीं) अपने गुणधर्मों का पूर्ववर्ती नहीं होता ? ”

इसका कोई यह उत्तर देगा : “ निस्सन्देह मैं मानता हूँ कि सोने का अस्तित्व है । परन्तु सोना अपने गुणधर्मों के योग से अधिक कुछ नहीं है । द्रव्य अपने गुणधर्मों के योग मात्र होते हैं । ”

“अपने गुणधर्म ! क्या इससे पूरा भेद नहीं खुल जाता ? तो फिर गुणधर्म रखनेवाला कोई ‘यह’ होता है । ”

“निस्सन्देह है, परन्तु यहाँ शामिल ‘यह’ क्या है ? ” ‘यह,’ सोना, केवल एक नाम है जो हम इस स्थान और काल में एकसाथ रहनेवाले गुणधर्मों के समूह को देते हैं । ‘सोना’ शब्द साथ-साथ अस्तित्व रखनेवाले गुणधर्मों के एक समूह का नाम मात्र है । एकसाथ अस्तित्व रखनेवाले गुणधर्मों के अतिरिक्त वह कुछ नहीं है : उनका समूह ही सोना है । ”

“नहीं । गुणधर्म तब तक हो ही नहीं सकते जब तक पहले कोई चीज या द्रव्य न हो जिसके वे हों । कोई द्रव्य होना चाहिए जिसके वे गुणधर्म हों या जिसमें वे समवेत हों । चीजें तर्कतः अपने गुणधर्मों के पूर्ववर्ती होती हैं । यदि चीजें नहीं हैं तो गुणधर्म भी नहीं हैं । ”

“इसके विपरीत, यदि गुणधर्म नहीं हों तो चीजें भी नहीं हैं । चीजें गुणधर्मों के संयोग मात्र हैं । क्या आप कोई एक ऐसी चीज बता सकते हैं जो गुणधर्मों में रहित हो ? ”

‘ निद्रव्य ही नहीं : जो भी चीज या द्रव्य है उसके कोई-न-कोई गुणधर्म हैं । परन्तु इसमें यह सिद्ध नहीं होता कि चीजें गुणधर्मों से भिन्न नहीं होती । मैं आपको कोई ऐसी आकृति नहीं दिखा सकता जिसमें लंबाई-चौड़ाई न हो, और रंग ऐसा रंग नहीं दिखा सकता जिसमें आकृति न हो, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि आकृति और लंबाई-चौड़ाई एक ही बात है या रंग और आकृति मूलही होती हैं । ये जलम पहचाने जा सकते हैं पर अलग नहीं किए जा सकते । यही यही द्रव्यों और गुणधर्मों पर भी लागू होती है । गुणधर्म तब तक नहीं हो सकते जब तक कोई चीज या द्रव्य न हो जिसके वे गुणधर्म हों । ”

‘ नहीं यदि गुणधर्म न होते तो चीजें भी न होती । एक गुणधर्महीन वस्तु या वस्तु का संयोगशायी है, क्योंकि वस्तु अपने गुणधर्मों के योग के

अलावा कुछ होनी ही नहीं। यदि आप सोचते हो कि वस्तु अपने गुणधर्मों के योग से अधिक होती है तो कृपया बताइए कि वह अधिक क्या है। सोना पीला, आघातवर्ध्य (पीटे जाने पर फलनेवाला) इत्यादि होने के अतिरिक्त क्या है? आप चाहे जिस ही ओर इशारा करें वह एक और गुणधर्म मान होगा। मुझे यह दिखाने के अलावा कि यह पीला है, पिटने पर बढता है इत्यादि, क्या आप मुझे वह सोना भी दिखा सकते हैं जिसके ये गुणधर्म हैं? निश्चय ही आप नहीं दिखा सकते। निस्संदेह आपके मन में पिनकुशन जैसी किसी चीज की तस्वीर है जिससे आप एक-एक करके पिन निकालते जाते हैं और सब पिनो के निकाल दिए जाने के बाद भी खाली पिनकुशन बच रहता है। परंतु इस प्रकार के चित्रमय चिंतन से भ्रम में न पड़िए। जब आप सब गुणधर्मों को निकाल बाहर करते हैं तब कोई द्रव्य शेष नहीं रहता, कुछ भी नहीं बचता, यहाँ तक कि खाली पिनकुशन भी नहीं।”

“मैं पिनकुशन-जैसी किसी भी तस्वीर को कोई महत्व नहीं देता। मैं समझता हूँ कि तस्वीरों तो अनुपमी मान हैं जो प्रस्तुत प्रश्न के बारे में कुछ भी नहीं बताती। मैं तो सिर्फ उस बात की ओर इशारा कर रहा हूँ जिसे मैं एक तत्त्वमीमासीय तथ्य समझना हूँ, जो यह है कि गुणधर्मों के होने के लिए द्रव्यों का अस्तित्व आवश्यक है। गुणधर्म अकेले नहीं तैरते फिरते। बर्फ सफेद होती है, पर सफेद होनेवाली बर्फ ही है—सफेदी का अकेले कोई अस्तित्व नहीं है। चूँकि सफेदी एक गुणधर्म है, इसलिए वह सदैव किसी चीज की होती है। यह वास्तविक ज्ञात का एक तथ्य ही है : गुणधर्म द्रव्यों का पहले से अस्तित्व होने पर निर्भर होते हैं जिनके वे गुणधर्म होते हैं। द्रव्य होते हैं और द्रव्यगत गुणधर्म होते हैं; और चूँकि अब मैंने अर्थ स्पष्ट कर दिया है इसलिए आप समझ गए होंगे कि यह दावा कितना ग़लत है कि द्रव्यगत गुणधर्म द्रव्यों के बिना हो सकते हैं।”

“मैं समझता हूँ कि भाषा में सज्ञाओं और विशेषणों के व्याकरणिक भेद से आप भ्रम में पड़ गए हैं। सामान्यतः विशेषण गुणधर्मों के सूचक होते हैं और सज्ञाएँ द्रव्यों के। परंतु द्रव्य विश्लेषण करने पर गुणधर्मों के समूह मान निकलते हैं। मैं बात को स्पष्ट करता हूँ :

ऐसा होता है कि भाषा में हम किसी चीज के इद्रियग्राह्य गुणधर्मों का किसी ऐसे शब्द-समूह का प्रयोग कि जिनका निर्देश नहीं कर सकते जो उन

चीज का ही बोध कराता है न कि किसी ऐसी बात का जो उस चीज के बारे में कही जा सकती है। और इसके फलस्वरूप वे जो इस आदिम अधविश्वास से ग्रस्त हैं कि हरेक नाम के अनुरूप एक-एक वास्तविक चीज का अस्तित्व होना चाहिए, यह मान लेते हैं कि स्वयं वस्तु का उसके किसी या सब इन्द्रिय-ग्राह्य गुणधर्मों से भेद करना तर्कतः आवश्यक है। और इस प्रकार वे स्वयं वस्तु के लिए 'द्रव्य' शब्द का प्रयोग करते हैं। परन्तु इस बात से कि हम एक वस्तु का निर्देश करने के लिए एक अकेले शब्द का प्रयोग करते हैं और उस शब्द को उन वाक्यों का व्याकरणिक उद्देश्य बना देते हैं जिनमें 'हम वस्तु' की ऐन्द्रिय प्रतीतियों का निर्देश करते हैं, यह निष्कर्ष दिक्कुल भी नहीं निकलता कि वस्तु स्वयं एक 'सरल सत्ता' है अथवा उसकी उन प्रतीतियों के द्वारा परिभाषा नहीं दी जा सकती। यह सच है कि 'उसकी' प्रतीतियों की बात करने में हम वस्तु का उसकी प्रतीतियों से भेद करने लगते हैं, परन्तु यह तो भ्रष्टाचार प्रयोग का एक अप्रत्याशित परिणाम मात्र है। तार्किक विश्लेषण से प्रकट होता है कि इन 'प्रतीतियों' को एक ही वस्तु 'की प्रतीतियाँ' बनानेवाली बात उनका अपने से भिन्न किसी सत्ता से संबंधित होना नहीं है बल्कि उनका एक-दूसरी से संबंधित होना है।^१

"मैं इससे सहमत नहीं हो सकता। वस्तु गुणों के एक समूह मात्र से अधिक होती है। समूह को एक साथ बाँधनेवाला, उसे एक बनानेवाला कुछ होना चाहिए; और वही द्रव्य है। पहले द्रव्य होता है और तब गुण होते हैं—और गुण क्या है, यह बात निर्धारित करती है कि द्रव्य किस प्रकार का है।"

"आपका मतलब यह है कि कुछ होता है—एक शुद्ध गुणहीन द्रव्य—जो गुणों की अनुपस्थिति में अस्तित्व रखता है, और जब गुण उसके साथ जोड़ दिए जाते हैं तब हम कह सकते हैं कि वह और (चाँदी, पीतल) न होकर अमुक प्रकार का द्रव्य (सोना) है? यह बेतुकी बात है। निश्चय ही द्रव्य होता है, परन्तु मैं यह कह रहा हूँ कि द्रव्य गुणों के योग के अतिरिक्त कुछ नहीं है। गुणा से पूर्व अस्तित्व रखनेवाला—जैसे कि मानो वह गुणों को ग्रहण करने के लिए तैयार बैठा हो—एक अज्ञेय द्रव्य (अधिष्ठान) दार्शनिकों की एक कल्पना है। केवल साथ-साथ अस्तित्व रखनेवाले गुण ही होते हैं। जब कुछ गुण साथ साथ रहने हैं तब उनके संयोग को हम संज्ञा कहते हैं, जब कुछ

अन्य गुण साथ-साथ रहते हैं तब उसे हम चाँदी कहते हैं, इत्यादि । वस इतनी सी बात है ।”

“आप गलती कर रहे हैं । द्रव्य गुणों का समूह मात्र नहीं हो सकता । मान लीजिए कि हमारे पास सोने के दो दूबहू एक-से गोले हैं—परिमाण, भार, रंग इत्यादि हर बात में विल्कुल अभिन्न । अब वह कौन-सी बात है जो एक गोले को दूसरे से अलग करती है ? उनके गुण विल्कुल एक हैं और इसलिए उनके गुणों के आधार पर आप उन्हें अलग अलग नहीं पहचान सकते । आप उन्हें केवल उनकी स्थिति से अलग पहचान सकते हैं : यहाँ एक है (इशारा करते हुए) और वहाँ दूसरा है । ये गुणों के दो समूह, जैसा कि आप कहना चाहेंगे, नहीं है । ये दो वस्तुएँ या द्रव्य हैं जिनमें गुणों का संयोग बहुत-कुछ एकही है । ‘भौतिक द्रव्य या पुद्गल व्यष्टीयन (व्यष्टियों के भेद) का मूल आधार है ।’ एक चीज को दूसरी से अलग करनेवाला द्रव्य होता है, न कि गुण ।”

चूँकि यह समस्या ऐसी नहीं है जो दैनिक जीवन में हमारे सामने आती हो, इसलिए पहले-पहल इससे जिस पाठक का परिचय होता है वह शायद बोझ और कृत्रिमता का अनुभव करेगा । कोई कहेगा, ‘हमें चिंता नहीं है । तत्त्वमीमासकों को लड्डे दो । हम चाहें यह निश्चय करें कि सोना गुणधर्मों का एक समुच्चय है या यह कि उन गुणधर्मों का आध्रय कोई द्रव्य है, वह इसकी परवाह किए बिना वही दिखाई देता है जो पहले दिखाई देता था और वही गुण रखता है जो पहले रखता था । फर्क केवल इसका है कि हम कैसे बात करते हैं और किस भाषा का प्रयोग अधिक पसंद करते हैं । बात कुल शब्दों की है ।’ परंतु इस बारे में हमें बिना विचार किए दुराग्रह नहीं करना चाहिए । यह निष्कर्ष सही हो सकता है । इसके विपरीत, विवाद का इन्द्रिया-नुभव से समाधान न निकलने पर यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि यह अनुभवों के वर्गीकरण को लेकर पैदा होनेवाला एक शाब्दिक विवाद मात्र है । जो भी हो, कुछ तत्त्वमीमासकों का विचार है कि विवाद तथ्य-मय है, इस बारे में है कि वे चरम पदार्थ क्या हैं जिनसे वास्तविकता की रचना हुई है ; और वास्तविकता का विक्षेपण करके इस बात का पता लगाना तत्त्वमीमासक का काम है ।

इस प्रश्न को अधिक समय दिए बिना हम एक और संबंधित प्रश्न पर

चीज का ही बोध कराता है न कि किसी ऐसी बात का जो उस चीज के बारे में कही जा सकती है। और इसके फलस्वरूप वे जो इस आदिम अंधविश्वास से ग्रस्त हैं कि हरेक नाम के अनुरूप एक-एक वास्तविक चीज का अस्तित्व होना चाहिए, यह मान लेते हैं कि स्वयं वस्तु का उसके किसी या सब इंद्रिय-ग्राह्य गुणधर्मों से भेद करना तर्कतः आवश्यक है। और इस प्रकार वे स्वयं वस्तु के लिए 'द्रव्य' शब्द का प्रयोग करते हैं। परंतु इस बात से कि हम एक वस्तु का निर्देश करने के लिए एक अकेले शब्द का प्रयोग करते हैं और उस शब्द को उन वाक्यों का व्याकरणिक उद्देश्य बना देते हैं जिनमें 'हम वस्तु की ऐंद्रिय प्रतीतियों का निर्देश करते हैं, यह निष्कर्ष दिल्कुल भी नहीं निकलता कि वस्तु स्वयं एक 'सरल सत्ता' है अथवा उसकी उन प्रतीतियों के द्वारा परिभाषा नहीं दी जा सकती। यह सच है कि 'उसको' प्रतीतियों की बात करने में हम वस्तु का उसकी प्रतीतियों से भेद करने लगते हैं, परंतु यह तो भाषाई प्रयोग का एक अप्रत्याशित परिणाम मात्र है। तार्किक विश्लेषण से प्रकट होता है कि इन 'प्रतीतियों' को एक ही वस्तु 'की प्रतीतियाँ' बनानेवाली बात उनका अपने से भिन्न किसी सत्ता से संबंधित होना नहीं है बल्कि उनका एक-दूसरी से संबंधित होना है।" १

"मैं इससे सहमत नहीं हो सकता। वस्तु गुणों के एक समूह मात्र से अधिक होती है। समूह को एक साथ बाँधनेवाला, उसे एक बनानेवाला कुछ होना चाहिए; और वही द्रव्य है। पहले द्रव्य होता है और तब गुण होते हैं—और गुण क्या है, यह बात निर्धारित करती है कि द्रव्य किस प्रकार का है।"

"आपका मतलब यह है कि कुछ होता है—एक शुद्ध गुणहीन द्रव्य—जो गुणों की अनुपस्थिति में अस्तित्व रखता है, और जब गुण उसके साथ जोड़ दिए जाते हैं तब हम कह सकते हैं कि वह और (चाँदी, पीतल) न होकर अमुक प्रकार का द्रव्य (सोना) है? यह बेतुकी बात है! निश्चय ही द्रव्य होता है, परंतु मैं यह कह रहा हूँ कि द्रव्य गुणों के योग के अतिरिक्त कुछ नहीं है। गुणों से पृथक् अस्तित्व रखनेवाला—जैसे कि मानो वह गुणों को ग्रहण करने के लिए तैयार बैठा हो—एक अज्ञेय द्रव्य (अधिष्ठान) दार्शनिकों की एक कल्पना है। केवल साथ-साथ अस्तित्व रखनेवाले गुण ही होते हैं। जब कुछ गुण साथ-साथ रहते हैं तब उनके संयोग को हम सोना कहते हैं, जब कुछ

अन्य गुण साथ-साथ रहते हैं तब उसे हम चाँदी कहते हैं, इत्यादि । वस इतनी सी बात है ।”

“आप गलती कर रहे हैं । द्रव्य गुणों का समूह मात्र नहीं हो सकता । मान लीजिए कि हमारे पास सोने के दो हूबहू एक-से गोले हैं—परिमाण, भार, रंग इत्यादि हर बात में बिल्कुल अभिन्न । अब वह कौन-सी बात है जो एक गोले को दूसरे से अलग करती है ? उनके गुण बिल्कुल एक हैं और इसलिए उनके गुणों के आधार पर आप उन्हें अलग अलग नहीं पहचान सकते । आप उन्हें केवल उनकी स्थिति से अलग पहचान सकते हैं : यहाँ एक है (इशारा करते हुए) और वहाँ दूसरा है । ये गुणों के दो समूह, जैसा कि आप कहना चाहेंगे, नहीं हैं । ये दो वस्तुएँ या द्रव्य हैं जिनमें गुणों का संयोग बहुत-कुछ एकही है । ‘भौतिक द्रव्य या पुद्गल व्यञ्जीयन (व्यञ्जित्यो के भेद) का मूल आधार है ।’ एक चीज को दूसरी से अलग करनेवाला द्रव्य होता है, न कि गुण ।”

चूँकि यह समस्या ऐसी नहीं है जो दैनिक जीवन में हमारे सामने आती हो, इसलिए पहले-पहल इससे जिस पाठक का परिचय होता है वह शायद बोझ और कृत्रिमता का अनुभव करेगा । कोई कहेगा, ‘हमें चिन्ता नहीं है । तत्त्वमीमासकों को लड़ने दो । हम चाहे यह निश्चय करें कि सोना गुणधर्मों का एक समुच्चय है या यह कि उन गुणधर्मों का आश्रय कोई द्रव्य है, वह इसकी परवाह किए बिना वहीं दिखाई देता है जो पहले दिखाई देता था और वही गुण रखता है जो पहले रखता था । फर्क केवल इसका है कि हम कैसे बात करते हैं और किस भाषा का प्रयोग अधिक पसंद करते हैं । बात कुल मर्यादा की है ।’ परंतु इस बारे में हमें बिना विचार किए दुराग्रह नहीं करना चाहिए । यह निष्कर्ष सही हो सकता है । इसके विपरीत, विवाद या इन्द्रिया-नुभव से समाधान न निकलने पर यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि वह अनुभवों के वर्गीकरण को लेकर पैदा होनेवाला एक शाब्दिक विवाद मात्र है । जो भी हो, कुछ तत्त्वमीमासकों का विचार है कि विवाद तथ्य-मय है, इस बारे में है कि वे चरम पदार्थ क्या हैं जिनसे वास्तविकता की रचना हुई है ; और वास्तविकता का विश्लेषण करके इस बात का पता लगाना तत्त्वमीमासक का काम है ।

इस प्रश्न को अधिक समय दिए बिना हम एक और सरल प्रश्न पर

ध्यान देते हैं जो इसी की तरह तत्त्वमीमासीय है और जिसका इन्द्रियानुभविक उपायो से ऐसे ही हल नहीं निकल सकता। वह सामान्यों की समस्या है। इस समस्या पर बहुत अधिक विवाद हुआ है और ननीजा बहुत कुछ दार्शनिक तर्क पर निर्भर करता है।

सामान्यों की समस्या

सामान्यों की समस्या बहुत ही जटिल है और इसे अनेक दार्शनिक तत्त्वमीमासा की केंद्रभूत समस्या मानते हैं। समस्या ठीक क्या है, यह कई तरीकों से बताया जा सकता है :

१. बहुत-सी चीजें हैं जो नीली हैं—यह कमीज, वह कुर्सी, महासागर, आकाश इत्यादि। इनमें अनेक अंतर हैं, पर नीले होने में सब समान हैं। इन सबमें एक समान विशेषता है नीलापन। अब, नीली चीजे विशेष हैं (दुनिया में, दिक्-काल में परस्पर पृथक् अस्तित्व रखनेवाले व्यष्टि हैं), परन्तु नीलापन जो कि उन सबमें समान रूप से है, एक सामान्य है। विशेष चीजें नीली हैं, नीलापन नीला नहीं है। विशेष (कमीज, महासागर) काल में अस्तित्व रखते हैं, नीलापन नहीं। विशेष दिक् में रहते हैं, नीलापन नहीं रहता। नीली चीजे सब नीलत्व-गुण के उदाहरण हैं। कुछ भी जिनके उदाहरण हो सकते हैं सामान्य हैं।

२. विभिन्न विशेष एक समान गुणधर्म, नीलत्व, वाले हैं। अब, यदि उनका एक समान गुणधर्म है तो ऐसा एक समान गुणधर्म अवश्य होना चाहिए। न केवल उन विशेषों का जो इस गुणधर्म के उदाहरण हैं बल्कि इस गुणधर्म का भी अस्तित्व होना चाहिए। इस प्रकार दुनिया में दो प्रकार की सत्ताएँ हैं। विशेष, जिनके गुणधर्म होते हैं और गुणधर्म, जो चीजों में होते हैं। विशेष चीजों के बिना काम नहीं चल सकता, क्योंकि कुछ होना चाहिए जिसमें कि गुणधर्म रहते हों। परन्तु गुणधर्मों के बिना भी काम नहीं चल सकता, क्योंकि कुछ होना चाहिए जो विशेषों का हो। कुछ अव्याकरणिक रूप में यह प्रष्टा जा सकता है कोई चीज नीली तब तक कैसे हो पाती जब तक उसके होने के लिए नीलापन न होता ?

३. व्यक्तिवाचक नाम विशेष चीजों का निर्देश करते हैं : “जवाहरलाल नेहरू” एक विशेष आदमी का, “दिल्ली” एक विशेष नगर का, “गंगा” एक

नदी का । परन्तु “नीला,” “कुत्ता,” “आदमी,” “दौडना” इत्यादि अनेक-व्यापी शब्द किसका निर्देश करते हैं ? ये विशेष चीजों के नाम नहीं हैं । परन्तु तब तो इन्हें अनैकव्यापी गुणधर्मों के नाम होना चाहिए—नीला होने का गुणधर्म, कुत्ता होने का गुणधर्म इत्यादि । लेकिन यदि अनेकव्यापी शब्द गुणधर्मों के नाम हैं, तो इन गुणधर्मों का तथा उन वस्तुओं का जिनमें ये होते हैं, अस्तित्व होना चाहिए । ये अनेकव्यापी गुणधर्म ही सामान्य हैं ।

प्लेटो का सिद्धांत—सामान्यों की समस्या दर्शन में सबसे पहले प्लेटो के द्वारा प्रस्तुत की गई थी और इसमें उसकी दिलचस्पी उसकी रचनाओं में सर्वत्र झलकती है । पहले हम यह देखने की कोशिश करेंगे कि यह समस्या उसके सामने आई कैसे, और तब हम आलोचनाओं और वादों की ओर ध्यान देंगे । प्लेटो के मत को प्रायः ‘वास्तववाद’ (इस शब्द के अनेक अर्थों में से एक में) कहते हैं, क्योंकि प्लेटो के अनुसार सामान्य किसी रूप में वस्तुतः अस्तित्व रखते हैं । वास्तविक जगत् विशेषों से बना है—विशेष कुसियाँ, नीले के विशेष उदाहरण—और सामान्यों से भी जिनके कि विशेष उदाहरण होते हैं । वह एक नीले रंग की चीज है और यह एक और नीले रंग की चीज है, परन्तु सामान्य, नीलापन, भी है जिसके कि विशेष नीले रंग उदाहरण हैं । यह विल्ली है और वह विल्ली है, पर सामान्य, “विल्ली होने का गुण” या “विल्लीपन” भी है, विशेष विल्लियों जिसके उदाहरण हैं । प्रायः सामान्य के लिए स्वाभाविक लगनवाला कोई शब्द नहीं होता । इसलिए प्रत्यय “—पन,” “—त्व” या “—ता” को लगाकर काम चलाया जाता है : जैन, नीलापन, मनुष्यत्व, विल्लीपन, सरलता ।

परन्तु सामान्यों में प्लेटो की दिलचस्पी मुख्यतः (१) नैतिक गुणधर्मों तथा (२) गणितीय सत्ताओं के प्रसंग में हुई । पूर्ण सद्गुण, पूर्ण शुभत्व, पूर्ण न्याय इस जगत् में कहीं अस्तित्व नहीं रखते, अर्थात् कोई भी परिस्थिति इन गुणों का पूर्ण उदाहरण नहीं है । इस जगत् में कहीं एक सरल रेखा या पूर्ण वृत्त नहीं मिलता । फिर भी पूर्ण शुभत्व, पूर्ण सरलता और पूर्ण वृत्तत्व या एक प्रत्यय हमारे मन में रहता है (कुछ लोग नैतिक गुणों के प्रसंग में इस बात का प्रतिपादन करेंगे) । जब हम कहते हैं कि यह वाक्य एक पूर्ण वृत्त नहीं है तब हमारे मन में पूर्ण वृत्त या प्रत्यय अवश्य होना चाहिए, क्योंकि यदि हम जानें कि पूर्ण वृत्त क्या होता है तो हम यह नहीं जानें कि प्रत्यय

प्लेटो ने अनेक लोगो के एक ही आवरण के नीचे ढके होने (और इस प्रकार उसके अशभागी होने) का उदाहरण दिया है ; परंतु यह बात निश्चय ही आवरण पर लागू होती है कि शायद वह इतना काफी बड़ा न हो जिससे शरण लेनेवाले सभी लोग उसके नीचे आ जाएं ।

परंतु यह भी सामान्यो का सिद्धांत बनने के लिए पर्याप्त नहीं है । इन साधारण प्रसंगों में "अशभागी होना" के जितने भी प्रयोग हैं उन सबमें जिस चीज का कोई अशभागी होता है वह उतनी ही विशेष होती है जितनी वह चीज जो उसकी अशभागी होती है । आवरण उसी तरह एक विशेष है जिस तरह वे लोग जो उसके नीचे ढके हैं, हालांकि आकार में वह बड़ा है । निश्चय ही, प्लेटो ने इन उदाहरणों का प्रयोग केवल उपमाओं के रूप में ही किया है, न कि विशेषों और सामान्यो के सबध के यथार्थ वर्णन के रूप में । परंतु प्रत्येक उपमा में कोई समान तत्व होना चाहिए, हालांकि सादृश्य का पूरा होना जरूरी नहीं है, और यहां ऐसा लगेगा कि नमूना बनाम नकल तथा अशभागिता बनाम वह चीज जिसका कोई अशभागी होना है दोनों के प्रसंग में उपमा तत्काल भग हो जाती है, क्योंकि इन सबमें सबध किसी विशेष का अन्य विशेषों से होता है ।

यह हो सकता है कि प्लेटो मुख्यतः दो बातें एक साथ करना चाहता था—वह एक दो लोको को माननेवाला सिद्धांत स्थापित करना चाहता था और सामान्यो के एक सिद्धांत को भी । परंतु जो भी उसका अभिप्राय रहा हो, उसका मत सामान्यो के एक सिद्धांत के रूप में अपर्याप्त है । सामान्यो और विशेषों का सबध अक्षरशः वह था उससे मिलता जुलता भी नहीं हो सकता है जो उसके द्वारा प्रस्तुत उदाहरणों में है । इस बारे में अधिक यथार्थ वह बात होगी जिसकी ओर प्लेटो ने इशारा किया था पर जिसे उसने कभी खुलकर नहीं कहा । सामान्यो और विशेषों का सबध किसी भी अन्य सबध की तरह नहीं है । यह दृष्टातीकरण या निदर्शन का सत्रध है जो किसी भी अन्य सबध से भिन्न होता है (अतः इसकी कोई भी उपमा नहीं मिल सकती) । एक नीला विशेष नीलेपन का दृष्टान्त है, यह त्रिभुज त्रिभुजत्व का दृष्टांत है, इत्यादि । एक व्यष्टि और उसके गुणधर्म का सबध सदैव दृष्टातीकरण का होता है ।

परंतु एक बठिनाई प्लेटो को मालूम थी और उसने उसकी चर्चा भी की

थी : यह त्रिभुज त्रिभुजत्व का उदाहरण है, नीला आकाश नीलत्व का उदाहरण है । क्या इसी प्रकार यह विशाल वस्तु विशालता का उदाहरण है ? क्या अ, जो व के उत्तर में है, उत्तरत्व का उदाहरण है ? ऐसा नहीं हो सकता : वस्तुएँ अकेली विशाल या लघु नहीं होती, वे अन्य वस्तुओं की तुलना में विशाल या लघु होती हैं । यदि दुनिया में केवल एक ही वस्तु होती, जैसे एक हाथी, तो वह न विशाल होता और न लघु, क्योंकि “विशाल” और “लघु” सवधमूलक या तुलनामूलक शब्द हैं—चीजें स्वतः विशाल या लघु नहीं होती बल्कि केवल अन्य वस्तुओं की तुलना में ऐसी होती हैं : एक हाथी एक चूहे की तुलना में विशाल है पर एक इमारत की तुलना में लघु है । इस विशेष का यह गुणधर्म स्वतः नहीं होता बल्कि केवल अन्य चीजों की ही तुलना में होता है । दूसरे शब्दों में, विशालता एक सरल गुणधर्म नहीं है बल्कि एक सवध है—अथवा यदि आप चाहे तो सवधमूलक गुणधर्म कह सकते हैं । इसमें भी अधिक स्पष्ट “के उत्तर में होना” का एक सवध होना है, और इसके उदाहरण अनेक हो सकते हैं : एडिनबर्ग का लंदन से सवध एक उदाहरण है, म्यान्मार् का न्यूयार्क से सवध इसका दूसरा उदाहरण है, इत्यादि । हम कह सकते हैं कि वास्तविक जगत् में तीन प्रकार की सत्ताएँ हैं : विशेष, सामान्य और सवध । परन्तु यह कहना कम भ्रामक होगा कि केवल दो प्रकार की सत्ताएँ, विशेष और सामान्य, हैं, लेकिन सामान्यों को (१) गुणधर्मों (वगैरह, नीलत्व इत्यादि) और (२) सवधों (ऊपर होना, के उत्तर में होना, की तुलना में अधिक शिक्षित होना, के बारे में सतर्क होना इत्यादि) में त्रिभाजित किया जा सकता है । गुणधर्म और सवध दोनों के ही उदाहरण होते हैं और इस प्रकार दोनों ही सामान्य हैं ।

यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि सवधों को वास्तविक जगत् से निकालकर मन के अंदर नहीं धकेला जा सकता । हम नहीं कह सकते कि वस्तुएँ तो वास्तविक जगत् में अस्तित्व रखती हैं, पर वस्तुओं के सवध बाहर नहीं होते, बल्कि वे मन की देन होते हैं । प्लेटो को इस बात का परा पता था । यहाँ एपेन्स है और वहाँ स्पार्टा है और उनके सवध (एपेन्स स्पार्टा के उत्तर में है और एपेन्स स्पार्टा से बड़ा है) उतने ही वस्तुतः तथा “बाहर वहाँ” हैं जितने स्वयं वे नगर । प्लेटो ने कहा था कि सामान्यों का अस्तित्व उनका ही ही वस्तुतः है जितना उन चीजों का जो उनके उदाहरण हैं । यह कहना ठीक

नहीं है जो प्लेटो के वाद के कुछ अनुयायियों ने, जैसे नवप्लेटोवादियों ने कहा था—यह कि सामान्य मन के अंदर रहनेवाले विचारों के जलावा कुछ भी नहीं है, क्योंकि मन के विचार भी विशेष हैं। यदि मैं एपेन्स के बारे में सोचता हूँ तो उसका विचार एक विशेष विचार है—एक भौतिक विशेष नहीं बल्कि एक मानसिक विशेष (जिसके बारे में हमें काफी अधिक इस अध्याय में वाद में कहना होगा)—और यदि आपके मन में भी एपेन्स के बारे में कोई विचार है तो आपका विचार एक और विशेष है। विचार, स्वप्न, अपभ्रम तथा अन्य मानसिक चीजें उसी तरह विशेष हैं जिस तरह वे भौतिक चीजें जिनके बारे में वे हैं। प्लेटो इस मन का विशेष रूप से विरोधी था कि गणितीय पदार्थ केवल मन के अंदर अस्तित्व रखते हैं। जब कोई किसी प्रमेय को ढूँढ निकालता है तब वह एक खोज होनी है, आविष्कार नहीं। और वह किसी चीज की खोज होती है—ऐसी चीज की जो उतनी ही वास्तविक होती है जितनी जिब्राल्टर की चट्टान (हालांकि उस वर्ग की नहीं)। प्रमेय एक चीज है और उसका किसी के मन में रहनेवाला विचार एक और चीज है ; किसी दूसरे के मन में रहनेवाला उसका विचार उससे भी भिन्न एक चीज है। विचार विशेष घटनाएँ हैं, सामान्य कदापि नहीं। यहाँ तक कि ईश्वर के मन में रहनेवाले विचार भी (जिन्हें कुछ ईसाई दार्शनिकों ने सामान्यों से अभिन्न बताया था) एक विशेष मन के अंदर, हालांकि वह अधिमान है, रहनेवाले विशेष है ; वे सामान्य नहीं हैं। विशेषों का सामान्यों से अभेद करना कोटि-दोष का एक उत्कृष्ट उदाहरण होगा।

सामान्यों का उपमा के द्वारा भी ऐसी चीजों से अभेद नहीं करना चाहिए जो विशेष हों, क्योंकि ऐसा करने से वे सामान्य नहीं रहेंगे। वास्तव में सामान्यों का विशेषों से संबंध किसी भी अन्य संबंध की तरह नहीं है। फिर भी, इस बात की बहुत अधिक संभावना रहती है कि वह भ्रमवश एक बिल्कुल ही भिन्न संबंध से एक समझ लिया जाता है और यह है जाति का उपजाति से संबंध। सिंदूरी लाल जाति की एक उपजाति है, और लाल रंग जाति की एक उपजाति है। आवत चतुर्भुज की एक उपजाति है, और लाल रंग जाति की एक उपजाति है। (ठीक यह कहना होगा कि आश्रितत्व नामक गुण चतुर्भुजत्व की एक उपजाति है, इत्यादि।) परंतु जाति का उपजाति से संबंध एक सामान्य का सामान्यों के सोपानवत् क्रम में स्थिति रखनेवाले एक अन्य सामान्य

से संबंध है। एक अधिक व्यापक सामान्य (रगवत्ता) में एक कम व्यापक सामान्य (नीलत्व) समाविष्ट रहता है, पर नीलत्व है तब भी एक सामान्य ही : नीलत्व एक गुणधर्म है और उसको नीली वस्तु से, जिसका कि वह गुणधर्म है, एक नहीं समझना है। यदि हम नीले के एक लाख भेद भी कर दें तब भी ये विशेष नहीं होंगे (हालाँकि हम उन्हें भ्रामक तरीके से “नीले के विशेष भेद” कहते हैं)। नीला न० ६८४९५ फिर भी एक गुणधर्म है जो अनेक विशेष चीजों में समान हो सकता है, भले ही वस्तुन. वह समान न हो। कोई चीज (विशेष) फिर भी नीले की ठीक उस रगत वाली होने के गुणधर्म से युक्त होगी ; वह रगत एक गुणधर्म होने से फिर भी एक सामान्य होगी और जो विशेष चीज उसके दृष्टांत के रूप में है उससे सदैव पृथक् होगी। इसी प्रकार, आप भौतिक वस्तु से जीव में, जीव से पशु में, पशु से स्तनधारी में, स्तनधारी से कुत्ते में, कुत्ते से गड़रिए के कुत्ते में, गड़रिए के कुत्ते से पिंटू (एक विशेष कुत्ता) में नहीं पहुँच सकते। अंतिम को छोड़कर प्रत्येक चरण स्वकार्य है : प्रत्येक (जैसे गड़रिया-कुत्ता-पन) एक अधिक व्यापक सामान्य (कुत्तापन) में समाविष्ट एक सामान्य है। परंतु गड़रिए का कुत्ता होना फिर भी एक गुणधर्म है। लेकिन ‘पिंटू’ किसी गुणधर्म का नाम नहीं है बल्कि एक विशेष कुत्ते का नाम है। गड़रिए का होना, कुत्ता होना, पशु होना, इत्यादि इस विशेष जंतु के गुणधर्म हैं। पिंटू इस विशेष जंतु का एक गुणधर्म नहीं है बल्कि वह विशेष जंतु स्वयं ही है।

अतः प्लेटो के अनुसार सामान्य होते हैं और वे विशेषों के अस्तित्व से पृथक् अस्तित्व रखते हैं। उनका तब भी अवश्य ही अस्तित्व रहेगा जब उनके दृष्टांतों के रूप में कोई विशेष न हो। परंतु इसका यह अर्थ निराकरण आवश्यक नहीं है (लगता है कि प्लेटो का प्रारंभिक वातांश में ऐसा ही अभिप्राय था) कि यदि पृथ्वी में कहीं पूर्ण वृत्त नहीं है तो फिर भी वह अन्यत्र कहीं होगा, क्योंकि, जैसा कि हम देख चुके हैं, यदि ऐसा पूर्ण वृत्त कहीं हो भी तो होगा वह फिर भी एक विशेष ही और सामान्य वृत्तत्व की, जिसका कि वह एक दृष्टांत होगा, फिर भी हमें जरूरत होगी। ऐसा पूर्ण वृत्त फिर भी वृत्तत्व नहीं होगा ; वह वृत्तत्व का एक उदाहरण ही होगा। परंतु प्लेटो का यह विश्वास निस्संदेह सत्य था कि गुणधर्मों का बोध करानेवाले शब्दों के अर्थ हम तब भी समझ सकते हैं जब दुनिया में उन गुणधर्मों का दृष्टांतिकरण

करनेवाली कोई चीज न हो। हम "सहस्रभुज" (एक हजार भुजाओं वाला बहुभुज) का अर्थ समझ सकते हैं, यद्यपि वही ऐसा बहुभुज नहीं होता। हम "एकशृंग" (वह जिसमें घोड़े के गुणधर्म हो और जिसके माथे के बीच में एक सींग भी हो) का मतलब समझ सकते हैं, हालांकि एकशृंग होते नहीं हैं। यही बात किसी भी अन्य काल्पनिक जंतु के नाम पर लागू होती है (जैसे नराश्व इत्यादि)। गुणधर्मों के इन सब सयोगों का दुनिया में हम कहीं दृष्टातीकरण नहीं देखते, पर फिर भी हम इन्हें समझ सकते हैं। प्लेटो के अनुसार ये सब सामान्य अस्तित्व रखते हैं और (मानो) दृष्टातीकरण के लिए तैयार बैठे हैं, परंतु सामान्यों के लोक में वे उतने ही वास्तविक हैं, भले ही उनके दृष्टातों के रूप में कोई विशेष न हो।

लेकिन यदि हमने उनके दृष्टातों के रूप में कोई विशेष नहीं देते हैं तो हमें उनका सप्रत्यय कैसे हो सकता है? इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए प्लेटो ने प्रागस्तित्व का एक सिद्धांत प्रस्तुत किया था। परंतु हमें वहाँ तक जाने की जरूरत नहीं है। प्रागस्तित्व हो या न हो, जैसा कि हमने (पृ० १५०-५१) में देखा था, हम अपने ही मन में सरल प्रत्ययों को संयुक्त करके जटिल प्रत्ययों का निर्माण कर सकते हैं और इसमें कोई कठिनाई नहीं है। पर ऐसे सरल लगने वाले प्रत्ययों के बारे में क्या कहा जाएगा जैसे सीधेपन? हमने कभी एक बिल्कुल सीधी रेखा नहीं देखी है, और फिर भी हम जानते हैं कि सीधी रेखा कैसी होगी। परंतु इस उदाहरण के लिए भी प्रागस्तित्व का सिद्धांत मानने की आवश्यकता नहीं है। सीधेपन का प्रत्यय हमें उन्हीं चीजों से प्राप्त होता है जिन्हें हम देखते और छूने हैं। निस्संदेह आप पेन्सिल और पट्टरी से जो रेखा खींचते हैं वह वस्तुतः सीधी नहीं होती, परंतु वह सीधी दिखाई तो देती है, और इसी प्रत्यक्ष से आपको सीधेपन का प्रत्यय प्राप्त होता है। वही रेखा (या कागज के ऊपर रेखा को दिखाने के लिए बना हुआ निशान) सूक्ष्मदर्शी यंत्र से टेढ़ी मेढ़ी दिखाई दे सकती है, पर सूक्ष्मदर्शी से होनेवाला प्रत्यक्ष आखिर उसके बिना होनेवाले प्रत्यक्ष से तो भिन्न ही है और आपका सीधेपन का प्रत्यय सूक्ष्मदर्शी के बिना देखने से प्राप्त हो सकता है। सही बात यह है कि ज्यामितिज्ञ की रेखाएँ, बिंदु, और समतल वंसी चीजें नहीं हैं जिन्हें कोई देख सके। परंतु बिंदु, रेखा इत्यादि का बोध करानेवाले चिह्नों को कोई भी देख सकता है और वे सीधेपन, वृत्तत्व इत्यादि के प्रत्यय हमारे मन में पैदा करने

के लिए पर्याप्त है ।

इन प्रत्ययो की उत्पत्ति बताने के लिए इतना काफी है । परंतु प्रत्यय किसी का प्रत्यय होता है और प्लेटो के अनुसार वही सामान्य है । प्रत्यय तो हमारे मन में है, परंतु जिसका वह प्रत्यय है वह चीज हमारे मन में नहीं है : वह “बाहर वहाँ” वास्तविक जगत् में है । और वास्तविक जगत् में उस चीज के दो प्रकार हैं : वे विशेष जो सामान्यो के दृष्टातीकरण हैं और वे सामान्य जिनके वे दृष्टातीकरण हैं । सामान्यो का इन्द्रियो से उस तरह प्रत्यक्ष तो नहीं हो सकता जिस तरह विशेषों का हो सकता है, पर है वे ठीक उतने ही वास्तविक, उतने ही बुद्धिनिरपेक्ष, वास्तविकता के उतने ही सच्चे अथ जितने विशेष हैं ।

अस्तू का सिद्धांत—प्लेटो का शिष्य अस्तू प्लेटो के दो लोकों के सिद्धांत से असंतुष्ट था । अस्तू ने कहा कि दूसरा लोक कोई नहीं है, केवल एक ही लोक है और उसमें भी विशेष रहते हैं जिनके अंदर सामान्य पूर्णतः निवास करते हैं । प्लेटो का वास्तववाद उस रूप में गलत था ; “सामान्यो का लोक” एक तत्त्वमीमासीय कल्पना है । यदि एक दूसरा लोक मान भी लिया जाए, तो भी वह सामान्यो का लोक नहीं होगा बल्कि केवल महाविशेषों का होगा जो कि इन्द्रियानुभव से हमारे जाने-पहचाने विशेषों से शायद (किसी रूप में) अधिक पूर्ण होंगे, पर होंगे फिर भी विशेष ही ; और इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि महाविशेषों के ऐसे किसी लोक का कोई अस्तित्व है । फिर भी सामान्यो के बारे में अस्तू का भी मत वास्तववादी था : वह यह मानता था कि सामान्य और विशेष दोनों का वास्तव में अस्तित्व है, कि वे “बाहर वहाँ” रहते हैं न कि हमारे मन के अंदर, और कि उनका अस्तित्व बिल्कुल भी हमारे मन पर या हमारे सोचने पर निर्भर नहीं है : यदि उनके बारे में सोचनेवाले मन न होते तो भी उनका उसी तरह अस्तित्व होना जिस तरह अब है ।

तो उनका अस्तित्व किस प्रकार का है ? अस्तू के अनुसार सामान्य केवल एक गुणधर्म (सरल या जटिल, सहज या संयोज) है जो अनेक उदाहरणों में समान होता है । और हम इन गुणधर्मों का सप्रत्यय विनोद से अपाकर्षण की प्रक्रिया से प्राप्त होता है (हम नीला आकाश देखते हैं, नीला पानी, नीला कपड़ा इत्यादि देखते हैं और अपाकर्षण से हम नीलेपन या

सप्रत्यय प्राप्त करते हैं)। विशेषो के बिना सामान्य नहीं हो सकते (गुणधर्मों को धारण करनेवाली वस्तुओं के बिना सामान्य गुणधर्म नहीं हो सकते), वैसे ही जैसे सामान्यों के बिना विशेष नहीं हो सकते (गुणधर्मों के बिना वस्तुएँ नहीं हो सकती)। दोनों तर्कतः एक-दूसरे पर निर्भर हैं—ऐसे नहीं, जैसा प्लेटो ने माना था, कि विशेष सामान्यों पर निर्भर हो पर सामान्य सभी विशेषो से स्वतन्त्र होकर तटस्थ भाव से अस्तित्व रखते हैं। सामान्य केवल वस्तुओं में ही अस्तित्व रखते हैं, न कि, जसा कि प्लेटो का विचार था, वस्तुओं से पहले। और चूँकि सामान्यों को विशेषो की उतनी ही जरूरत रहती है जितनी विशेषो को सामान्यों की, इसलिए सामान्य विशेषो से पृथक् रह ही नहीं सकते—विशेषो में सचमुच समान रूप से रहनेवाले गुणधर्मों से अलग सामान्य नहीं होते। अब एकशृंग, नराश्व इत्यादि की बात लीजिए। एकशृंगत्व (पृ० १५०-५७) और उन्हें विभिन्न तरीकों से मिलाकर ऐसी वस्तुओं के सप्रत्यय बना सकते हैं जिनका जमीन या समुद्र में कहीं अस्तित्व न हो; परन्तु भले ही इन सप्रत्ययों का हमारे मन में निवास हो, वास्तविक जगत् में उनके अनुरूप कोई सामान्य नहीं होता, क्योंकि ऐसी कोई चीजें हैं ही नहीं जिनमें गुणधर्मों के ये संयोग हों।

यहाँ तक बात इतनी सहज है कि उससे इन्कार करना कठिन लगेगा। सामान्य विभिन्न विशेषो के समान गुणधर्म मान है, और निश्चय ही वस्तुओं के गुणधर्म केवल तभी अस्तित्व रखते हैं जब वस्तुओं का अस्तित्व हो (वैसे ही जैसे वस्तुओं का गुणधर्मों के बिना अस्तित्व नहीं हो सकता)। परन्तु अरस्तू के सिद्धांत को जो चीज विलक्षणता प्रदान करती है वह है इन समान गुणधर्मों के स्वरूप के बारे में अरस्तू का दृष्टिकोण। अरस्तू यह मानता था कि सामान्य कोई ऐसी चीज है जो प्रत्येक विशेष में जिसमें वह होती है, बिल्कुल एक ही रूप में वर्तमान होती है। नीलत्व सब नीली चीजों में बिल्कुल एक ही रूप में विद्यमान होता है और उसीका वजह से वे नीली होती हैं (जैसे कि उनमें से प्रत्येक में एक ही चीज, नीलत्व, का एक-एक टुकड़ा मौजूद हो); और नीलत्व उतना ही वस्तुतः होता है जितनी वह चीज जिसमें वह होता है। इसी प्रकार, कुत्तापन एक गुणधर्म है जो कुत्तों में बिल्कुल एक ही रूप में विद्यमान होता है, और कोई उसके बारे में साँचे या

न सोचे, विद्यमान वह हर हालत में रहता है। सामान्य वस्तुओं में, बाह्य जगत् में, रहते हैं, परंतु वे वस्तुओं के बुद्धिनिरपेक्ष रूप से अस्तित्व रखनेवाले गुणधर्मों के रूप में रहते हैं न कि मूल-प्ररूपों या अन्य किसी ऐसी चीज के रूप में जो वस्तुओं से पृथक् रह सकती हो। वह उस अभेद की तरह है जो केकों का साँचा केकों को पदान करता है (इस उपमा को बहुत आगे ले जाना ठीक नहीं है) : सभी केक, जितनी भी बड़ी संख्या उनकी हो और जितनी भी भिन्न उनकी सामग्री हो, एक ही आकृति वाले होते हैं क्योंकि एक ही साँचे से उन्हें वह आकृति प्राप्त होती है। सामान्य एक गुणधर्म होता है जो सभी विशेषों में, जो उसके दृष्टातीकरण होते हैं, अभिन्न रूप में विद्यमान होता है और ऐसे दृष्टातीकरण से पृथक् अस्तित्व नहीं रखता।

नामवाद— अरस्तू ने जो कुछ कहा है उसे यदि सामान्य और विशेष से संबंधित अन्य मतों से मिलाकर देखा जाए तो बड़ी आसानी से वह समझ में आ जाता है। यहाँ तक के हमारे वर्णन को पढ़कर कोई यह महसूस कर सकता है कि इसमें कल्पना का बहुत बड़ा अंश है—समस्या कुछ बनावटी है और उसमें हम केवल भाषा की कुछ कठिनाइयों की वजह से फँस गए हैं। कोई कहेगा, "वास्तव में विश्व में विशेषों के अलावा कुछ भी नहीं है। हमें दिखाई सब विशेष ही देते हैं और विशेष ही सब है। यह सत्य है कि वस्तुओं के गुणधर्म होते हैं, परंतु गुणधर्म स्वयं वस्तुओं के ही भाग होते हैं, न कि वस्तुओं से पृथक् किसी प्रकार की सत्ताएँ—विशेषों से भिन्न किसी लोक की सत्ताएँ जैसा प्लेटो ने माना है, वे निश्चित रूप से नहीं हैं, बल्कि जैसा अरस्तू ने माना है वैसी भी, अर्थात् प्रत्येक विशेष में अभिन्न रूप से और बुद्धिनिरपेक्ष रूप से अस्तित्व रखनेवाली और इस प्रकार विचार में उनसे अलग पहचानी जा सकने-वाली विशेषताएँ (हालाँकि उनसे सचमुच अलग अस्तित्व उनका नहीं हो सकता) भी, वे नहीं हैं। हम चाहते हैं कि व्यर्थ की बातों से हमारा पिंड छूटे और जो हम देख सकते हैं उसी तक हम सीमित रहे, और वह विनोद है : हरे पेड़ हैं परंतु वह खास तरह की चीज नहीं है जिसे हरापन कहने है।"

इस तरह की विचार-प्रणाली का सबसे अधिक अनुसरण करनेवाला यह मत है जिसे "नामवाद" कहते हैं—पर इस नाम के अंतर्गत परम्परा गुप्त अंतर रखनेवाले अनेक मत समाविष्ट हैं। चरम नामवाद यह मानता है कि केवल

विशेषो का ही अस्तित्व है और वस्तुओं के एक वर्ग में (नीली वस्तुएँ, के वस्तुएँ जिन्हें हम विल्ली कहते हैं) समान केवल वह नाम ही होता है जो हम उन्हें देते हैं । सामान्य एक नाम मात्र है और जिसका वह नाम होना है वह केवल एक विशेष या विशेषो का एक समूह होता है ।

परंतु चरम नामवाद का उल्लेख विचार किए बिना ही उसे निकाल-बाहर करने के लिए करना है । (१) पहली बात यह है कि जब हम विभिन्न वस्तुओं को "नीली" कहते हैं तब हमारा संकेत खाली वस्तुओं की ओर नहीं होता बल्कि उनके एक गुणधर्म की ओर होता है जो वस्तु से अभिन्न न होकर (नीली पोशाक और नीला एक ही बात नहीं है) वस्तु में रहनेवाली कोई बात होना है और अन्य वस्तुओं में भी रह सकता है — वह गुणधर्म अनेक वस्तुओं में समान रूप से हो सकता है । परंतु यह कह चुकने के बाद हम वापस बुद्धिनिर्पेक्ष रूप से अस्तित्व रखनेवाले गुणधर्मों में पहुँच जाते हैं : वस्तुएँ होती हैं और वस्तुओं के गुणधर्म होते हैं : तथा अनेक वस्तुओं में समान गुणधर्म होते हैं । (२) इसके अतिरिक्त यह अवश्य ही सही नहीं है कि अलग-अलग कुत्तो में समान केवल "कुत्ता" नाम है । एक वर्ग में शामिल अलग-अलग वस्तुएँ इसलिए उसमें शामिल होती हैं कि उनमें कुछ गुणधर्म समान होते हैं — वे गुणधर्म जिन्हें हम उस वर्ग की परिभाषा में शामिल करते हैं । जैसा कि हमने अध्याय १ में देखा था, वर्गीकरण सदैव समान गुणधर्मों की उपस्थिति पर आधारित होता है — उन गुणधर्मों पर जो केवल हमारे मन में नहीं बल्कि वास्तविक जगत् में अस्तित्व रखते हैं । (सप्रत्यय हमारे मन में रहता है, पर गुणधर्म नहीं ।) ऐसा हो सकता है कि गुणधर्मों का कोई एक ही समुच्चय ऐसा न हो जो अनिवार्य और पर्याप्त दोनों हो शायद उनका कोई कोरम हो या (पृ० ९७-११३) में बताई हुई अन्य प्रकार की अस्पष्टताओं में से कोई हो । परंतु वर्ग के सदस्यों में कोई सन्ध होता है, भले ही कभी-कभी उनमें एक मोटा-सा पारिवारिक सादृश्य ही हो । शायद सभी खेलों में गुणधर्मों का एक ही समुच्चय न हो, पर गुणधर्मों के परस्पर अशत भिन्न और अशत-समान समुच्चय होते हैं और ये गुणधर्म उतना ही वस्तुतः अस्तित्व रखते हैं जितना कोई भी अन्य, तथा वे यह निर्धारित करते हैं कि "खेल" शब्द किसी निदिष्ट परिस्थिति में लागू होता है या नहीं । संक्षेप में, एक ही शब्द का अनेक परस्पर भिन्न वस्तुओं के लिए प्रयोग करने का कोई आधार होता है ।

और यह आधार कुछ समान गुणधर्मों के अस्तित्व के अलावा क्या होगा ? गुणधर्मों की जगह पर नाम ले आने से हम गुणधर्मों से छुटकारा नहीं पा सकते, क्योंकि तब हमें इस सवाल का उत्तर देना होगा : अनेक विशेष चीजों को एक ही नाम से पुकारने का क्या आधार है ?

एक अन्य मत को भी "नामवाद" कहा गया है : वास्तविक जगत् में केवल विशेष होते हैं ; पर हमारे मन के अंदर केवल विव होते हैं, सप्रत्यय नहीं (इस मत को "विववाद" कहा गया है) । बर्कली ने कहा था कि जब मैं एक त्रिभुज की सकल्पना करता हूँ तब मेरे मन में किसी विशेष त्रिभुज का विव होता है । त्रिभुज की (त्रिभुजत्व की) सकल्पना में उसके एक गुणधर्म के रूप में यह बात शामिल नहीं हो सकती कि उसे समद्विबाहु होना चाहिए, या समत्रिबाहु या विषमबाहु होना चाहिए, क्योंकि अनेक त्रिभुज समद्विबाहु नहीं होते, अनेक समत्रिबाहु नहीं होते, और अनेक विषमबाहु नहीं होते । मेरे मन में उपस्थित केवल एक त्रिभुज का विव है, और यह विव एक विशेष त्रिभुज का होना चाहिए : मेरे मन में त्रिभुज का जो विव है उसे एक विषमबाहु त्रिभुज का, एक समद्विबाहु त्रिभुज का, या एक समत्रिबाहु त्रिभुज का विव होना चाहिए । आप त्रिभुज का एक ऐसा विव नहीं बना सकते जो न विषमबाहु हो, न समद्विबाहु हो और न समत्रिबाहु हो । परंतु जब हम त्रिभुजों के बारे में सामान्य रूप से बात करते हैं तब हमारे मन में एक विशेष त्रिभुज का जो विव होता है उसका प्रयोग हम किसी भी त्रिभुज का बोध कराने के लिए कर देते हैं । यद्यपि मेरा विव एक समद्विबाहु त्रिभुज का विव होता है, तथापि मैं इस विव का प्रयोग किसी भी त्रिभुज का, यहाँ तक कि जो समद्विबाहु नहीं है उसका भी बोध कराने के लिए कर सकता हूँ । परंतु यहाँ पहुँचकर बर्कली एक कठिनाई में फँस जाता है : वह कहता है कि एक विव से एक प्रकार की सभी आकृतियों के बोधक का काम लिया जाना है (प्रस्तुत उदाहरण में त्रिभुजों के) । परंतु "एक प्रकार की" से क्या मतलब है ? यह जानने के लिए कि यह क्या है, हमारे मन में त्रिभुज क्या होता है, इनकी कोई सकल्पना होनी चाहिए और यह सकल्पना विव नहीं है । इससे पहले कि हम किसी विव को इन तरह एक प्रतिनिधि के रूप में ले सकें, यानी एक ही प्रकार के सभी अन्य विशेषों का बोधक बना सकें, हमें जान लेना होगा कि प्रकार क्या है—और प्रकार को जान लेने में यह बात शामिल है कि हमें एक समान गुणधर्म की महत्त्वना है । अतः हम मान

विशेषों का ही अस्तित्व है और वस्तुओं के एक वर्ग में (नीली वस्तुएँ, के वस्तुएँ जिन्हें हम विल्ली कहते हैं) समान केवल वह नाम ही होता है जो हम उन्हें देते हैं । सामान्य एक नाम मान है और जिसका वह नाम होता है वह केवल एक विशेष या विशेषों का एक समूह होता है ।

परन्तु चरम नामवाद का उल्लेख विचार किए बिना ही उसे निकाल-बाहर करने के लिए करना है । (१) पहली बात यह है कि जब हम विभिन्न वस्तुओं को "नीली" कहते हैं तब हमारा सकेत खाली वस्तुओं की ओर नहीं होता बल्कि उनके एक गुणधर्म की ओर होता है जो वस्तु से अभिन्न न होकर (नीली पोशाक और नीला एक ही बात नहीं है) वस्तु में रहनेवाली कोई बात होता है और अन्य वस्तुओं में भी रह सकता है — वह गुणधर्म अनेक वस्तुओं में समान रूप से हो सकता है । परन्तु यह कह चुकने के बाद हम वापस बुद्धिनिरपेक्ष रूप से अस्तित्व रखनेवाले गुणधर्मों में पहुँच जाते हैं : वस्तुएँ होती हैं और वस्तुओं के गुणधर्म होते हैं : तथा अनेक वस्तुओं में समान गुणधर्म होते हैं । (२) इसके अतिरिक्त यह अवश्य ही सही नहीं है कि अलग-अलग कुत्तों में समान केवल "कुत्ता" नाम है । एक वर्ग में शामिल अलग-अलग वस्तुएँ इसलिए उसमें शामिल होती हैं कि उनमें कुछ गुणधर्म समान होते हैं — वे गुणधर्म जिन्हें हम उस वर्ग की परिभाषा में शामिल करते हैं । जैसा कि हमने अध्याय १ में देखा था, वर्गीकरण सदैव समान गुणधर्मों की उपस्थिति पर आधारित होता है — उन गुणधर्मों पर जो केवल हमारे मन में नहीं बल्कि वास्तविक जगत् में अस्तित्व रखते हैं । (सप्रत्यय हमारे मन में रहता है, पर गुणधर्म नहीं ।) ऐसा हो सकता है कि गुणधर्मों का कोई एक ही समुच्चय ऐसा न हो जो अनिवार्य और पर्याप्त दोनों हो : शायद उनका कोई कोरम हो या (पृ० ९७-११३) में बताया हुई अन्य प्रकार की अस्पष्टताओं में से कोई हो । परन्तु वर्ग के सदस्यों में कोई संबंध होता है, भले ही कभी-कभी उनमें एक मोटा-सा पारिवारिक सादृश्य ही हो । शायद सभी खेलों में गुणधर्मों का एक ही समुच्चय न हो, पर गुणधर्मों के परस्पर अशतः भिन्न और अशतः समान समुच्चय होते हैं और ये गुणधर्म उतना ही वस्तुतः अस्तित्व रखते हैं जितना कोई भी अन्य, तथा वे यह निर्धारित करते हैं कि "वेल" शब्द किसी निदिष्ट परिस्थिति में लागू होता है या नहीं । संक्षेप में, एक ही शब्द का अनेक परम्पर भिन्न वस्तुओं के लिए प्रयोग करने का कोई आधार होता है-

और यह आधार कुछ समान गुणधर्मों के अस्तित्व के अलावा क्या होगा ? गुणधर्मों की जगह पर नाम ले आने से हम गुणधर्मों से छुटकारा नहीं पा सकते, क्योंकि तब हमें इस सवाल का उत्तर देना होगा : अनेक विशेष चीजों को एक ही नाम से पुकारने का क्या आधार है ?

एक अन्य मत को भी "नामवाद" कहा गया है : वास्तविक जगत् में केवल विशेष होते हैं ; पर हमारे मन के अंदर केवल बिंब होते हैं, सप्रत्यय नहीं (इस मन को "बिंबवाद" कहा गया है)। बर्कली ने कहा था कि जब मैं एक त्रिभुज की सकल्पना करता हूँ तब मेरे मन में किसी विशेष त्रिभुज का बिंब होता है। त्रिभुज की (त्रिभुजत्व की) सकल्पना में उसके एक गुणधर्म के रूप में यह बात शामिल नहीं हो सकती कि उसे समद्विबाहु होना चाहिए, या समत्रिबाहु या विषमबाहु होना चाहिए, क्योंकि अनेक त्रिभुज समद्विबाहु नहीं होते, अनेक समत्रिबाहु नहीं होते, और अनेक विषमबाहु नहीं होते। मेरे मन में उपस्थित केवल एक त्रिभुज का बिंब है, और यह बिंब एक विशेष त्रिभुज का होना चाहिए : मेरे मन में त्रिभुज का जो बिंब है उसे एक विषमबाहु त्रिभुज का, एक समद्विबाहु त्रिभुज का, या एक समत्रिबाहु त्रिभुज का बिंब होना चाहिए। आप त्रिभुज का एक ऐसा बिंब नहीं बना सकते जो न विषमबाहु हो, न समद्विबाहु हो और न समत्रिबाहु हो। परंतु जब हम त्रिभुजों के बारे में सामान्य रूप से बात करते हैं तब हमारे मन में एक विशेष त्रिभुज का जो बिंब होता है उसका प्रयोग हम किसी भी त्रिभुज का बोध कराने के लिए कर देते हैं। यद्यपि मेरा बिंब एक समद्विबाहु त्रिभुज का बिंब होता है, तथापि मैं इस बिंब का प्रयोग किसी भी त्रिभुज का, यहाँ तक कि जो समद्विबाहु नहीं है उसका भी बोध कराने के लिए कर सकता हूँ। परंतु यहाँ पहुँचकर बर्कली एक कठिनाई में फँस जाता है : वह कहता है कि एक बिंब से एक प्रकार की सभी आकृतियों के बोधक का काम लिया जाता है (प्रस्तुत उदाहरण में त्रिभुजों के)। परंतु "एक प्रकार की" से क्या मतलब है ? यह जानने के लिए कि वह क्या है, हमारे मन में त्रिभुज क्या होता है, इसकी कोई सकल्पना होनी चाहिए और यह सकल्पना बिंब नहीं है। इससे पहले कि हम किसी बिंब को इस तरह एक प्रतिनिधि के रूप में ले सकें, यानी एक ही प्रकार के सभी अन्य विशेषों का बोधक बना सकें, हमें जान लेना होगा कि प्रकार क्या है—और प्रकार को जान लेने में यह बात शामिल है कि हमें एक समान गुणधर्म की सकल्पना है। अतः हम आपन

समान गुणधर्मा में पहुँच गए । त्रिभुजत्व की सकल्पना का होना और त्रिभुज का बिंब होना एक ही बात नहीं है (जैसा कि हमने पहले पृ० १५५-५८) में देखा था), हालांकि त्रिभुजत्व की सकल्पना के साथ-साथ हमारे मन में बिंब भी उपस्थित हो सकते हैं । उस सकल्पना का होना त्रिभुजों की परिभाषक विशेषताओं का मन में होना है । सकल्पना अमूर्त होती है जबकि बिंब विशेष होता है । एक के मन में होने का मतलब दूसरे का होना नहीं है—वास्तव में सकल्पना के होने में बिल्कुल भी किसी बिंब का होना शामिल नहीं है, और अनेक आदमियों को सकल्पनाओं के साथ किसी भी बिंब का अनुभव नहीं होता । अतः यदि नामवाद यह कहता है कि मन में उपस्थित केवल बिंब रहते हैं तो वह गलत ही है । जब हम अनेकव्यापी शब्दों का प्रयोग करते हैं तब हमारे मन में बिंबों से कहीं अधिक वानें उपस्थित रहती हैं । वहाँ बिंब हो सकते हैं और उनके अलावा सकल्पनाएँ होती हैं ।

सप्रत्ययवाद—चरम नामवाद से और भी अधिक भिन्न एक मत है जो “सप्रत्ययवाद” के एक पृथक् नाम से प्रसिद्ध है, और यह जॉन लॉक के द्वारा प्रस्तुत किया गया था । सप्रत्ययवाद के अनुसार सामान्य न एक नाम मान है और न एक बिंब, बल्कि एक सप्रत्यय या सकल्पना है । वास्तविक जगत् में केवल विशेष रहते हैं, परंतु हमारे मन में कुछ और चीजें होती हैं—बिंब नहीं, बल्कि सप्रत्यय । अनेकव्यापी शब्द (व्यक्तिवाचक नामों के अलावा शेष सब शब्द) सप्रत्ययों के नाम होते हैं ; परंतु ये हमारे मन में होने ह, प्रकृति में नहीं । प्रकृति में सप्रत्यय नहीं होते बल्कि केवल विशेष होते हैं । परंतु फिर यहाँ हम रुठिनाई में फँस गए । मान लिया कि हमारे मन में सप्रत्यय रहने हैं—परंतु ये सप्रत्यय किमके सप्रत्यय हैं । और यहाँ भी फिर उत्तर स्पष्टतः यह है कि “समान गुणधर्मों के—उन गुणधर्मों के जो किसी वस्तु में होने चाहिए जिससे वह उस सप्रत्यय के अंतर्गत आ सके ।” इस प्रकार हम वापस गुणधर्मों में जा जाते हैं । यदि वास्तविक जगत् में कोई समान गुणधर्म नहीं है जो हमारे सप्रत्ययों के आश्रय बन सकें, तो सप्रत्यय हो ही कैसे सकते हैं ? समान गुणधर्मों के बिना कोई सप्रत्यय—दुत्तापन, नीलत्व या सीधापन—नहीं हो सकते । जब भी हम एक अनेकव्यापी शब्द का प्रयोग करते हैं तब उनका आधार कुछ गुणधर्म होते हैं जो उन्हें धारण करनेवाले विशेषों में समान होते हैं, और ज्योंही हम यह मान लेते हैं त्योंही हम अपने विवरण में सप्रत्यय मान

से अधिक को शामिल कर देना होगा—हमें उसे शामिल कर देना होगा जिसके वे सप्रत्यय हैं : वह या वे गुणधर्म जो इस सप्रत्यय को इस प्रकार की चीज का सप्रत्यय बनाते हैं ।

सादृश्य-सिद्धांत—तो क्या हम वापस जाकर अरस्तू की व्याख्या को सही मान लें—यह मान ले कि सामान्य विशेषो से अलग नहीं होते, कि वे समान गुणधर्म होते हैं और कि ये समान गुणधर्म वास्तविक जगत् में अस्तित्व रखते हैं ? इन तीन प्रतिज्ञप्तियों को हम आसानी से स्वीकार कर सकते हैं, परंतु शायद हमें अरस्तू के मत की इस विलक्षणता को लेकर हिचकिचाहट हागी कि कुछ गुणधर्म प्रत्येक विशेष के अंदर बिल्कुल एक या अभिन्न रूप में उपस्थित रहते हैं । हम पूछ सकते हैं कि उसी एक गुणधर्म के सभी दृष्टांतों में अभिन्न रूप में विद्यमान होने की क्या आवश्यकता है ? इसके बजाय हम यह क्यों न कहें कि वास्तविक जगत् में केवल सदृश चीजें ही होती हैं—समान गुणधर्मों वाले असंख्य विशेष होते हैं, परंतु समान इस अर्थ में नहीं कि सभी विशेषों में कोई एक बात अभिन्न रूप में रहती है, बल्कि सादृश्य रखनेवाली या मिलती-जुलती कुछ बातें होती हैं जो उन सब विशेषों को एक ही सप्रत्यय के अंतर्गत शामिल करने के लिए पर्याप्त होती हैं । इस प्रकार हमारा एक सप्रत्यय नीलत्व है । परंतु नीली चीजें अभिन्न नहीं होती, यहाँ तक कि रंग में भी अभिन्न नहीं नीले की असंख्य छटाएँ, रंगते होती हैं , शायद कोई दो रंगते बिल्कुल एकसमान नहीं होती , शायद कोई भी दो विशेष नीली चीजे नीले रंग की हूबहू एक ही छटा वाली नहीं होती—पर फिर भी रंग में सब नीली चीजे सदृश होती हैं, और इस सादृश्य की वजह से हम उन सबको “नीली” कहते हैं । हम नीली चीजों को सभी अन्य रंगों वाली चीजों से अलग पहचान सकते हैं (हालाँकि कुछ उदहरण सीमास्पर्शी हो सकते हैं), परंतु जिस वजह से वे सब नीली हैं वह यह है कि वे रंग में एक-दूसरी के सदृश हैं, न कि यह कि उन सबमें एक ही सामान्य, नीलत्व, अभिन्न रूप से विद्यमान है ।

अब तक जितने भी सिद्धांत हमारे सामने आए हैं उनमें से यही शायद हमें सबसे अधिक समीचीन लगेगा । परंतु यह पूछा जा सकता है कि इनका इस मान्यता पर क्या असर पड़ता है कि जैसे व्यक्तिवाचक नाम विशेषों के नाम होते हैं वैसे ही अनेकव्यापी शब्द गुणधर्मों के नाम होते हैं ? यदि एक प्रकार के सभी विशेषों में कोई एक गुणधर्म अभिन्न रूप से विद्यमान नहीं

होता, तो "नीला" नाम किसका है ? इसका एक उत्तर दिया जा सकता है जो हमें बहुत-सी भ्रातियों से बचा सकता है । दार्शनिकों की प्रवृत्ति यह मान लेने की रही है—और प्लेटो और अरस्तू ने निश्चित रूप से यह माना है—कि जैसे "राम" जैसे व्यक्तिवाचक नाम दुनिया की विशेष चीजों के नाम हैं वैसे ही "कुत्ता" और "नीला" जैसे अनेकव्यापी शब्द (जो अनेक चीजों पर लागू होते हैं) गुणधर्मों के नाम हैं । परन्तु प्रस्तुत मत के अनुसार कोई अकेला ऐसा गुणधर्म नहीं है जिसका एक अनेकव्यापी शब्द नाम हो ; और न यही बात सही है कि चूँकि एक अनेकव्यापी शब्द अनेक विशेषों पर लागू होता है, इसलिए उन विशेषों में से प्रत्येक किसी तरह से इस एक चीज या गुणधर्म को मूर्त रूप में व्यक्त करता है ।

"अमूर्त शब्द समान गुणधर्म के बोधक होते हैं" एक इस तरह का वाक्य है जो व्यक्तिवाचक नाम और अनेकव्यापी शब्दों के बीच एक सादृश्य के होने पर बल देता है । इस वाक्य का "अमूर्त-शब्द समान गुणधर्म के नाम होते हैं," इस वाक्य के तुल्यार्थक के रूप में प्रयोग करना बहुत ही आसान और स्वाभाविक होता है । व्यक्तिवाचक नाम और अनेकव्यापी शब्द के कामों में कुछ सादृश्य होते हैं । इन दो प्रकार के शब्दों में जो अंतर हैं उनकी अपेक्षा ये सादृश्य वास्तववादियों को अधिक महत्व के लगते हैं । इस प्रकार, "सामान्य का तात्पर्य उसी बात को बताना है जिसे इस रूप में कहना अधिक उचित और कम भ्रामक होगा कि "हम अनेकव्यापी शब्दों को व्यक्तिवाचक नामों के साथ एक ही वर्ग में रखना चाहेंगे ।" "बात को कहने का वास्तववादी ढंग अनेकव्यापी शब्दों के कार्य को नामों के कार्य के सदृश बनाने की कोशिश है ।"

परन्तु तथ्य यह है कि अनेकव्यापी शब्द नाम विलुप्त होते ही नहीं । हमें यह कहकर जाल में नहीं फँसना चाहिए कि व्यक्तिवाचक नाम विशेषों के नाम होने हैं (जो कि सही है), जबकि अनेकव्यापी शब्द गुणधर्मों के नाम होते हैं (जो कि गलत है, क्योंकि उन्हें नाम तो विलुप्त सोचना ही नहीं चाहिए) ।

हम यह कहने के लिए बाध्य नहीं है कि "नीला" एक गुणधर्म नीलत्व का नाम है जो सभी नीली चीजों में अभिन्न रूप से उपस्थित होता है। इसके वजाय हम कह सकते हैं कि जिननी भी चीजों को हम "नीली" कहते हैं वे सब रंग में इतनी काफी सदृश होती हैं कि हम उन सबके लिए एक ही शब्द का प्रयोग कर सकते हैं, परन्तु यह नहीं कि एक गुणधर्म होता है जो प्रत्येक उदाहरण में त्रिकुल वही बना रहता है।

लेकिन यहाँ पहुँचकर एक आपत्ति का हमें सामना करना पड़ता है। "आपने कहा कि हम रंग की विभिन्न छटाओं को एक साथ मिला देने हैं और सबको 'नीला' परस्पर सदृश होने की वजह से कह देते हैं। बहुत अच्छा : पर सादृश्य स्वयं ही एक सामान्य है। हम मान लेते हैं कि यह एक सबध-मूलक सामान्य है ; परन्तु एक सबधमूलक सामान्य एक सामान्य ही तो होता है। वृहत्त्व और मध्यवर्तित्व सामान्य हैं, हालाँकि ये सबधमूलक हैं, और सादृश्य भी ऐसा ही तो है - एक विशेष, क, केवल सदृश नहीं होता, बल्कि किसी और विशेष, ख, के सदृश होता है। और एक अन्य विशेष, ग, एक चौथे, घ, के सदृश होगा। क का ख से सादृश्य का सबध है और ग का घ से सबध भी सादृश्य का है। इस प्रकार सामान्य, सादृश्य, के हमारे पास दो उदाहरण हैं। सादृश्य सचमुच एक सामान्य है जिसके असंख्य उदाहरण हैं। इस तरह हम अंत में सामान्यों में ही वापस पहुँच गए हैं। भले ही सभी विशेषों में एक ऐसा गुणधर्म समान न हो जो उनमें अभिन्न रूप से विद्यमान रहता हो (यहाँ, नीलत्व), एक अन्य गुणधर्म, सादृश्य, अवश्य ऐसा है जो उनमें समान है (क्योंकि वे सब एक दूसरे के सदृश हैं)। इस तरह एक सामान्य, सादृश्य, फिर भी बना रहता है।" अथवा जैसा कि बर्ट्रैंड रसेल ने लिखा है,

"यदि हम श्वेतत्व और त्रिभुजत्व नामक सामान्यों से वचना चाहते हैं तो हम सफेद का कोई अंश या कोई विशेष त्रिभुज चुन लेंगे और कहेंगे कि कोई भी चीज सफेद या त्रिभुज है यदि उसका हमारे चुने हुए विशेष से सही तरह का सादृश्य है। परन्तु तब अपेक्षित सादृश्य को एक सामान्य मानना होगा। चूँकि सफेद चीजें बहुत होती हैं, इसलिए सादृश्य का सप्रथ विशेष सफेद चाज़ा के अनेक जोड़ों के मध्य होगा ; और यही सामान्य का लक्षण है। यह कहना व्यर्थ होगा कि हर जोड़े में भिन्न सादृश्य होता है, क्योंकि तब हम यह कहना

पडेगा कि ये सादृश्य एक-दूसरे के सदृश है, और इस प्रकार अत मे हपे मजबूर होकर सादृश्य को एक सामान्य मानना पडेगा । अतः सादृश्य के सवध को सचमुच एक सामान्य होना चाहिए, और बाध्य होकर इस सामान्य को मान लेने के बाद हम देखते है कि श्वेतत्व और त्रिभुजत्व जैसे सामान्यो को मानने से बचने के लिए कठिन और अविश्वसनीय सिद्धांतो की रचना करने का कोई उपयोग नहीं रहता ।”^१

परंतु इस आपत्ति मे ठीक कितना बल है ? हम ‘सामान्यो से बचने की कोशिश’ नहीं कर रहे है : वास्तविक जगत् मे विशेष और वे गुणधर्म जो उन विशेषो मे रहते है बने रहेगे—यह बात नामवाद के प्रसंग मे पहले ही बताई जा चुकी है । हम कोशिश यह बताने की कर रहे है कि इस अर्थ मे किसी समान गुणधर्म का होना जरूरी नहीं है कि कोई चीज सभी उदाहरणो मे अभिन्न रूप से मौजूद हो । इसके बजाय हाता यह है कि हम चीजो को किसी एक ऐसे गुणधर्म के आधार पर नहीं, बल्कि उन चीजो मे पाए जानेवाले एक या अधिक सादृश्यो के आधार पर एक वर्ग मे रख सकते ह । नीलत्व एक सामान्य है, इस अर्थ मे कि विभिन्न चीजे परस्पर इतनी अधिक सदृश होती है कि उन्हें “नीली” कहा जा सकता है ; और सादृश्य भी एक सामान्य है इस अर्थ मे कि अनेक चीजे विभिन्न तरीको से परस्पर सदृश होती है । कोई भी ऐसा विश्लेषण सही नहीं हो सकता जो हमे इन तथ्या से छुटकारा दिला सके ।

परंतु इस आपत्ति मे इससे भी बड़ी एक बात है । हम विभिन्न चीजो की ‘नीली’ उन रगतो मे जिन्हे हम “नीली” कहते ह कोई सादृश्य होने के आधार पर कहते है । लेकिन पूछा जा सकता है कि स्वयं सादृश्य के बारे मे हम क्या कहना है ? दो विशेषो, क और घ, के मध्य सादृश्य का एक सत्य है, और दो अन्य विशेषो, ग और घ, के मध्य भी है : क और घ परस्पर सदृश ह और ग और घ भी परस्पर सदृश ह , दोना ही सादृश्य के उदाहरण है । परंतु अब यह पूछा जाता है कि सादृश्य के इन दोनो उदाहरणो के बीच क्या सवध है ? क्या य दो सादृश्य स्वयं भी सदृश नहीं है ? जोर क्या यह दूसरा सादृश्य अपने सभी उदाहरणो मे विद्यमान कोई अभिन्न चीज नहीं है ? क्या सादृश्य

एक विचित्र सामान्य नहीं है, जिसके सभी सादृश्य-संबंध समान रूप से उदाहरण हैं ? क का ख से सादृश्य शायद हूबहू वह सादृश्य न हो जो ग का घ से है (पहला रंग का सादृश्य हो सकता है और दूसरा आकृति का सादृश्य) । परंतु क्या क-ख संबंध तथा ग-घ संबंध के सादृश्य स्वयं बिल्कुल एक ही सामान्य, सादृश्य, के उदाहरण नहीं हैं ? और यदि हम यह कहकर कि यह दूसरा सादृश्य सभी सदृश गुणों में अभिन्न रूप से विद्यमान रहने-वाला एक संबंध है, एक प्रसंग में एक अभिन्न संबंध का होना स्वीकार कर लेते हैं, तो यही क्यों न कहा जाए कि नीलत्व एक गुणधर्म है जो सब नीली वस्तुओं में अभिन्न रूप से विद्यमान रहता है ?

परंतु इसका यह उत्तर दिया जा सकता है कि इस आलोचना में एक द्व्यर्थकता छिपी हुई है ।

इस आलोचना में यह सिद्धांत मान लिया गया प्रतीत होता है कि यदि अ व के सदृश है और व स के सदृश है तो दोनों सादृश्यो को वही होना चाहिए, और फलतः यह कि दोनों ही एक सादृश्य-सामान्य के उदाहरण है । लेकिन यह तो "वही" की द्व्यर्थकता का लाभ उठाना हुआ । मान लीजिए कि अ एक नीली वस्तु है, व एक नीली वस्तु है और स एक नीली वस्तु है, और मान लीजिए कि हमें यह पूछा जाता है कि क्या अ और व का सादृश्य वही है जो व और स का है । उत्तर यह है कि "वही" के एक प्रयोग के अनुसार है और दूसरे प्रयोग के अनुसार हो भी सकता है और नहीं भी । प्रयोग (१) के अनुसार हम किन्हीं भी नीली वस्तुओं के बारे में यह कहते हैं कि वे सब रंग में वही हैं, और यह कहने में कि वे सब रंग में वही है, हम केवल यह कह रहे होते हैं कि वे सब नीली हैं ; और इस प्रयोग के अनुसार हम कहेंगे कि अ और व का सादृश्य वही है जो व और स का है । प्रयोग (२) इस तरह के मामले में होता है जैसे अ जामुनी नीला है, व गहरा नीला है और स आसमानी नीला है ; इस मामले में इस प्रयोग के अनुसार हम यह नहीं कहते कि अ और व का सादृश्य वही है जो व और स का है ।

वास्तव में यह सामान्य प्रश्न कि क्या दो सादृश्य वही हैं, उत्तर देना तो अलग, तब तक समझा ही नहीं जा सकता जब तक उस प्रयोग को स्पष्ट न कर दिया जाए जिसके अनुसार हम "वही" को ले रहे हैं । यदि हम प्रयोग (१) को अपना रहे हैं तो अ और व का सादृश्य वही होना चाहिए जो व और

स का है ; परंतु वे वही है, यह कहने का मतलब केवल यह है कि अ और व और स नीले होने में परस्पर सदृश है ; और इसलिए इस बात से कि ये सादृश्य वही है, यह बात अनुलग्न नहीं है कि वे किसी सादृश्य-सामान्य के उदाहरण हैं। यदि हम प्रयोग (२) को अपना रहे हैं, तो ये सादृश्य वही नहीं है ; और इस बात से भी कि वे वही नहीं है, यह बात अनुलग्न नहीं है कि वे एक सादृश्य-सामान्य के उदाहरण हैं।

निश्चय ही हमारे लिए सादृश्य-सामान्य महासामान्य है, और इसका मतलब यह है कि यदि हम उन सादृश्यों का पता लगाने में जिनका हमें पता लगता है, काफी चतुर न होते तो हमारे पास अनेकव्यापी शब्द हुए ही न होते। कहने का मतलब यह है कि तार्किक दृष्टि से "सादृश्य", "समानता", "तादात्म्य" इत्यादि शब्द इस तरह के शब्दों से पहले आते हैं जैसे 'मेज', "टाइपराइटर", "कगारू" इत्यादि, परंतु पहलेवाले उतने ही अनेकव्यापी हैं जितने बाद वाले। यदि दुनिया इतनी बड़ी होती जैसी अब है, और सिर्फ उसमें सोचनेवाली बुद्धियाँ न होती, तो उसमें वस्तुएँ होती और वस्तुओं के बीच सादृश्य और असादृश्य के विविध संघ भी होते। यह कहने का हमारे पास क्या हेतु है कि बुद्धि की उपस्थिति सादृश्य सामान्य को उससे भिन्न प्रकार का सामान्य बना देती है जो यह उसकी अनुपस्थिति में होता ?^१

तो फिर सामान्यों की समस्या की इस चर्चा की समाप्ति हम सादृश्य-सिद्धांत से करते हैं, जो यह है कि वास्तविक जगत् में विशेष चीजें हैं और उनके गुणधर्म हैं (इस अर्थ में हम सामान्यों की बात कर सकते हैं), परंतु जब हम भिन्न-भिन्न वस्तुओं में एक समान गुणधर्म के होने की बात करते हैं तब इससे अनिवार्यतः यह मतलब नहीं निकलता कि कोई एक ही गुणधर्म उन सब वस्तुओं में अभिन्न रूप से विद्यमान होता है जिनके लिए हम एक ही शब्द का प्रयोग करते हैं। इसके बजाय होता यह है कि उनमें इतने पर्याप्त सादृश्य होते हैं कि उन सबके लिए एक ही शब्द का प्रयोग करना हमारे लिए उचित हो जाता है। ये सादृश्य वस्तुतः "बाहर वहाँ" होते हैं—वे हमारे मन की उपज नहीं होते। निस्संदेह गुणधर्मों का जो भी समुच्चय हमें मिलता है उनका बोध

^१. पृ. ५० टी० १३वीं, थियरी ऑफ नॉनेज (हिंदी अनु०—ज्ञानमीमांसा-परिचय, पृ. १०३-४)।

कराने के लिए हम सदैव एक शब्द का निर्माण नहीं करते । गुणधर्मों का हमारा वर्गीकरण (जैसाकि हमने पहले बताया था) प्रकृति का और हमारा एक मिला-जुला काम होता है : हमारा चीजों को एक ही संप्रत्यय के अंतर्गत रखना इसपर आश्रित होता है कि प्रकृति के तथ्य क्या हैं, चीजों के क्या गुणधर्म हैं और जो चीजें दुनिया में हैं उनमें कितना सादृश्य है ; पर साथ ही इसपर भी आश्रित होता है कि हमारी रुचियाँ क्या हैं, कि कुछ सादृश्यों को हम एक समूह में रखना चाहते हैं या नहीं, और यदि हम चाहते हैं तो हम एक गुणधर्म और दूसरे गुणधर्म के बीच कहीं सीमा खींचना चाहेंगे (जैसे नीले और हरे के बीच) । सादृश्य प्रकृति में अस्तित्व रखते हैं, परंतु संप्रत्ययों का ढाँचा खड़ा करने में हम उनका क्या उपयोग करते हैं, यह बात हमारे ऊपर निर्भर करती है ।

१९. भौतिक द्रव्य और जीवन

पृथ्वी और अन्य ग्रहों, तारों और आकाशगंगाओं का निर्माण करनेवाले जड़ पदार्थों के विशाल ढेर के मध्य कुछ पदार्थ ऐसे हैं जिनका शेष से भेद सुस्पष्ट है । ये हैं जीवित प्राणी । जहाँ तक हम जानते हैं, वे केवल पृथ्वी पर ही अस्तित्व रखते हैं, और यहाँ भी वे केवल उसकी सतह के ऊपर या सतह के निकट ही निवास करते हैं । सतह से कुछ ही मील की गहराई तक या उससे कुछ ही मील ऊपर तक वे पाए जाते हैं । उससे अधिक गहराई में या ऊपर वे नहीं पाए जाते । वह कुल स्थान जिसमें वे रहते हैं पृथ्वी के पूरे आयतन की तुलना में उतना ही अल्प है जितनी पृथ्वी पूरे सौर-परिवार की तुलना में है । फिर भी, जो चीजें उनके चारों ओर रहती हैं उनसे वे अनेक उल्लेखनीय बातों में बिल्कुल भिन्न हैं : (१) जिस द्रव्य से वे निर्मित हैं वह निरंतर बदलता रहता है ; वे नए द्रव्य को आत्मसात् कर देती हैं और पुराने का उत्सर्ग कर देती हैं । परिवर्तन के इस सतत प्रक्रम में स्थायी केवल जीव का आकार बना रहता है, और अंत में जीव को मृत्यु हो जाती है तथा उसका विशिष्ट आकार समाप्त हो जाता है । (२) आकार भी कुछ-कुछ बदलता रहता है, हालाँकि ऐसा एक नियमित रूप में होता है । परिपक्वता प्राप्त होने तक जीव बढ़ता रहता है । (३) इसके अलावा जीव प्रजननशील भी होता है । वह अपने ही प्रकार और अपनी ही जाति के अन्य जीवों को उत्पन्न करता है । यह एक ऐसी बात है जो जड़ जगत् में नहीं मिलती । (४) जीव

(गन्तव्यता नहीं बल्कि जतु) विभिन्न मात्राओं में सवेदनो की प्रतिक्रियाएं प्रकट करते हैं। वे उद्दीपनों की अनुक्रियाएं प्रकट करते हैं जो कि मात्र उस तरह की नहीं होती जो कुछ रसायनों में अन्य रसायनों की उपस्थिति में होती हैं। हर बार वे एक ही तरीके से अनुक्रिया नहीं करते बल्कि अनुभव से नई अनुक्रियाएं सीखते हैं। यह बात “उच्च” कोटि के और अधिक जटिल संरचना वाले जतुओं में कहीं बड़ी मात्रा में दृष्टिगोचर होती है, परंतु कुछ मात्रा में निम्नतम स्तर के जतुओं में भी पाई जाती है। एक लघु जतु पर पानी की बौछार पड़ती है और वह सिकुड़कर अपनी टहनी से चिपक जाता है, एक मिनट के बाद वह अपने सामान्य आकार में आ जाता है; जब पानी की बौछार दुबारा ठीक पहले की तरह पड़ती है तब वह उसपर कोई ध्यान नहीं देता—वह पहले ही इस अहानिकारक उद्दीपन से अनुकूलन कर चुका होता है। लकड़ियाँ और पत्थर ऐसा नहीं करते।

सजीव और निर्जीव के बीच सीमा सदैव स्पष्ट और सुनिश्चित नहीं होती। (उदाहरणार्थ, कुछ क्रिस्टल जीवों के व्यवहार की इस बात में अशतः आवृत्ति करते हैं कि वे कम से कम कुछ अर्थ में बढ़ते हैं।) जड़ द्रव्य की सबसे अधिक जटिल क्रिया और जैव जगत् की सरलतम घटना के मध्य कोई सुनिश्चित सीमा नहीं है। परंतु जिस तरह लाल धीरे-धीरे नारंगी में परिणत हो जाता है और इस बात से लाल और नारंगी का भेद नहीं मिट जाता, उसी तरह इस बात से भी वास्तव में सजीव और निर्जीव का भेद नहीं मिटता।

शायद सजीव चीजों के व्यवहार की सबसे उल्लेखनीय विशेषता, जो ऊपर बताई हुई चारों विशेषताओं का मिला-जुला परिणाम है, उसकी सहेतुकता या प्रयोजनवत्ता है, जो पत्थरों और नदियों के व्यवहार में नहीं होती। उनका व्यवहार किसी लक्ष्य की ओर उन्मुख, किसी प्रयोजन से युक्त, प्रतीत होता है। विशेष तौर से जीव अपने को जीवित रखने के प्रयोजन से, और यदि यह असंभव हुआ तो अपनी सतति को जीवित रखने तथा इस प्रकार अपनी जाति का अस्तित्व बनाए रखने के प्रयोजन से व्यवहार करने हैं। उनकी अधिकांश क्रियाएं इस लक्ष्य से प्रेरित दिखाई देती हैं।

परंतु यदि, जैसा कि हमने व्याख्या की चर्चा में (पृ० ३६४-६६) कहा था, यह सत्य है कि “जब प्रयोजन होता है तब प्रयोजन वाला भी पाई

होना चाहिए," तो क्या हमें यह मान लेना होगा कि सबसे कम जटिल संरचनावाले जीव भी प्रयोजन वाले होते हैं और अपने को तथा अपनी जाति को जीवित बनाए रखने के चेतन अभिप्राय से काम करते हैं ? क्या हमें यह मान लेना होगा कि मुर्गी का अपने अंडों के ऊपर धर्य के साथ उनसे चूजों के निकलने तक बैठे रहना एक जान-बूझकर किया जानेवाला उद्देश्यपूर्ण व्यवहार है ? क्या उसे मातृत्व की और बाद में अंडों से जो चूजे निकलेंगे उनकी कल्पना है ? जो गिलहरी जाड़ों के लिए गरियो का सचय करती है वह क्या इस उद्देश्य को ध्यान में रखती है कि वे वर्ष गिरने पर उसके खाने के काम आएँगी ? शायद कुछ लोग इन सब लो का "हाँ" में जवाब देंगे । परंतु फिर ऐसे उदाहरणों के बारे में क्या कहा जाएगा जैसे भ्रूणावस्था में होनेवाली जीव के विकास की जटिल और पेचीदी क्रिया, जिसमें भविष्य के उपयोग के लिए अंग विकसित होते हैं, हालांकि उनका अभी उपयोग नहीं हुआ है ?

उदाहरणार्थ, आदमी की आँख को लीजिए । उसके काम करने के योग्य होने से पहले और इसके लिए कि उसका काम करना संभव हो सके, बारह करोड़ शलाकाओं, दस लाख से अधिक शंकुओं तथा चार लाख गुच्छिका-कोशिकाओं का विकसित हो जाना और समेकित क्रिया के लिए तैयार हो जाना आवश्यक होता है । इन कोशिकाओं को व्यवस्थित करने का काम बाह्य उद्दीपनों का प्रभाव नहीं कर सकता । वह उनके धम-विभाजन के काम में सहायक नहीं हो सकता या उनके समेकन का कारण नहीं बन सकता । इन कोशिकाओं की उत्पत्ति, इनमें समन्वय लाने और मस्तिष्क के सबेदन-केंद्रों से इन्हें जोड़ने के काम को पूरा का पूरा विकासमान भ्रूण के अंदर से ही होना होता है और वह भी उनकी सतुलित क्रिया के शुरू होने से पहले तथा उसीको तदय बनाकर ।^१

निश्चय ही इस उदाहरण में भ्रूण का इस प्रकार विकसित होने में कोई चेतन प्रयोजन नहीं होता ; फिर भी उसका व्यवहार ठीक यंभा होता है यंभा कि मानो बाह्य जगत् जब उसके सामने होगा तब वह उसे देख सके, इस प्रयोजन को जान-बूझकर सामने रखकर वह काम कर रहा हो । अतः, जीवधियों का शरीर में प्रवेश होने पर आदमी के रक्त-द्रवः में प्रतिक्रिया

का जो विकास होता है उसपर विचार कीजिए—प्रत्येक जीवविष के लिए एक विशिष्ट प्रतिजीवविष होता है, जैसे कि मानो शरीर को मालूम हो कि उसे जीवित रहने और पुनः स्वास्थ्यलाभ के लिए ठीक इस प्रतिजीवविष की ही आवश्यकता है। पाचन की क्रिया एक और उपयुक्त उदाहरण है। बहुत जटिल संरचना वाले कार्बोहाइड्रेट आमाशय में पहुँच जाते हैं, जहाँ अग्न्याशय से निकले हुए जटिल कार्बनिक यौगिकों के द्वारा उनका विघटन हो जाता है और वे ग्लूकोज में बदल दिए जाते हैं। इस शक्ल में भोजन रक्त-प्रवाह में मिल जाता है और कोशिकाओं में, खास तौर से यकृत और पेशियों की कोशिकाओं में, पहुँच जाता है जहाँ वह संचित रहता है। संचय की यह क्रिया बहुत ही जटिल होती है, जिसके लिए अनेक अलग-अलग कामों के लिए उपयुक्त अलग-अलग कोशिकाओं की जरूरत होती है। शरीर के अलग-अलग भागों में उत्पन्न विशिष्ट रासायनिक कारक तब उस स्थल पर पहुँचाए जाते हैं जो उस ग्लूकोज से एक अधिक जटिल यौगिक, ग्लाइकोजन, का निर्माण करते हैं और उसका संचय करते हैं। लेकिन आवश्यकता पड़ने पर वह ग्लाइकोजन पुनः ग्लूकोज में बदल दिया जाता है और रक्त-प्रवाह में छोड़ दिया जाता है। “आवश्यकता पड़ने पर?”—बात ऐसी है जैसे कि मानो प्रत्येक कोशिका जानती हो कि वह क्या कर रही है, जैसे कि प्रत्येक को करने के लिए कोई विशेष काम सौंप दिया गया हो, और किसी सुसंगठित राज्य के लोगों की तरह सब इष्ट लक्ष्य की प्राप्ति के लिए मिल-जुलकर काम कर रही हों।

दर्शन की इस पुस्तक का लक्ष्य पाठक का जीवविज्ञान के इन अत्यधिक रोचक तथ्यों से मनोरंजन करना नहीं है। यदि कोई इनमें दिलचस्पी रखता हो तो उसके लिए ये तथ्य सैकड़ों पुस्तकों में भरे पड़े हैं। यहाँ हमारा मतलब यह पूछने से है कि इन तथ्यों का क्या करना है, या इनकी कैसे व्याख्या करनी है। जैसा कि कुछ लोगों ने कहा है, क्या सजीव चीजों में एक विशेष जीवन-शक्ति, या एलान विटाल, रहती है जो उनके व्यवहार को निर्जीव चीजों के व्यवहार से भिन्न बना देती है? क्या सजीव चीजें जटिल मशीनें मात्र हैं? क्या सजीव चीजें किसी तरह अस्तित्व के किसी ऊँचे “स्तर” से संबंधित हैं, और क्या जितना भौतिकीविद् तथा रसायनज्ञ के लिए उनके बारे में सोच पाना कभी भी संभव है, उससे अधिक उनमें छिपा हुआ है? क्या जीवविज्ञान

की बातों की भौतिकी और रसायन की बातों के आधार पर व्याख्या की जा सकती है ? ये सवाल परस्पर सवधित होते हुए भी बिल्कुल एक नहीं हैं । असल में, इनमें से कम-से-कम कुछ तो बिल्कुल भी स्पष्ट नहीं है, और पहले जिस बात को हमें स्पष्ट करना है वह यह है कि इनका अर्थ क्या है ।

इन सब प्रश्नों को लेकर दो विरोधी दृष्टिकोण अपनाए गए हैं, जो यांत्रिकवाद और प्राणतत्त्ववाद के नाम से प्रसिद्ध हैं । यांत्रिकवाद सजीव और निर्जीव वस्तुओं के मध्य अविच्छिन्नता और समानता के होने पर बल देता है तथा प्राणतत्त्ववाद उनकी विच्छिन्नता और असमानता पर । परंतु चूंकि ये दोनों नाम कभी एक सिद्धांत के लिए और कभी एक भिन्न सिद्धांत के लिए प्रयुक्त होते हैं और चूंकि उन सिद्धांतों में अनेक स्वयं भी स्पष्ट नहीं हैं, इसलिए ये दोनों ही नाम अस्पष्ट और अनेकार्थक हैं ।

यांत्रिकवाद और प्राणतत्त्ववाद का विवाद अनेक रूप ग्रहण करता है । नीचे उनपर विचार किया जाता है ।

१. **अभौतिक जीवन-शक्ति**—यांत्रिकवाद और प्राणतत्त्ववाद में एक बहुत ही सामान्य अंतर यह है : प्राणतत्त्ववाद के अनुसार एक विशेष जीवन-शक्ति है जो अभौतिक है और जीवित चीजों में रहती है पर निर्जीव चीजों में नहीं रहती । सजीव चीजों के अंदर उसके विद्यमान होने से ही उनका व्यवहार निर्जीव चीजों के व्यवहार से भिन्न होता है ।

यदि कोई पूछे कि यह शक्ति कहाँ रहती है तो उत्तर यह है कि कहीं भी नहीं, क्योंकि उसका दिक् में कहीं भी निश्चित स्थान नहीं बताया जा सकता, यहाँ तक कि जीव के शरीर के अंदर भी नहीं—प्रेक्षण से वहाँ किसी भी ऐसी चीज का पता नहीं चल सका है, और न पता चलने की आशा ही है । जंतु स्रृष्टियों या विचारों का कोई निश्चित स्थान नहीं है वैसे ही इसका भी नहीं है । यह एक ऐसी चीज है जिसका इन्द्रियानुभविक विज्ञान की प्रणालियों से कभी पता चल ही नहीं सकता, परंतु फिर भी इसका अस्तित्व है और इसके अस्तित्व से ही उन महत्वपूर्ण जंतुओं की व्याख्या होती है जो सजीव और निर्जीव चीजों में देखे जा सकते हैं । यांत्रिकवादो इस बात से इनकार करता है ।

यदि विवाद को इस रूप में रखा जाता है तो प्राणतत्त्ववाद के विरुद्ध बहुत ही प्रबल युक्तियों का प्रयोग किया जा सकता है । यदि सजीव चीजों का

व्यवहार देखा जाता है उसकी व्याख्या के लिए अभौतिक जीवन-शक्ति का आश्रय लिया जाता है, तो यह जवाब दिया जा सकता है कि यह किसी भी ऐसे अर्थ में कतई व्याख्या नहीं है जो वैज्ञानिक को स्वीकार्य हो। कोई निस्संदेह यह युक्ति देगा :

जब भी जीवन-शक्ति विद्यमान होती है, तब चीजें

जीवन के गुणधर्मों को प्रदर्शित करती है।

इस चीज में जीवन-शक्ति विद्यमान है।

अतः, यह चीज जीवन के गुणधर्मों को प्रदर्शित करती है।

परंतु कोई यह कैसे जानेगा कि पहली आधारिका सत्य है? जीवन-शक्ति प्रेक्षणगम्य तो है नहीं। ऐसा भी नहीं है कि इसे एक सैद्धांतिक संप्रत्यय के रूप में ग्रहण करने से हमें एक भी प्रेक्षणगम्य घटना की भविष्यवाणी करने में सहायता मिले। यह किसी भी रूप में हमारे ज्ञान में वृद्धि नहीं करता और इस तरह यह परमाणु-सिद्धांत से भिन्न है। हमसे कहा जाता है कि सजीव चीजों के व्यवहार के निर्जीव चीजों के व्यवहार के विपरीत होने का कारण उनमें एक अभौतिक जीवन-शक्ति का विद्यमान होना है। परंतु यह बताए जाने के बाद भी सवाल हमारे सामने वही पहले वाले फिर आ जाते हैं। किसी विशेष तथ्य पर विचार कीजिए, जैसे कुछ कबूतरों की सैकड़ों मील दूर हवाई जहाज से किसी अपरिचित प्रदेश में छोड़ दिए जाने पर भी वापस घर पहुँच जाने की योग्यता। यह बता दिए जाने पर भी कि इसका कारण कबूतरों में एक जीवन-शक्ति का विद्यमान होना है, वैज्ञानिक यह जानना चाहता है कि वे उपाय ठीक-ठीक क्या हैं जिनसे कबूतर ऐसा कर सकते हैं जबकि अन्य पक्षी नहीं कर सकते : क्या कबूतर पृथ्वी के चुम्बकीय ध्रुवों से विकीर्ण होनेवाले चुम्बकीय उद्दीपनों के प्रति संवेदनशील होते हैं—क्या उनके शरीर में कोई अंग कुतुबनुमा का काम करता है? संक्षेप में, यदि वैज्ञानिक प्राणतत्त्ववादी की व्याख्या को मान ले तो भी वह उसे व्यर्थ बताएगा : प्राणतत्त्ववादी का दावा यदि सही भी हो तो भी वह खोखला होगा। प्रत्येक नए प्रकट होनेवाले उल्लेखनीय जैविक व्यवहार की व्याख्या के लिए प्राणतत्त्ववादी अवश्य ही इसी बात को दोहरा सकता है, और उसकी “व्याख्या” हर बार उतनी ही सत्य हो सकती है, पर होगी वह व्यर्थ भी उतनी ही। (असतोपजनक व्याख्या के जो उदाहरण पहले पृ० ३६१-६३ में दिए गए थे उन्हें याद कीजिए।)

यांत्रिकवादी की जीवन-शक्ति के विरुद्ध आपत्ति यह नहीं है कि वह प्रेक्षणगम्य नहीं है—वास्तव में यह तक नहीं कि उसका प्रेक्षण तर्कतः असंभव है। (जिसे भी कोई देखेगा वह भौतिक द्रव्य का अंश ही होगा, जीवन-शक्ति नहीं।) जैसा कि हम पहले ही (पृ० ३१०-१६) देख चुके हैं, बहुत-सी चीजें ऐसी हैं जिन्हें वैज्ञानिक मानता है पर जो प्रेक्षणगम्य नहीं है, जैसे इलेक्ट्रॉन और चुम्बकीय क्षेत्र। परंतु ऐसी प्रत्येक चीज के अस्तित्व का इन्द्रियानुभूतिक प्रमाण होता है, क्योंकि सबधित प्राक्कल्पनाओं से निश्चित इन्द्रियानुभूतिक परिणाम निकलते हैं, और यदि प्रेक्षण से यह प्रकट होता है कि अपेक्षित परिणाम वास्तव में निकलते नहीं तो प्राक्कल्पना को छोड़ देना होगा या उसमें परिवर्तन करना होगा। जो व्यक्ति वर्तमान इलेक्ट्रॉन-प्राक्कल्पना से असहमत है और उसके स्थान पर कोई और प्राक्कल्पना प्रस्तुत करता है वह प्रेक्षण से बात को जांच सकता है: जिन परिणामों की वह भविष्यवाणी करता है वे क्या वस्तुतः निकलते हैं? परंतु प्राणतत्त्ववादी इस तरह की कोई भी चीज प्रस्तुत नहीं कर सकता। अपनी प्राक्कल्पना के पक्ष में प्रमाण के रूप में जिन बातों की ओर वह इशारा कर सकता है वे केवल जैविक व्यवहार के वही तथ्य हैं जिनसे यांत्रिकवादी पहले से ही परिचित है और जिनका अस्तित्व वह तुरंत मान लेता है।

परंतु प्राणतत्त्ववादी अपने बचाव का एक और तरीका अपना सकता है। वह कह सकता है, “शायद जीवन-शक्ति या प्राणतत्त्व से वैज्ञानिक के मतलब की व्याख्या प्राप्त नहीं होती, पर अस्तित्व उसका फिर भी हो सकता है। प्राण-शक्ति एक वास्तविक चीज है, पर उस तरह की वास्तविक चीज नहीं जो वैज्ञानिक प्रणाली से खोजी जा सके। ऐंद्रिय प्रेक्षण से उसका न पाया जाना कोई आश्चर्य की बात नहीं है, क्योंकि वह ऐसी चीजों में से एक है ही नहीं। आप ऐसा मान ही क्यों बैठते हैं कि सब वास्तविक चीजें ऐसी होती हैं जिन्हें वैज्ञानिक खोज सकता है?”

इस आरोप के उत्तर में यांत्रिकवादी क्या कह सकता है? पहली बात, वह लायव-न्याय का सहारा ले सकता है। “चीजों की सच्चाई को ज़रूरत से अधिक मत बढ़ाओ।” वह कहेगा, “यदि सजीव चीजों का व्यवहार या उनकी कोई बात रहस्यात्मक है तो प्राण शक्ति को मानने से हमारे पास एक नया बचाव-दो रहस्य हो जाते हैं। इससे निश्चय ही बात मुलतः नहीं।” परंतु प्राण-

तत्त्ववादी इस न्याय का विरोध कर सकता है। वह जवाब देगा, “आपके लिए यह एक बहुत ही सुविधाजनक प्रणालीतंत्रीय प्रक्रिया हो सकती है। परंतु यदि चीजें दो ही हैं न कि एक, चाहे वे रहस्यात्मक हों या नहीं, तो वातचीत से दूसरी को अस्तित्व से बाहर कर देने की कोशिश में कोई तुक नहीं है। और आपने अब तक यह सिद्ध नहीं किया है कि दूसरी—अभौतिक जीवन-शक्ति—का अस्तित्व नहीं है।”

तब यांत्रिकवादी इस तरह का जवाब देगा : “कृपया मुझे बताइए कि जब आप कहते हैं कि प्राण-शक्ति का अस्तित्व है तब वह चीज ठीक-ठीक क्या होती है जिसके अस्तित्व में आप विश्वास करते हैं? पहले मेरी आपत्ति यह थी कि इस संप्रत्यय में व्याख्या की शक्ति नहीं है, और फलतः इस मत का किसी प्रमाण से समर्थन नहीं होता कि ऐसी कोई रहस्यमय चीज अस्तित्व रखती है। परंतु यह आपत्ति काफी गहराई तक नहीं गई थी। असल में वह भ्रामक थी : उसमें यह मान लिया गया था कि प्राणशक्ति की संकल्पना तो हमें है ही, पर एकमात्र कठिनाई यह है कि इस तरह की किसी चीज का सचमुच अस्तित्व होने के पक्ष में हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है। मेरी असली आपत्ति यह है कि प्राण-शक्ति एक खोखला शब्द मात्र है जिसके अनुरूप कोई चीज नहीं होती। आपने मुझे एक शब्द मात्र दिया है, ऐसी चीज कोई नहीं जिसके लिए इसका प्रयोग हो सके। अतः मैं अब जो कह रहा हूँ वह यह नहीं कि प्राणशक्ति का अस्तित्व नहीं है, बल्कि यह है कि आपने मुझे नहीं बताया है कि वह अस्तित्व रखती है अथवा नहीं रखती, यह कहने का अर्थ ही क्या है। बताइए, इस कथन का क्या अर्थ है? यदि वह केवल जैव व्यवहार के प्रेक्षित तथ्यों का ही बोधक है जिनके बारे में सभी सहमत हैं, और व्यवहार के इन अंशों का एकसाथ बोध कराने तथा उनके बारे में बात करने का एक सुविधाजनक संक्षिप्त तरीका मात्र है, तो हमारे बीच कोई मतभेद नहीं है : हम सब मानते हैं कि जीव इन तरीकों से व्यवहार करते हैं। परंतु यदि, जैसा कि आप प्राणतत्त्ववादी लोग कहते हैं, इसका मतलब कुछ अधिक है, तो कृपया बताइए कि वह अधिक क्या है। आप ऐसे व्यक्ति को क्या कहेंगे जो यह तो मानता है कि ऐसा जैव व्यवहार होता है, पर इससे इन्कार करता है कि कोई प्राण-शक्ति है? उस जैव व्यवहार के अतिरिक्त जिसका अस्तित्व आपके विरोधी भी मानते हैं, आप किसका अस्तित्व होने की बात कह रहे हैं ?

यात्रिकवादी अंत में कहता है, “असली बात यह है कि प्राणतत्त्ववादी की युक्ति अज्ञानमूलक युक्ति है। आप कहते हैं कि ‘यह रहा सजीव चीजों का पूरा व्यवहार जिसकी आप व्याख्या नहीं कर सकते?’ मैं उत्तर देता हूँ कि उसके कुछ अंश की हम व्याख्या कर सकते हैं और वह अंश उत्तरोत्तर बढ़ता जा रहा है। परंतु इस बात को छोड़िए; जिसकी मैं व्याख्या नहीं कर सकता उसके बारे में आपकी भी कोई अच्छी स्थिति नहीं है; व्याख्या के बजाय आपने एक शब्द मात्र दिया है। परंतु एक शब्द बढ़ाकर आप उसके अनुरूप किसी चीज का अस्तित्व होने का उसी तरह विश्वास नहीं दिला सकते जिस तरह आप अपने मकान की विविध प्रकार के फर्नीचर के नामों से नहीं सजा सकते।” जैसा कि एक लेखक ने लिखा है, प्राणतत्त्ववाद “यात्रिकवादी वर्णन में रिक्त स्थानों को केवल कोलम्बस के मानचित्रकार की तरह भरता है : जो अज्ञात है वहाँ भयानक नाम लिख दो।”^१

परंतु यात्रिकवाद और प्राणतत्त्ववाद का विवाद इसके अलावा और रूप भी ले सकता है।

२. उन्मज्जन—ऐसा कहा जाता है कि प्राणतत्त्ववाद के अनुसार सजीव चीजों की विशेषताएँ उन्मज्जी होती हैं जबकि यात्रिकवाद इसका निपेध करता है।

इसके पक्ष-विपक्ष पर विचार करने से पहले यह बात साफ हो जानी चाहिए कि किसी विशेषता को उन्मज्जी कहने का क्या अर्थ है। एक उदाहरण प्रारंभिक जानकारी कराने के लिए सर्वोत्तम होगा—ऐसा उदाहरण जो जीव-विज्ञानों से नहीं बल्कि रसायन से लिया गया है : पानी हाइड्रोजन और ऑक्सीजन के अंशों से बना होता है। हाइड्रोजन साधारण तापमान पर गैस की शक्ति में होता है और अत्यधिक दाय होना है; ऑक्सीजन भी साधारण तापमान पर गैस की शक्ति में होता है पर अदाय होना है, दाय होने के बजाय वह दहन की एक आवश्यक उपाधि होता है। इन दोनों के मेल में पानी बनता है, जो कि साधारण तापमान पर गैस की शक्ति में नहीं बल्कि द्रव की शक्ति में होता है, तथा न दाय होता है और न दहन की एक आवश्यक

१. जे. जी. डब्ल्यू. सायन्स, रिलीज्ड रीपब्लिश (न्यूयॉर्क : १९६५) पृ. १६२५, १६२६।

उपाधि होता है ; इसके विपरीत आग को बुझाने के लिए उसका उपयोग होता है । क्या यह एक विचित्र बात नहीं है कि दो तत्वों के संयोग से विल्कुल ही भिन्न रासायनिक गुणधर्मों वाली एक चीज बन जाए ? रसायन में इस तरह के अनेक उदाहरण हैं : जैसे, सोडियम, जो कि हवा या पानी के संपर्क से बहुत ही सक्षारी हो जाता है, और क्लोरीन, जो कि अर्धविपाक्त हरी जैसी गैस होती है, के संयोग से साधारण खाने का नमक बनना । सवाल यह पैदा होता है : यदि हमें पानी या नमक का कोई अनुभव न हुआ होता तो क्या हम हाइड्रोजन और ऑक्सीजन के अलग-अलग जो गुणधर्म हैं अथवा सोडियम और क्लोरीन के अलग-अलग जो गुणधर्म हैं उनकी जानकारी मात्र के आधार पर इस बात की भविष्यवाणी कर सके होते कि इनके क्या गुणधर्म होंगे ? यदि हम इन गुणधर्मों के अस्तित्व की भविष्यवाणी न कर सके होते, तो वे उन्मज्जी हैं ; परन्तु यदि हम उनकी भविष्यवाणी कर सके होते, तो वे उन्मज्जी नहीं हैं । (यहाँ “उन्मज्जी” शब्द का प्रयोग लाक्षणिक है । इसके चल पड़ने का आधार यह तथ्य है कि यौगिक के ये गुणधर्म स्वयं उसके तत्वों में दिखाई दिए बिना उनसे सहसा निकल पड़ते प्रतीत होते हैं ।)

यहाँ ऐसा लगेगा कि उत्तर हाँ है या नहीं है, इस बात का निर्णय प्रेक्षण से ही हो जाएगा । यदि ऐसा होता तो दर्शन का इससे कोई संबंध न हुआ होता और बात प्राकृतिक विज्ञानों के लिए छोड़ दी जाती, जो ऐसे प्रश्नों का निर्णय इन्द्रियानुभविक प्रमाण के आधार पर करते हैं । परन्तु यह बात नहीं है । यहाँ तक स्पष्टीकरण के जिस स्तर पर हम पहुँच गए हैं कम-से-कम उसे देखते हुए हम कहेंगे कि ऐसी बात नहीं है । हम पूछ सकते हैं : ठीक किस आधार पर पानी और नमक के गुणों की भविष्यवाणी की जा सकती है या नहीं की जा सकती ? जिन तत्वों के संयोग से वे बने हैं उनके गुणधर्मों के ज्ञान के आधार पर । परन्तु इन गुणधर्मों के कितने ज्ञान के आधार पर ? अनुमानतः पूर्ण ज्ञान के आधार पर । परन्तु पूर्ण ज्ञान क्या होगा ? क्या हम यह नहीं कहेंगे कि हमारा ज्ञान तब तक अपूर्ण होगा जब तक उसके आधार पर हम पानी या नमक के गुणधर्मों की भविष्यवाणी न कर सकें ? पर इस तरह हमारा कथन विश्लेषी हो जायगा । ‘पूर्ण ज्ञान (अर्थात् वह ज्ञान जिससे हम क की भविष्यवाणी कर सकें) से हम क की भविष्यवाणी कर सकेंगे ।’ कोई भी, वह चाहे प्राणतत्त्ववादी हो या न हो, जो इससे इंकार करेगा अवश्य ही मूर्ख होगा ।

तो फिर स्पष्ट है कि यदि हम हाइड्रोजन के गुणधर्मों में आक्सीजन के साथ मिलकर पानी का निर्माण करने के गुणधर्म को शामिल करते हैं (और इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि यह उसके गुणधर्मों में से एक है), तो हम यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि वह आक्सीजन से संयुक्त होकर पानी का निर्माण करेगा, और हेतु केवल यह है कि यह कथन विश्लेषी है । परंतु निस्संदेह वह यह बात नहीं है जिसे यांत्रिकवादी कहना चाहता है या प्राण-तत्त्ववादी जिससे इन्कार करना चाहता है । अब हम यह संशोधन कर देते हैं : “हाइड्रोजन के इस गुणधर्म को छोड़कर कि उसके आक्सीजन के साथ संयुक्त होने से पानी बनता है, शेष गुणधर्मों के पूर्ण ज्ञान से हम पानी के निर्माण और उसके गुणों की भविष्यवाणी कर सकेंगे ।” अथवा इससे मिलते-जुलते पर कुछ भिन्न रूप में ऐसा कहेंगे (जैसा कि अधिकतर कहा जाता है) - “हाइड्रोजन और आक्सीजन के अकेले में जो गुणधर्म हैं, अर्थात् उनके सबधज गुणधर्मों को (जिनके साथ उनके संयुक्त होने से यौगिकों का निर्माण होता है उनके मेल से जो गुणधर्म पैदा होते हैं उन्हें) छोड़कर जो शेष बचते हैं, उनके पूर्ण ज्ञान से हम पानी के गुणधर्मों की भविष्यवाणी कर सकेंगे ।”

यदि हम इस बात को सजीव चीजों के प्रसंग में लागू करें तो प्रश्न यह बन जाता है - “यदि उन सबधज गुणधर्मों को छोड़कर जो कोशिकाओं और अणुओं के जीवों के निर्माण के लिए परस्पर संयुक्त होने से पैदा होते हैं, हम किनी जीवित प्राणी के अंदर की प्रत्येक कोशिका (तथा ऐसी कोशिकाओं का निर्माण करनेवाले प्रत्येक अणु) के भौतिक और रासायनिक गुणधर्मों का पूर्ण ज्ञान हो, तो क्या हम भविष्यवाणी कर सकेंगे कि प्राणी के सब गुणधर्म क्या होंगे ?” कुछ गुणधर्मों की भविष्यवाणी तो हम कर ही सकते हैं । जैसे, प्राणी का भार उसकी बनानेवाली कोशिकाओं का ही भार है और उनका भार भी उनको बनानेवाले अणुओं का ही कुल भार है । इसी प्रकार, जीवों का पाचन-संवर्धन व्यवहार अधिकांशतः ऐसा होता है कि पाचन-क्रिया में शामिल अत्यधिक जटिल यौगिकों के रासायनिक गुणों के ज्ञान के आधार पर उसकी भविष्यवाणी की जा सकती है । भौतिकी और रसायन के हमारे वर्तमान ज्ञान के आधार पर जिसकी भविष्यवाणी नहीं की जा सकती वह है जीवों का प्रयोजनमूलक व्यवहार—जैसे “आपात-स्थिति” में रक्त की कोशिकाओं का शरीर के उन भागों की ओर दौड़ना जहाँ जीव को बचाने के लिए उनकी आवश्यकता होती

है। कोई यह पूछ सकता है कि लाखों साल कोशिश करके भी वरों और मधु-मक्खियों के जटिल और पेचीदे सामूहिक व्यवहार-जैसी किसी घटना की—जैसे किसी भूभाग से परिचित होने के लिए उनका आस-पास घूमना ताकि वे अपने घोंसले या छत्ते की स्थिति को न भूल सकें—इन जीवों के भौतिक और रासायनिक गुणधर्मों के पूर्ण ज्ञान के आधार पर कैसे भविष्यवाणी की जा सकेगी ?

वर्तमान स्थिति में भी हमें हाँ या नहीं में निश्चित उत्तर देकर संतोष नहीं कर लेना चाहिए, इसलिए नहीं कि जीवों के गुणधर्मों के बारे में अपने खोज-कार्य को पूरा कर लेने की स्थिति से इंद्रियानुभविक विज्ञान अभी बहुत पीछे है (और यह बात है भी काफी सही), बल्कि इसलिए कि अस्पष्टता के एक और कारण को हटाने का काम अभी रहता है : “भविष्यवाणी की जा सकती है” का क्या मतलब है ?

जब हम यह कहते हैं कि अमुक गुणधर्म की, जैसे पानी के या एक जीवित प्राणी के अमुक गुणधर्म की, संघटकों के गुणधर्मों के ज्ञान के आधार पर भविष्यवाणी की जा सकती है, तब हमारा क्या मतलब होता है ? जब हम ऐसा कहते हैं तब हमारा निश्चय ही केवल यह मतलब नहीं होता कि कोई भी उनकी भविष्यवाणी कर सकेगा ; हमारा मतलब कम-से-कम यह होता है कि वह ऐसी भविष्यवाणी करने की स्थिति में है जो सत्य निकलेगी। प्रसंभाव्यतः सत्य या निश्चित रूप से सत्य ? निस्संदेह हमारा मतलब कुछ भी हो सकता है, परंतु प्रायः इस प्रश्न से संबंधित चर्चाओं में अभिप्राय प्रसंभाव्यता से नहीं होता। उदाहरणार्थ, यदि हम सोडियम क्लोराइड (नमक), सोडियम आयोडाइड, और सोडियम ब्रोमाइड के गुणधर्मों को जानते हैं (क्लोरीन, ब्रोमीन और आयोडीन सब तत्वों के हैलोजेन-परिवार के सदस्य हैं), तो क्या हम प्रेक्षण किए बिना यह भविष्यवाणी कर सकेंगे कि सोडियम फ्लुओराइड (फ्लुओरीन भी उमी परिवार का एक सदस्य है) के गुणधर्म क्या होंगे ? हम एक भविष्यवाणी कर देंगे और इन तत्वों से निर्मित यौगिकों के गुणधर्मों में पहले देने हुए सादृश्यों के आधार पर उसे प्रसंभाव्य कह देंगे। परंतु यह हमारी भूल भी हो सकती है : ऐसी बातों में हम कभी-कभी भूल करते ही हैं। हम कहेंगे, “फ्लुओरीन के अन्य यौगिक क्लोरीन के यौगिकों के सदृश निकले हैं, इत्यादि, और इसलिए प्रायः यह ऐसा ही होगा।” परंतु यदि ऐसी भविष्यवाणी सत्य

भी निकल आए तो भी यात्रिकवाद बनाम प्राणतत्त्ववाद के विवाद में भाग लेनेवाले यह नहीं कहना चाहेंगे कि भविष्यवाणी कर सकने का यह मतलब है, क्योंकि ऐसा कहने से तो यात्रिकवादी का पक्ष सही सिद्ध होगा। जरूरत है निश्चयात्मकता की, विशेषतः तार्किक निश्चयात्मकता की : प्रश्न यह है कि सघटको के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं उनके आधार पर हम उनसे निर्मित वस्तु (अवयवी) के बारे में प्रतिज्ञप्तियाँ तर्कित, निगमित कर सकते हैं या नहीं। यदि अमुक भौतिक और रासायनिक गुणधर्म हैं तो अमुक व्यवहार होता है।^१ यदि अवयवी के बारे में प्रतिज्ञप्तियाँ इस तरह निगमित नहीं हो सकती तो अवयवी के गुणधर्म उन्मज्जी हैं, यदि वे निगमित हो सकती हैं तो वे गुणधर्म उन्मज्जी नहीं हैं।

३. अपचेयता—परंतु यदि ऐसी बात है तो उन्मज्जन से संबंधित विवाद अपचेयता से संबंधित विवाद से एक हो जाता है, जो कि यात्रिकवाद बनाम प्राणतत्त्ववाद के झगड़े का एक और रूप है।

एक विज्ञान का दूसरे में, अथवा विज्ञान के एक भाग का दूसरे में, अपचयन हो सकने की बात तब कही जाती है जब एक के सब कथन दूसरे के कथनों से तार्किक निगमन द्वारा प्राप्त किए जा सकते हैं। इस रूप में यात्रिकवाद बनाम प्राणतत्त्ववाद का प्रश्न यह होगा : “क्या जीवविज्ञान का भौतिकी और रसायन में अपचयन हो सकता है ?” यदि हाँ, तो यात्रिकवाद सत्य है और यदि नहीं, तो प्राणतत्त्ववाद सत्य है।

यह तो एक सीधे इन्द्रियानुभविक प्रश्न की तरह लगता है, परंतु प्रस्तुत रूप में यह पूरित, सही नहीं बना। यदि प्रस्तुत रूप में ही इसे लिया जाए तो उत्तर निश्चित रूप से प्राणतत्त्ववाद के पक्ष में होगा, और इसका सीधा-सा हेतु यह है कि जीवविज्ञान में इस समय जो नियम हैं वे सम्भवतः भौतिकी और रसायन के नियमों से निगमित नहीं हो सकते; और वे उनसे निगमित इसलिए नहीं हो सकते कि जीवविज्ञान के नियमों में कोशिका जैसी उन चीजों

१. अध्याय २ में चर्चित निश्चयात्मकता और इन्द्रियानुभविक कथनों के प्रश्न पर इसका बिल्कुल भी असर नहीं पड़ता। “यदि यह नमक है तो इसमें मोडियम है” निश्चयात्मक है क्योंकि यह बिस्लेषी है, हालाँकि “यह पदार्थ नमक है” कदापि निश्चयात्मक नहीं है।

का निर्देश रहता है जिनका भौतिकी और रसायन में कोई उल्लेख नहीं होता, और निश्चय ही कोशिकाओं से संबंधित कोई कथन ऐसे कथनों की किसी भी सूच्या से तर्कतः निगमित नहीं हो सकता जिनमें कोशिकाओं का कोई निर्देश नहीं होता। यह बात न केवल जीवविज्ञान के अन्य भौतिक विज्ञानों से संबंध पर लागू होती है, बल्कि स्वयं भौतिकी के अंदर भी लागू होती है। उदाहरणार्थ, ऊष्मागतिकी के नियमों का यांत्रिकी के नियमों में अपचयन नहीं हो सकता, क्योंकि ऊष्मागतिकीय नियमों में ऊष्मा जैसे संप्रत्ययों का उपयोग शामिल रहता है, जबकि यांत्रिकी में ऊष्मा का कोई निर्देश नहीं रहता। तो इतने कड़े अर्थ में न विज्ञानों का एक-दूसरे में और न विज्ञानों की विभिन्न शाखाओं का एक-दूसरी में अपचयन किया जा सकता है ; ऐसी बात नहीं है कि केवल सजीव चीजों से संबंधित कथन ही अनपचेय हों।

फिर भी, भौतिकीविद् प्रायः इस बात में सहमत होते हैं कि ऊष्मागतिकी का यांत्रिकी में अपचयन किया जा सकता है, और वस्तुतः उसका इस तरह पहले ही अपचयन किया भी जा चुका है। परंतु यह निश्चित नहीं है कि जीवविज्ञान का भौतिकी और रसायन में अपचयन हो सकता है या नहीं। तो मतलब क्या है ? यह कि ऐसी प्राक्कल्पनाओं को आधारिकाओं के रूप में लेकर जिनमें ऊष्मा से संबंधित बातों को हटाकर उनकी जगह केवल उन चीजों से संबंधित बातों को रखा जा सकता है जो यांत्रिकी की विषयवस्तु के भाग हैं (जैसे अणुओं की गति), हम ऊष्मागतिकी के सब कथनों को यांत्रिकी के कथनों से निगमित कर सकते हैं। इस उदाहरण में प्राक्कल्पना ऊष्मा का अणुगति-सिद्धांत है। जब निगमन में इसका एक आधारिका के रूप में प्रयोग कर दिया जाता है तब ऊष्मागतिकी के नियम यांत्रिकी के नियमों से निगमित हो जाते हैं और इस प्रकार ऊष्मागतिकी का यांत्रिकी में अपचयन हो जाता है।

इसी तरह यह कहने के लिए भी समुचित आधार मौजूद है कि संपूर्ण रसायन का भौतिकी में अपचयन हो सकता है, और कालांतर में उसका उसमें-पूरा ही अपचयन हो चुका होगा। तत्वों और यौगिकों के रंग, भार, गलनांक तथा अन्य रासायनिक गुणधर्मों के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं उनका उन तत्वों और यौगिकों के अंतराणु गुणधर्मों के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ हैं

उनसे (तथा कुछ प्राक्कल्पनाओं से भी जो प्रायः आणविक संरचना के बारे में होंगी) निगमन किया जा सकता है ।

इस अर्थ में क्या जीवविज्ञान का भौतिकी और रसायन में अपचयन हो सकता है ? यदि इसका मतलब यह पूछना है कि इस समय, वर्तमान में, उसका उनमें अपचयन हो चुका है या नहीं, तो उत्तर “नहीं” है । यदि इसका मतलब यह पूछना है कि कभी उसका उनमें अपचयन हो जाएगा या नहीं, तो उत्तर निश्चय ही यह होगा कि हम नहीं जानते, पर काफी संभव है कि ऐसा हो जाएगा । उसके काफी अधिक भाग का पहले ही अपचयन हो चुका है । जिस भाग का अपचयन नहीं हो पा रहा है वह मुख्यतः वह भाग है जो जीवों के प्रयोजनमूलक व्यवहार से संबंधित है । जीवविज्ञान की उन्नति के साथ किस-किस भाग का आगे अपचयन हो सकेगा, यह एक ऐसी बात है जिसे समय ही बता सकता है । तो फिर यहाँ पर हम बात को इन्द्रियानुभविक विज्ञानों के लिए छोड़ देते हैं ।

इस विवाद का जो भी परिणाम हो, प्राणतत्त्ववाद एक विशेष अभौतिक जीवन-शक्ति की दृष्टि से जिसपर हमने शुरू में विचार किया था एक अलग चीज है और अनपचेद्यत्व की दृष्टि से उससे कहीं भिन्न चीज है । अनपचेद्यत्व में कोई भी अवैज्ञानिक बात नहीं है । ऐसा बिल्कुल हो सकता है कि कुछ विज्ञानों के नियमों का एक “निचले” स्तर के विज्ञान के नियमों में अपचयन कदापि न हो सके ; फिर भी प्रत्येक भली भाँति और व्यवस्थित ढंग से काम जारी रखेगा । अनपचेद्यत्व से केवल वे ही व्यक्ति निराश होंगे जो स्वभाव से एकत्ववादी हैं और हर चीज को घटाकर एक में ले आने की उत्कट इच्छा रखते हैं । वे ऐसे ही व्यक्ति हैं जो कहते हैं कि केवल एक ही विज्ञान है, भौतिकी, और शेष सब इस एक आधारभूत विज्ञान के ही अधिक जटिल विशेष रूप मात्र हैं । दूसरे शब्दों में, आधारभूत नियम (पृ० ३६७-६८) केवल भौतिकी में ही पाए जाते हैं, न कि रसायन या जीवविज्ञान में । ऐसे लोगों की आशाएँ समय आने पर जीवविज्ञान को इस साफ-तुपरी योजना में घटाने में हमें लगातार मिलनेवाली असफलता से धुंधली पड़ सकती हैं ; और यदि वे जीवविज्ञान की वजह से धुंधली पड़ जाती हैं तो अस्तित्व के एक और भी ऊँचे स्तर की बात सोचते समय यानी मन पर विचार करते समय तो वे बिल्कुल ही चूर-चूर हो जाएँगी । अब हम इसीपर विचार करते हैं ।

२० मन और शरीर

अ. मानसिक और भौतिक घटनाएं

ऐतिहासिक क्रम में मन का उद्भव जीवन के बाद हुआ। जैसे पृथ्वी पर जीवन का तब तक उद्भव नहीं हुआ जब तक अजैव द्रव्य ने अत्यधिक जटिल आकार ग्रहण नहीं कर लिए, वैसे ही मन का भी तब तक उद्भव नहीं हुआ जब तक जैव द्रव्य ने ज्ञानेंद्रियो, तंत्रिकाओं और मस्तिष्को के रूप में जटिलता की और भी ऊँची मात्रा प्राप्त नहीं कर ली।

प्रायः यह कहा जाता है कि इन्द्रियानुभव के क्षेत्र में हम तीन स्तर पाते हैं भौतिक द्रव्य, जीवन और मन। सजीव चीजों के निर्जीव चीजों से अत्यधिक भिन्न होने के बावजूद होती वे भौतिक चीजें ही हैं : वे भौतिक द्रव्य से निर्मित होती हैं, हालाँकि वह जैव द्रव्य होता है। परन्तु अब हम एक ऐसी चीज पर आते हैं जो अधिकतर दार्शनिकों के मत से बिल्कुल भी भौतिक नहीं है जैव शरीर, जो मन के उद्भव के लिए अनिवार्य आधार प्रतीत होता है, भौतिक है, परन्तु स्वयं मन भौतिक नहीं है। यदि ऐसी बात है तो जीवन और मन के बीच का "व्यवधान" उससे बड़ा है जो अजैव भौतिक द्रव्य और जीवन के बीच है।

हमारा पहला काम यह दिखाना होगा कि भौतिक के विपरीत मानसिक भी कुछ होता है। जो भेद हम करनेवाले हैं उनसे हर आदमी सहमत नहीं होगा, पर प्रत्येक विद्यार्थी को उनसे पूरी तरह से परिचित हो जाना चाहिए, और यह केवल इसलिए नहीं कि इस विषय पर जिन लोगों ने काफी समय तक विचार किया है वे अधिकतर उन्हें स्वीकार करेंगे बल्कि इसलिए कि उनके बिना कोई भी ऐसी गलतियाँ कर सकता है जो आसानी से पकड़ी जा सकती हैं।

मानसिक घटनाएँ—जब आप एक आवाज सुनते हैं तब क्या होता है ? यदि आप मात्र "सुननेवाली चीजें" होते तो श्रवण-संवेदन आपके मस्तिष्क के अंदर से ही पैदा होते। पर आप ऐसी चीजें नहीं हैं और इसलिए आपके शरीर के बाहर पहले किसी घटना का होना जरूरी है। यह है ध्वनि तरंगों (वायु का एकांतर क्रम से सघनन और विरलन) के कारण वायु के कणों का बार-बार हमारे कर्ण-पट्ट से टकराना और फाट. उसमें कपन होना। कर्णपट्ट

तीन अस्थिकाओं के द्वारा एक झिल्ली से जुड़ा होता है जो आंतरिक कर्ण के अंदर स्थित एक सर्पिल नली के एक सिरे को ढके होती है। आपके कर्णपट्टह का कंपन इन तीन अस्थिकाओं की शृंखला के द्वारा उस नली के सिरे पर स्थित झिल्ली में पहुंचता है। नली के अंदर एक द्रव, परिलसीका, भरा होता है जिससे अस्थिकाओं से जुड़ी हुई झिल्ली का कंपन इस द्रव में कंपन पैदा करता है। पहली नली के अंदर एक और नली होती है जिसमें अंतर्लसीका नामक द्रव भरा रहता है। परिलसीका के कंपन आंतरिक नली की झिल्लीमय दीवार में कंपन पैदा कर देते हैं और अंतर्लसीका में लहरें पैदा कर देते हैं। झिल्लीमय दीवारों से छोटे छोटे बाल अंतर्लसीका में निकले होते हैं जो अंतर्लसीका के कंपनों से हिलते हैं। श्रवण-तंत्रिका इन बालों की जड़ों से जुड़ी होती है। बालों के कंपनों से इस तंत्रिका में आवेग पैदा होते हैं जिन्हें यह तंत्रिका मस्तिष्क के उस भाग में पहुंचाती है जिसे श्रवण-केंद्र कहते हैं। जब तक यह श्रवण-केंद्र उद्दीप्त नहीं होता तब तक आप ध्वनि को नहीं सुनते।

यहाँ तक जितनी भी घटनाएँ बताई गई हैं वे सब भौतिक हैं ; वे आपके सिर के अंदर होनेवाले सूक्ष्म परिवर्तन हैं। उनका प्रेक्षण बहुत ही कुशलता के साथ निर्मित उपकरणों के द्वारा करना भी अत्यधिक कठिन होता है, क्योंकि आदमी का सिर पारदर्शी नहीं होता और आदमी की जीवित अवस्था में उसके मस्तिष्क की सामान्य क्रिया में बाधा पहुँचाए बिना उसके सिर को खोलना मुश्किल होता है। इसके बावजूद अनेक ऐसे सूक्ष्म भौतिक परिवर्तनों का प्रेक्षण किया जा चुका है और उन्हें मापा जा चुका है। (यदि ऐसा न भी हुआ होता तो भी उनका प्रेक्षण तर्कतः संभव हुआ होता ; असंभव वह केवल तकनीकी दृष्टि से ही हुआ होता ।)

अभी जो प्रक्रिया बताई गई है वह पूरी-की-पूरी एक सेकंड के अल्पांश में ही हो जाती है ; परंतु अब श्रवण-तंत्रिका के द्वारा उद्दीपन के मस्तिष्क के उपयुक्त भाग में पहुँचा दिए जाने पर एक नई और भिन्न प्रकार की बात होती है : आप एक आवाज का सुनते हैं, आपको एक श्रवण-संवेदन होता है। यह दुनिया में घटनेवाली एक नई ही बात है। इस सक्षिप्त होते हुए भी पेचीदी प्रक्रिया में पहले जो कुछ हुआ था उससे यह एक बिल्कुल ही अलग बात है। श्रवण-संवेदन एक मानसिक घटना है, न कि पिछली घटनाओं की तरह की एक भौतिक घटना। वह एक बोध है, चेतना की एक अवस्था है।

यही बात दृष्टि-संवेदनों पर और संवेदन के अन्य सभी प्रकारों पर लागू होती है, जैसे, गति-संवेदन, घ्राण-संवेदन, स्वाद, स्पर्श, गर्मी, सर्दी, पीड़ा इत्यादि ; तथा चेतना की उन अवस्थाओं पर भी, जो इंद्रियों के साथ सीधा संबंध नहीं रखता, जैसे विचार, स्मृतियाँ, विव, संवेग । अब हम देखते हैं कि भौतिक घटनाओं से इनका किन बातों में अंतर है ।

१. हम भौतिक वस्तुओं, घटनाओं और प्रक्रियाओं का सदैव स्थान निर्धारण कर सकते हैं । वे कहीं होती हैं । संवेदन से संबंधित ऐंद्रिय और तंत्रिकीय प्रक्रियाएँ व्यक्ति के सिर के अंदर होती हैं । परंतु संवेदन कहाँ होता है ? मान लीजिए कि आप एक घंटी का बजना सुनते हैं । तो आपका श्रवण-संवेदन कहाँ है ? वह भौतिक ध्वनि-तरंगों में नहीं है—ये आपके शरीर के बाहर के स्थान में घंटी और आपके कानों के बीच में है । घंटी में तो वह और भी नहीं है । घंटी तो एक भौतिक चीज है जिसका आप स्थान बता सकते हैं । परंतु श्रवण-संवेदन—वह कहाँ है ? आपके सिर के अंदर कहीं ? क्या आपके सिर को खोलकर देखने वाला सर्जन कहीं उसे पा सकेगा ? यदि आपकी खोपड़ी पारदर्शी हो और एक सर्जन एक शक्तिशाली सूक्ष्मदर्शक के द्वारा उसके अंदर चलनेवाली क्रियाओं को देख सके, तो वह श्रवण-तंत्रिका के उद्दीपन को देख सकेगा, परंतु क्या वह आपके संवेदन को देख या सुन सकेगा ? (यदि हाँ, तो क्या वह आपके संवेदन के वजाय उसका ही संवेदन न होगा ?)

अथवा दृष्टि का उदाहरण लीजिए । प्रकाश तरंगें आपकी आँख के रेटिना से टकराती हैं और वहाँ दृश्य वस्तु की उल्टी प्रतिमा बनाती हैं । यह एक भौतिक घटना है । उल्टी प्रतिमा को देखा जा सकता है (हालाँकि वह वह नहीं है जो आप देख रहे हैं) । दृष्टि-तंत्रिका उद्दीप्त होती है, एक रासायनिक-वैद्युत आवेग उसमें से होकर गुजरता है, और अंत में एक सेकंड के बहुत ही अल्प भाग में मस्तिष्क की अनुकपाल पालि उद्दीप्त हो जाती है ; तब एक दृष्टि-संवेदन पैदा होता है । इस संवेदन के पैदा होने तक प्रक्रिया के प्रत्येक चरण का स्थान बताया जा सकता है जो कि आपके सिर के अंदर कहीं है । परंतु मान लीजिए कि आप एक ठोस हरे रंग की दीवार को देख रहे हैं । तब आपका हरे का संवेदन कहाँ है ? क्या आपके सिर के अंदर मस्तिष्क में कहीं ? यदि हाँ, तो कहाँ ? क्या कोई आपके सिर को घोलकर या एस-रे से भी

श्रद्धा किसी सूक्ष्मदर्शक से देखकर उस हरे को पा सकेगा जिसे आप देख रहे हैं ? क्या यह कहने का कोई अर्थ होगा कि वह हरा आपकी आँखों के चार इंच पीछे स्थित है ? किसी तन्त्रिकीय प्रक्रिया के बारे में यह कहना तो सार्थक होगा कि वह आपकी आँखों के चार इंच पीछे चल रही है ।

यही बातें तब भी लागू होती हैं जब संवेदन आपके शरीर के बाहर स्थित वस्तुओं से उत्पन्न नहीं होता । मान लीजिए कि आप अपनी आँखों के आगे लाल धब्बे देख रहे हैं । वे धब्बे कहाँ हैं ? आपकी आँखों के आगे, अक्षरशः ? शायद आपकी आँखों के छ इंच आगे ? आप उन्हें वहाँ नहीं पा सकते, और न कोई दूसरा व्यक्ति ही पा सकता है । ये धब्बे किसी भी स्थान में अस्तित्व नहीं रखते । आप कह सकते हैं कि वे सत्य नहीं हैं ; वे वास्तव में अस्तित्व ही नहीं रखते । पर क्या नहीं रखते ? भौतिक धब्बों के रूप में, जैसे कुत्ते के शरीर के धब्बे होते हैं, उनका अस्तित्व नहीं है, परन्तु धब्बा तो आप अवश्य ही देखते हैं और यह आपके अनुभव का एक अपरिहार्य तथ्य है, उतना ही अपरिहार्य जितना कुत्ते के धब्बों का आपका दृष्टि-संवेदन । आपका इस कथन से कि वे सच्चे नहीं हैं, यह तात्पर्य हो सकता है कि वे भौतिक जगत् के अंश नहीं हैं, परन्तु अस्तित्व उनका अवश्य ही है—आप उन्हें ठीक इस समय देख रहे हैं । शायद उनका केवल मानसिक घटनाओं के रूप में अस्तित्व है, पर अस्तित्व फिर भी है । पर चूँकि वे भौतिक नहीं हैं, इसलिए आप उनका भौतिक जगत् में, अपनी आँखों के सामने, या आँखों के पीछे, या अन्यत्र कहीं स्थान नहीं बता सकते । मानसिक घटनाएँ दिक्-निरपेक्ष होती हैं ; भौतिक घटनाएँ दिक् में स्थित होती हैं । “यह मानसिक घटना कहाँ (दिक् में) घट रही है ? यह पूछना उतना ही अर्थहीन है जितना यह पूछना कि सस्या ४ कहाँ है ?” (इसके विपरीत ४ का अंक कही है, जैसे वहाँ स्यामपट्ट पर जहाँ मैंने अभी उसे लिखा है, और इसलिए वह दिक् में स्थित है ।) यह न मान लीजिए कि चूँकि यह बात गलत है कि एक मानसिक घटना मेरे सिर के बाहर घट रही है, इसलिए वह मेरे सिर के अंदर घट रही है । एक भौतिक घटना या प्रक्रिया अवश्य ही इस या उस स्थान में घटेगी, परन्तु मानसिक घटनाएँ नहीं : दिक् या देशिकता का प्रत्यय उनपर लागू होता ही नहीं । यह एक बात है जिसमें वे भौतिक घटनाओं या प्रक्रियाओं से भिन्न होती हैं ।

तब, यदि मानसिक घटनाओं (चेतना की अवस्थाओं) का दिक् में स्थान

नहीं बताया जा सकता तो वे दिक् में विस्तृत भी नहीं हैं। आपका यह पूछना मर्थक नहीं हो सकता कि वे कितना स्थान घेरती है? आपकी आँखों के आगे दीखने वाले धब्बे कितनी जगह घेरते हैं? दो इंच? तीन फुट? (और यदि आप इस तरह की बात कह ही डालें तो आप उसकी जाँच कैसे करेंगे?) मान लीजिए कि आप ताजमहल की एक कल्पना करते हैं अथवा अधिक ठीक यह कहना होगा कि एक बिंब बनाते हैं जो ताजमहल का प्रतिनिधित्व करता है। वह कितना ऊँचा है, स्वयं ताजमहल नहीं बल्कि आपके मन में उसका बिंब? स्वयं ताजमहल की तुलना में उसकी कितनी ऊँचाई है? शायद उसकी ऊँचाई की एक बटे दस? यदि हाँ, तो वह आपके मस्तिष्क में कैसे समा सकेगा जो कि केवल कुछ ही इंच है? यदि आपने ताजमहल का एक माडल बनाया होता तो आपका यह कहना सार्थक होता कि वह माडल मूल इमारत का एक बटे दस या एक बटे एक हजार ऊँचा है, क्योंकि आपका माडल एक भौतिक वस्तु है जो कि भौतिक जगत् में एक निश्चित स्थान पर है। परंतु जो बिंब आपके मन में है वह उस माडल की तरह नहीं है जो आपके सामने मेज के ऊपर रखा है: बिंब आपके सिर के अंदर नहीं है (कोई भी आपके सिर को खोलकर या बाहर से उसके अंदर देखकर कभी उसे वहाँ नहीं पाएगा), पर वह आपके सिर के बाहर, जैसे मेज के ऊपर, भी नहीं है। वह दिक् में बिल्कुल है ही नहीं, और फलतः उसका दिक् में विस्तार भी नहीं है।

२. भौतिक वस्तुओं, भौतिक घटनाओं और भौतिक प्रक्रियाओं को सब देख सकते हैं; परंतु मानसिक घटनाओं (चेतना की अवस्थाओं) का केवल एक ही व्यक्ति अनुभव कर सकता है।

इस समय मेरे लिए उसे देखना जो आपके सिर के अंदर, जैसे आपके दोनों कानों को जोड़नेवाली सीधी रेखा के मध्यबिंदु पर, हो रहा है प्रविधितः असंभव है (हालांकि अबसे संभवतः पचास वर्ष बाद नहीं)। परंतु वह जो भी है, है आपके मस्तिष्क के अंदर चलनेवाली एक भौतिक प्रक्रिया।

असल में हम एक ऐसी मशीन की कल्पना कर सकते हैं (उसे "स्वमन्विष्टदशी" कह सकते हैं) जिसके द्वारा आप स्वयं ही अपने मस्तिष्क में होनेवाली बातों को देख सकते हैं। दर्पणों की एक कुशलतापूर्वक व्यवस्थित श्रृंखला के द्वारा आप आशिक निश्चेतनता की अवस्था में रहने हुए सज्जन को

स्वयं अपने प्रमस्तिष्क के बल्कुट को काटते हुए देख सकते हैं। आप यह देख सकते हैं कि प्रत्येक अनुभव के होने पर ठीक कौन-सी तंत्रिका उद्दीप्त होती है, उदाहरणार्थ, जब आपने पेड़ के हरे रंग का अनुभव किया था तब आपके प्रमस्तिष्क की अनुकपाल पालि में ठीक क्या हुआ था। इस बात में कोई भी चेतुकापन नहीं है और किसी दिन सचमुच ही ऐसा हो जाएगा। इस उदाहरण से यह पता चलता है कि जिस हरे रंग को आप देखते हैं वह तथा उसे देखते समय जो कुछ आपके मस्तिष्क में घटित हो रहा है वह, दो भिन्न चीजें हैं। आपके मस्तिष्क का सर्जन निरीक्षण कर सकता है और स्वमस्तिष्कदर्शी के द्वारा आप स्वयं भी निरीक्षण कर सकते हैं। परंतु हरे का अनुभव आपका अपना है। जब भी आपको हरे का अनुभव होता है तब आपके मस्तिष्क में जो कुछ घटता है, इस बारे में यदि मनोवैज्ञानिक सहसंबंध का कोई नियम स्थापित किया जा सके तो सर्जन यह कह सकेगा कि "अहो! तुम्हें हरा दिखाई दे रहा होगा क्योंकि वह छोटी-सी गुच्छिका फिर उस विचित्र ढंग से हिल-डुल रही है," पर आपको हरे का जो अनुभव होता है वह उसे कदापि न हो सकेगा। निस्संदेह स्वयं ही किसी हरी चीज को देखकर उसे हरे का अनुभव हो सकेगा, परंतु वह हरा उसकी ही मस्तिष्कीय अवस्था से सहसंबंधित होगा, न कि आपकी। आप और सर्जन एक दूसरे के मस्तिष्क की अवस्थाओं का प्रेक्षण कर सकते हैं, परंतु एक का अनुभव दूसरे का नहीं बन सकता।

क्या मेरे लिए आपके दर्द को महसूस करना या आपके लिए मेरे दर्द को महसूस करना तर्कतः संभव है? साधारण जीवन में हम कभी-कभी कहते हैं कि "मैं तुम्हारे दर्द को महसूस कर रहा हूँ", जिससे हमारा केवल यह मतलब होता है कि हमें बहुत प्रबल समानुभूति हो रही है, इतनी अधिक कि कभी-कभी हम भी दर्द होने लगता है, परंतु तब निश्चय ही हमारा दर्द और दूसरे आदमी का दर्द दो अलग दर्द हैं। परंतु यहाँ हम यह नहीं पूछ रहे हैं कि एक व्यक्ति को दूसरे के साथ प्रबल समानुभूति हो सकती है या नहीं; हम यह पूछ रहे हैं कि दो व्यक्ति अंतरात्मा: उसी दर्द को उस तरह महसूस कर सकते हैं या नहीं जिस तरह वे उसी चिर को या उसी मान को देख सकते हैं। क्या यह तर्कनः अगम्य है, या तर्कतः संभव तो है पर जाहार में होना नहीं है?

मान लीजिए कि दुनिया को जैसी हम इस समय पाते हैं उससे वह भिन्न होती और इस समय जो जीवविज्ञानीय नियम हैं उनसे वे बिल्कुल भिन्न होते। विशेष रूप से, मान लीजिए कि जब भी आपकी उंगली में पिन चुभाई जाए तब मुझे दर्द महसूस हो और आपको न हो ; और जब भी मुझे चोट लगे तब चोट आपको महसूस हो ; इत्यादि। यह एक ऐसी वस्तुस्थिति है जो तर्कतः संभव है। वास्तविक यह नहीं है, क्योंकि वास्तव में मेरा दर्द मेरे शरीर की अवस्था पर निर्भर होता है ; आपका दर्द आपके शरीर की अवस्था पर निर्भर होता है। जहाँ तक हम जानते हैं, वहाँ तक जो परिस्थिति हमने अभी बताई है उसका होना अनुभवतः असंभव है ; परंतु तर्कतः वह संभव है और आसानी से उसकी कल्पना की जा सकती है। मान लीजिए कि वस्तुस्थिति ऐसी होती है ; तो क्या हम यह कहेंगे कि मैं आपके दर्द को महसूस करता हूँ और आप मेरे दर्द को महसूस करते हैं ?

वात इसपर निर्भर करेगी कि “आपका दर्द” और “मेरा दर्द” से हमारा क्या मतलब है। “आपका दर्द” का मतलब वह दर्द हो सकता है जो आपके शरीर को क्षति पहुँचने से पैदा होता है ; और “मेरा दर्द” का मतलब वह दर्द जो मेरे शरीर को क्षति पहुँचने से पैदा होता है। (“क्षति” के साथ क्षति की अनुभूति का कोई अर्थ नहीं जुड़ा हुआ है। यह तो शरीर की एक भौतिक अवस्था मान का नाम है, जैसे “क्षतिग्रस्त सामान” कहने में।) इस अर्थ में उत्तर हाँ है। मैं आपके दर्द को जरूर महसूस करता हूँ। मैं उस दर्द को महसूस करता हूँ जो आपके शरीर को क्षति पहुँचने से होता है।

हम “आपका दर्द” और “मेरा दर्द” का प्रयोग इस रूप में कर सकते थे। परंतु यदि हम करते, तो एक अन्य अधिक मौलिक अर्थ फिर भी बना रहता जिसमें यह नहीं कहा जा सकता कि मैं आपका दर्द महसूस करता हूँ या आप मेरा दर्द महसूस करते हैं। यदि मैं उसे महसूस करता, तो, भले ही आपके शरीर के क्षतिग्रस्त होने पर वह हुआ होता, दर्द वह फिर भी मेरा होता। इस समय हम सदैव इसी रूप में बात को कहते हैं, क्योंकि जिस दर्द को मैं महसूस करता हूँ वह कारण के रूप में मेरे शरीर की क्षति पर आश्रित है न कि आपके शरीर की, और अभी कार्य-कारणों की दृष्टि से जिस भिन्न विश्व की कल्पना की गई थी उसमें हम बात को तब इसी रूप में कहते जब हम यह पहचान करना चाहते कि दर्द किसका है, न कि उन कारणात्मक स्थितियों की जिनमें उसकी अनुभूति होती है। यदि दर्द को मैं महसूस करता हूँ तो वह मेरा

द्वंद्व है, चाहे क्षति कही भी हुई हो । इस अर्थ में मेरा आपके दर्द को महसूस करना तर्कतः असंभव है । यदि मैं उसे महसूस करता हूँ तो तथ्यतः वह मेरा दर्द है, और यदि आप उसे महसूस करते हैं तो वह आपका है । यदि हम दोनों दर्द को महसूस करते हैं तो जिसे हम महसूस करते हैं वह एकही दर्द नहीं है : आप अपने दर्द को महसूस करते हैं और मैं अपने दर्द को । यदि दर्द के दो अनुभव हैं तो दर्द दो है, क्योंकि “दर्द” शब्द एक अनुभव का नाम है, और अनुभव से अलग उसका कोई अस्तित्व नहीं है ।

संक्षेप में, जिस अर्थ की चर्चा हो रही है उसमें “मेरा दर्द” वही चीज है जो “मुझे महसूस होने वाला दर्द” है, और यह कथन अनिवार्यतः सत्य है । यह एक अनिवार्य सत्य नहीं है कि मैं दर्द महसूस करता हूँ, परंतु यह एक अनिवार्य सत्य है कि जो भी दर्द मैं महसूस करता हूँ वह मेरा दर्द है । यह विश्लेषी भी अवश्य है : यह “जो दर्द मैं महसूस करता हूँ वह वह दर्द है जो मैं महसूस करता हूँ” के तुल्य है । यह विश्लेषी कथन वास्तविकता की एक आधारभूत विशेषता को प्रकट करता है या नहीं, इस विवाद का निपटारा हम तर्कबुद्धिवादी और इंद्रियानुभववादी के लिए छोड़ देते हैं (पृ० २९४-३०८) ।

आप मनो का हमारा ज्ञान— मैं आपके सिर के बाहरी हिस्से को देख सकता हूँ, और किसी दिन ऐसा हो सकेगा कि आप जीवित रहेंगे और अनुभव करते रहेंगे और साथ ही मैं आपके सिर के अंदर होनेवाली बातों को देख भी लूंगा । परंतु तब भी आपके अनुभव मुझे नहीं हो सकेंगे—जैसे आपका हरे का संवेदन, आपका दर्द, आपके विचार इत्यादि । मुझे ऐसे अनुभव हो सकते हैं जो किन्हीं बातों में आपके अनुभवों के समान हों, परंतु यह नहीं हो सकता कि आपके अनुभव अक्षरशः मुझे हो जाएँ । आपके अनुभवों के बारे में मेरा ज्ञान सदैव अनुमान पर आधारित होता है : मैं आपके दर्द को महसूस नहीं कर सकता, मैं आपके व्यवहार को देखकर आपकी मूछ-मुद्राओं को देखकर और आपके शब्दों को सुनकर यह अनुमान मात्र कर सकता हूँ कि आपका दर्द है । परंतु स्वयं अपने बारे में मुझे यह अनुमान करने की जरूरत नहीं है कि मुझे दर्द हो रहा है : मैं इस बात को अपरोक्ष रूप से जानता हूँ और इससे अधिक अपरोक्ष रूप से मैं कभी कोई चीज नहीं जान सकता— मैं दर्द को महसूस करता हूँ, और इतने से ही मुझे यह सहने का अधिहार मिल जाता है कि मुझे दर्द है (देखिए पृ० १८२-८८) । मुझे दर्पण में नहीं देखना होगा और

यह नहीं कहना होगा कि “मेरे माथे पर बल पड़े हुए हैं, मेरी मुख-मुद्रा ऐसी-ऐसी है, इसलिए मुझे दर्द है।” (यह निदान करने के लिए कि मुझे अमुक बीमारी है, मुझे ऐसी प्रक्रिया से गुजरना होगा जैसे कोई चिकित्सक करता है वैसे ही मुझे भी रोग-निदान करने के लिए अपनी आँखों की, त्वचा की, जीभ इत्यादि की जाँच करनी होगी। परन्तु किसी बीमारी का होना दर्द की तरह चेतना की एक अवस्था नहीं है। बीमार होने में प्रायः “बीमार महसूस करना” शामिल होता है, पर बीमार होना बीमार महसूस करने से कहीं अधिक होता है। उसमें यह कहना भी शामिल होता है कि मेरे अंदर कुछ कीटाणु हैं, अमुक लक्षणों के बाद अमुक लक्षण और फिर अमुक लक्षण प्रकट होंगे, इत्यादि।) इस प्रकार, मेरे यह जानने के तरीके में कि मुझे दर्द है और यह जानने के तरीके में कि आपको दर्द है, बहुत बड़ा अंतर होता है। यह अनुमान करने के लिए कि मुझे दर्द है, मुझे अपनी सावधानी से जाँच करने की जरूरत नहीं होती, मुझे अनुमान करने की ही बिल्कुल जरूरत नहीं होती।

परन्तु यह अनुमान मुझे करना ही होता है कि आपको दर्द हो रहा है, और यह एक विचित्र प्रकार का अनुमान होता है। अनुमान के साधारण उदाहरणों में इस बात की कि अनुमान सही है या नहीं, सीधे जाँच करना तकत्त संभव होता है (और प्रायः अनुभवत तथा प्रविधित भी संभव होता है)। यदि मैं घुएँ तो देखता हूँ तो मैं आग के होने का अनुमान करता हूँ, परन्तु मैं इमारत के अंदर जाकर सीधे आग को देख भी सकता हूँ। यदि शहर में आनेवाली सभी कारों पर कीचड़ लगी है तो मैं यह अनुमान करता हूँ कि शहर को आनेवाली सड़क कीचड़ से भरी है, परन्तु कीचड़ को देखने के लिए मैं स्वयं भी उस सड़क पर जा सकता हूँ। लेकिन जब मैं आपके लक्षणों से यह अनुमान करता हूँ कि आपको दर्द है, तब इस अनुमान की सत्यता की जाँच करने का कोई तरीका तर्कतः संभव नहीं है। मैं केवल यही कर सकता हूँ कि और अधिक लक्षणों को देखूँ—आपके दर्द को मैं कभी महसूस नहीं कर सकता। मैं एक लक्षण की दूसरे से तुलना करके जाँच कर सकता हूँ : मैं यह देख सकता हूँ कि दर्द की मुख-मुद्रा बनाने के अतिरिक्त क्या आप दर्द पैदा करनेवाली आग से अपने हाथ को पीचते भी हैं। परन्तु जो प्रतिज्ञा हमारा लक्ष्य है (“आपको दर्द है”) उसका सत्यापन मैं लक्षणों के प्रेक्षण के अलावा किसी भी तरह से उस प्रकार अनुभव करके नहीं कर सकता जिसे प्रकार मैं स्वयं अपने प्रत्यक्ष में करता हूँ।

वास्तव में हम एक कदम और आगे जा सकते हैं : मैं जानता ही कैसे हूँ कि आपको दर्द है ? मैं कैसे जानता हूँ कि आपको सुख या दुःख की अनुभूति होती है या किसी तरह के संवेदन होते हैं या आपके मन में कोई विचार आते हैं या किसी तरह के भावों का अनुभव होता है ? क्या आप कौशलपूर्वक-निर्मित एक मशीन नहीं हो सकते जिसमें रोज़ सुबह कुछ जटिल गतियाँ करने के लिए लट्टू की तरह चाबी भर दी जाती हो, पर वह सब करते हुए जिने कोई भी अनुभूति न होनी हो ? यह सही है कि आज गणित के प्रश्नों को मुझसे जल्दी हल कर देते हैं ; पर ऐसा तो इस काम के लिए बने हुए कम्प्यूटर भी कर लेते हैं । मैं कैसे जानता हूँ कि आप एक विचित्र कम्प्यूटर नहीं हैं और हमारे द्वारा निर्मित कम्प्यूटर जिस तरह अनुभूति और विचार से शून्य होते हैं उस तरह नहीं हैं ? यदि आप ऐसे होने और जो गतियाँ आप करते हैं ठीक उन्हीं की करने के लिए योजनानुसार बने होते, तो मुझे इस अंतर का पता कभी चलता ही कैसे ? आप वही काम करते, वही बातें कहते, आपके व्यवहार का प्रत्येक अंश वही होता—तब मैं कैसे बता पाता ? मैं केवल उन लक्षणों से ही, जिनके आधार पर मैं अनुमान करता हूँ, यह बता सकता हूँ कि आपको दर्द है—परन्तु यदि लक्षण वही होते तो ? यदि मैं यह विश्वास नहीं करता कि कम्प्यूटर को अनुभूतियाँ होती हैं और यदि आप वैसा ही व्यवहार करें जैसा एक कम्प्यूटर करता है (कम्प्यूटर भी दर्द का व्यवहार प्रकट कर सकता है और यह कह सकता है कि उसे दर्द है), तो यह कहने का मेरे पास क्या हेतु होगा कि आपको दर्द का अनुभव होता है पर कम्प्यूटर को नहीं होता ?

समकालीन दर्शन-साहित्य में इस प्रश्न को लेकर इतना व्यापक विवाद उठा है कि उसके सारास मात्र को बताने के लिए कई सौ पृष्ठों की जरूरत होगी । लेकिन यहाँ थोड़ी-सी महत्व की बातें बताई जा सकती हैं ।

१. एक समाधान है जिससे पूरा ही विवाद टल सकता है, परन्तु वह पर्याप्त नहीं होगा : यह कहा जा सकता है कि जब मैं अपने दर्द की बात करता हूँ तब मैं अपने दर्द की बात कर रहा होता हूँ, परन्तु जब मैं आपके दर्द की बात करता हूँ तब मैं केवल आपके व्यवहार की बात कर रहा होता हूँ । लेकिन जैसा कि हमने सत्यापनीयता की चर्चा में देखा था (पृ० ३९१-९४) यह पर्याप्त नहीं है । यह सत्य है कि सत्यापन में हम आपके व्यवहार का ही कर सकता हूँ, पर मेरा तात्पर्य केवल इतना ही नहीं

होता । जब मैं कहता हूँ कि आपके दाँत में दर्द है तब मेरा तात्पर्य यह होता है कि आप उसमें दर्द महसूस कर रहे हैं, न केवल यह कि आपका एक दाँत सड़ गया है (जो कि दर्द का कारण है, स्वयं दर्द नहीं) अथवा आपका चेहरा विकृत हो गया है (जो आपके दर्द का परिणाम है, स्वयं दर्द नहीं) । यदि इस तथ्य की परीक्षणीयता की कसौटी से संगति नहीं बैठती जा सकती तो हानि इस कसौटी की है : यह एक सीधा-सादा तथ्य है कि जब मैं आपके दर्द की बात करता हूँ तब मेरा तात्पर्य आपके अंदर उसी तरह की एक अनुभूति मानने का होता है जो मैं स्वयं अपने अंदर तब मानता हूँ जब मैं कहता हूँ कि मुझे दर्द है ।

२. “जानना” शब्द की द्व्यर्थकता जितनी भ्रामक यहाँ है उतनी कही नहीं । यह जानना कि आपको दर्द है, आपके दर्द का अनुभव करना नहीं है । यह सत्य है कि आपके दर्द को मैं केवल अनुमान से ही जान सकता हूँ, पर इससे फिर भी यह सिद्ध नहीं होता कि मैं उसे जानता नहीं हूँ । मैं गाइगेर काउन्टर के प्रयोग से जान सकता हूँ कि आस-पास के क्षेत्र में रेडियो-ऐक्टिविटी है, हालाँकि मुझे उसका अनुभव नहीं हो रहा है । इसी प्रकार, कोई दलील देगा कि मैं आपके व्यवहार से आपको दर्द है, यह जान सकता हूँ, हालाँकि मेरे लिए आपके दर्द का अनुभव करना तर्कतः असंभव है ।

इस तरह, जो संशयवादी यह कहता है कि “मैं कभी यह नहीं जान सकता कि आपको दर्द है, क्योंकि मैं कभी आपके दर्द का अनुभव नहीं कर सकता,” वह एक घटिया दलील दे रहा होता है ; वह किसी चीज को जानने को उसका अनुभव करने से एक मान रहा होता है । उसे “जानना” शब्द के अर्थ के बारे में भ्रम है । परन्तु यद्यपि उसकी दलील घटिया है तथापि प्रश्न यह बना ही रहता है : चूँकि मैं आपके दर्द का अनुभव नहीं कर सकता, इसलिए मैं कैसे जान सकता हूँ कि आपको दर्द है ? क्या यह तर्कतः संभव नहीं है कि आप तब तब का दर्द-सूचक व्यवहार प्रदर्शित करें और फिर भी दर्द का अनुभव न करें ? शायद आप एक कुशल अग्निनेता हों । यह प्रश्न फिर भी बना रहता है : मुझे जवाब का पता कैसे चलेगा ?

३. यदि आपके व्यवहार में मतलब आपकी शारीरिक गतिशीलता, आपकी मृदाभिन्नता और आपकी चेष्टाएँ हैं तो जवाब में मेरे पास आपके व्यवहार से अधिक प्रमाण होता है । हमारे पास शारीरिक-शरीरकृतियमक प्रमाण भी

होता है—जैसे आपकी तंत्रिकाओं के सिरों का उद्दीपन, आपके मस्तिष्क की अवस्था (जिसका पता लगाना अनुभवतः संभव है, परंतु वर्तमान काल में हर उदाहरण में प्रविधितः संभव नहीं है) । यह तंत्रिकीय-शरीरक्रियात्मक प्रमाण यह बता देगा कि आप अभिनय कर रहे हैं या नहीं । परंतु सशयवादी फिर भी यह तर्क दे सकता है : “इससे कुछ सिद्ध नहीं होता । आपको यह जानकारी हो सकती है कि जब आप दर्द महसूस करते हैं तब आपकी तंत्रिकाओं के सिरे उद्दीप्त होते हैं, परंतु आप कैसे जानते हैं कि जब अन्य व्यक्तियों की तंत्रिकाओं के सिरे उसी तरह उद्दीप्त होते हैं तब वे दर्द महसूस करते हैं ? आप कैसे जानते हैं कि शरीरक्रियात्मक और मानसिक अवस्थाओं के मध्य आपके अलावा किसी और के प्रसंग में भी कोई सहसंबंध है ?”

क्या संशयवादी की बात का कोई उत्तर है ? यदि उसका आग्रह है कि किसी दूसरे व्यक्ति को दर्द है, यह जानने का एकमात्र उपाय उस अन्य व्यक्ति के दर्द का अनुभव करना है, तो हमें स्वीकार करना होगा कि हम इस शत को पूरा नहीं कर सकते : असल में इसकी पूर्ति तर्कतः असंभव है क्योंकि इसे पूरा करने के लिए हमें अक्षरशः दूसरा व्यक्ति बनना होगा (स्वयं नहीं रहना होगा) । परंतु हम संशयवादी को यह भी बता सकते हैं कि मानवीय ज्ञान की उसकी धारणा बहुत ही सकीर्ण है । हम इलेक्ट्रोन को प्रत्यक्ष नहीं देख सकते, फिर भी कोई भौतिकीविद् नहीं कहेगा कि हम इलेक्ट्रोन के बारे में कुछ नहीं जानते । यह ज्ञान निश्चय ही अनुमानात्मक है, पर अनुमानात्मक ज्ञान ज्ञान ही तो है । हम यह भी मान सकते हैं कि यह ज्ञान से कुछ कम है : शायद यह एक विश्वास है जिसका समुचित आधार है, जिसके पक्ष में बहुत अधिक प्रमाण है पर पूरा प्रमाण नहीं है । वैज्ञानिक विज्ञान आते-जाते रहे हैं और शायद इलेक्ट्रोन के अस्तित्व में हमारा उतना दृढ़ विश्वास नहीं है जितना इस मेज के अस्तित्व में । मुझे इसका पूरा विश्वास हो जाता है कि मुझे दर्द महसूस हो रहा है, परंतु शायद किसी अन्य व्यक्ति के दर्द के बारे में मेरे ऊनने ही आश्चर्य होने का मेरे पास वह आधार नहीं हो सकता । पर फिर भी इस विश्वास का मेरे पास बहुत दृढ़ आधार है : मैं आपके हाथ को आग से लगते देखता हूँ, मैं उसे जलते देखता हूँ, मैं आपका पिल्लाना सुनता हूँ और मैं आपकी तंत्रिकाओं के सिरों के उद्दीपन तथा आपके मस्तिष्क की अवस्था को मापकर शरीरक्रियात्मक प्रमाण भी प्राप्त कर सकता हूँ ।

यदि हम इस बात को स्वीकार नहीं करते कि ये सब सम्मिलित रूप में आपके दर्द महसूस करने का समुचित प्रमाण है, तो हमें उसको जो प्राकृतिक प्रतिक्रियाओं के होने में एक एकरूपता प्रतीत होती है एक रूपता मानने से इन्कार करना होगा : हमें कहना होगा कि मेरे प्रसंग में तो तन्त्रिकाओं के सिरों का उद्दीपन इत्यादि दर्द से संबद्ध है, पर आपके प्रसंग में वह उससे संबद्ध नहीं है। तब हम संशयवादी के तर्क का प्रयोग उसीके विरुद्ध करते हुए उससे पूछ सकते हैं कि इस सारे प्रमाण के बावजूद यह मानने का उसके पास क्या हेतु है कि अन्य व्यक्तियों को दर्द के होने के सब लक्षणों के प्रकट होने पर भी दर्द नहीं होता ?

परंतु यह मानते हुए कि अन्य लोगों को अनुभव होते हैं, मैं कैसे जानता हूँ कि उनके अनुभव प्रकार की दृष्टि से मेरे अनुभवों के जैसे हैं ?

हम कैसे जानते हैं कि हम वही रंग देख रहे हैं ?—जब मैं घास को देखता हूँ तब मैं उसे हरी पाता हूँ। मैं कैसे जानता हूँ कि जब आप घास को देखते हैं तब आप उसे हरी पाते हैं ? मैं पूछता हूँ कि आप क्या रंग देखते हैं और आप निश्चित रूप से “हरा” कहते हैं; और मैं पूछता हूँ कि क्या आपको वही रंग दिखाई देता है जो आप पेड़ का देखते हैं, और आप हाँ कहते हैं। परंतु मैं कैसे यह जानता हूँ ? मैं आपके अंदर नहीं जा सकता और यह पता नहीं कर सकता कि आप क्या देखते हैं। शायद जहाँ मैं हरा देखता हूँ वहाँ आप वस्तुतः लाल देखते हैं; परंतु उसे आप हमेशा से “हरा” कहते आए हैं क्योंकि आपको यही बात सिखाई गई है। शायद आपको “उलटे स्पेक्ट्रम” की बीमारी है : शायद जहाँ मैं हरा देखता हूँ वहाँ आप लाल देखते हैं और जहाँ मैं लाल देखता हूँ वहाँ आप हरा देखते हैं, अर्थात् जब मैं एक रंग देखता हूँ तब आप सदैव उसका पूरक रंग देखते हैं। यदि ऐसी बात है तो इसका पता ही कभी कैसे चल पाएगा ? शायद आप की सदा से उलटे स्पेक्ट्रम की दृष्टि रही है और आपको इसकी जानकारी तक नहीं है। हम कभी भी कैसे जान पाएंगे ?

माधारण वर्णायता की बीमारी का जासानी से पता चल सकता है। वर्णायता में आदमी कुछ रंगों में जंतर नहीं कर सकता। जो व्यक्ति लाल-हरा के मामले में वर्णाय है वह एक लाल टाई और एक हरी टाई में अंतर नहीं कर सकता, यद्यपि ये गमन रूप में हल्के या गहरे रंग की हों। उसके दूसरे में

भिन्न होने का पता हमें ऐसे ही चलता है । जो व्यक्ति पूर्णतः वर्णाधि है उसे हर चीज उसी तरह दिखाई देगी जैसे हमें वर्णहीन चलचित्र दिखाई देता है । इसके अलावा, हमारे पास यह जानने के तरीके हैं कि वह वर्णाधि है, क्योंकि, उसे चाहे कितने ही बड़े पुरस्कार का प्रलोभन दिया जाए, वह अपेक्षित अंतर नहीं कर सकता । न केवल हम ही जानते हैं कि वह वर्णाधि है, अपितु वह स्वयं भी इस बात को आसानी से जान सकता है । जिन रंगों को वह नहीं देख सकता उनकी वह कल्पना भी नहीं कर सकता, पर वह आसानी से यह जान सकता है कि कुछ अंतरों को अन्य लोग कर सकते हैं जबकि वह नहीं कर सकता । मान लीजिए कि हम उसे काडों की एक गड्डी देते हैं जिसमें आधे हरे और आधे लाल हैं । वह कहता है कि वे सब उसे समान दिखाई देते हैं, और कि हम यह झूठ बोल रहे हैं कि वे सब समान नहीं हैं । तब हम काडों को लाल और हरी गड्डियों में अलग कर देते हैं और वापस उसे दे देते हैं । वह उनकी किसी ऐसी तरीके से पहचान कर लेता है जो केवल वही जानता है । तब वह उन्हें मिला देता है और एक और व्यक्ति को दे देता है जो उन्हें ठीक उसी तरह से दो गड्डियों में अलग कर देता है जिस तरह से हमने किया था । इस प्रक्रिया की कुछ ही आवृत्तियों के बाद और यह पाकर कि "लाल" और "हरी" गड्डियों में सदैव वही काडें आते हैं, हमारा आदमी अवश्य ही समझ जाएगा कि कोई बात ऐसी है जिसे हम देख रहे हैं और वह नहीं देख रहा है ।

संक्षेप में, यह पता लगाने के तरीके हैं कि एक व्यक्ति वर्णाधि है या नहीं है । वर्णाधिता रंगों में अंतर करने की अक्षमता है, और हम बता सकते हैं कि कोई आदमी ऐसे अंतर कर सकता है या नहीं । परंतु हमारे सामने जो समस्या है उसमें ऐसे इंद्रियानुभविक समाधान की गुंजाइश नहीं है । जो आदमी पूरे स्पेक्ट्रम के अंदर उसे हरा देखता है जिसे आप लाल देखते हैं और उसे लाल देखता है जिसे आप हरा देखते हैं, वह रंगों में वे सब अंतर करेगा जो आप करते हैं : जब भी आप दो रंग देखें वह दो रंग देखेगा ; केवल यह फर्क होगा कि जिन रंगों को आप देखते होंगे उनसे भिन्न रंगों को वह देखता होगा । तो आप कभी कैसे यह जान पाएंगे कि वह भिन्न रंग देख रहा है ? क्या यह भिन्नता सदैव अज्ञात नहीं रहेगी ?

"ठीक है । तो इससे फर्क क्या पड़ेगा ? वह वर्णाधिता के सभी परीक्षणों

में पास हो जाएगा। वह वही उत्तर देगा जो आप देते हैं, जैसे घास की ओर इशारा करने पर 'हरी'। तो फिर चिंता की क्या बात है?" यह सच है कि इससे व्यवहार में कोई अंतर नहीं पड़ेगा। परंतु इससे समस्या का दार्शनिक महत्व समाप्त नहीं हो जाता : क्या यह सच हो सकता है कि एक अंतर ऐसा हो जिसे ढूंढ़ पाना सदैव असंभव होता हो ?

"परंतु क्या अंतर उस आदमी के द्वारा किए जानेवाले चीजों के वर्णन में नहीं प्रकट होगा ? उदाहरणार्थ, वह आग की लपटों को हमारी तरह पीली और नारंगी रंग की बताएगा; परंतु यदि वह वस्तुतः उन्हें नीली और बैंगनी देखता है तो क्या वह यह नहीं कहेगा कि आग शीतल रंग की है जबकि घास, जिसे वह लाल देखेगा, उष्ण रंग की है ?" नहीं, क्योंकि यदि वह लपटों को नीली देखता है तो उसके लिए नीला उष्णता से संबद्ध होगा और इसलिए उसके लिए यह कहना बिल्कुल स्वाभाविक होगा कि नीला (जिसे वह पीला कहेगा) एक उष्ण रंग है। अंतर जब तक संगतिपूर्ण बना रहता है तब तक उसका पता नहीं चलेगा।

"यदि आप और वह परस्पर आँखें बदल दें, तो फिर भी क्या अंतर का पता नहीं चलेगा ?" यह बात अभी प्रविधितः संभव नहीं है, परंतु मान लीजिए कि ऐसा संभव हो जाता है, जैसा कि शायद किसी दिन हो भी जाएगा, और हम उसी तरह आँखों को बदल सकते हों जिस तरह चक्षुओं को। मान लीजिए कि आपकी आँखों का उसकी दृष्टि-तंत्रिका पर और उसकी आँखों का आपकी दृष्टि तंत्रिका पर प्रतिरोपण कर दिया जाता है। तब यदि आप घास को देखें और उसे हरी के बजाय लाल पाएँ, तो आप कहेंगे, "अहा ! उसका स्पेक्ट्रम आखिर उलटा ही निकला, क्योंकि उसकी आँखों से मैं जो देख रहा हूँ वह उस रंग का पूरक है जो मैं अपनी आँखों से देखता था।" परंतु मान लीजिए कि आप हरे को अब भी पूर्ववत् देखते हैं : क्या इससे उलटे स्पेक्ट्रम की प्राक्कल्पना संश्लिष्ट हो जाएगी ? शायद वर्ण-दृष्टि में अंतर आँख की संरचना, जैसे रेटिना की शलाकाओं और शंकुओं, में अंतर होने का परिणाम नहीं होता, बल्कि दो मस्तिष्कों में कोई अंतर होने का परिणाम होता है।

तो मान लीजिए कि दोनों अपने मस्तिष्क आपस में बदल लेते हैं। परंतु यदि आपको उसका मस्तिष्क मिल जाता है तो उनकी स्मृतिदा, उसका वंशाय, उसका व्यक्तित्व सब आपके हो जाएँगे—तब देखनेवाला आप कैसे

वने रह सकते हैं ? ऐसा लगता है कि प्रयोग को निर्णायक बनाने के लिए आपको वह और उसे आप वन जाना होगा ।

कठिनाई समस्या को ऐसा रूप देने की है कि कोई प्रयोग (जब तक वह तर्कतः संभव हो तब तक) उसका समाधान कर सके और प्राक्कल्पना का मूल अर्थ भी बना रहे । अथवा क्या यह प्राक्कल्पना ऐसी है कि सत्यापन-प्रक्रिया के निश्चित कर दिए जाने पर ही उसे अर्थ प्राप्त होता हो ? (देखिए पृ० ४०२-०६) ।

अपचयन-दोष—तो फिर ऐसा लगेगा कि चेतना की अवस्थाएँ मस्तिष्क की अवस्थाओं के साथ चाहे कितना ही घनिष्ठ सहसंबंध क्यों न रखती हो, उनसे अभिन्न वे नहीं हैं । जब कोई दो चीजें (या प्रक्रियाएँ या घटनाएँ) अ और व सदैव एक साथ होती हैं तब “एक का दूसरी में अपचयन करने का”—यह कहने का कि उनमें से एक “दूसरी के अलावा कुछ भी नहीं” है, बड़ा प्रलोभन होता है । ऐसा करना अपचयन-दोष है ।

“विचार तन्त्रिकाओं के पथ से मस्तिष्क में पहुँचने वाले विद्युत्-रासायनिक आवेगों के अलावा कुछ भी नहीं है ।” “दर्द तन्त्रिकाओं के सिरों के (एक प्रकार के) उद्दीपन के अलावा कुछ नहीं है ।” “स्वनि वायु के (या किसी और माध्यम के) एकांतर क्रम में होनेवाले सघनन और विरलन के अलावा कुछ नहीं है ।” “रंग प्रकाश के तरंग-दैर्घ्य के अलावा कुछ नहीं है ।” “ताप अणुओं की गतियों के अलावा कुछ नहीं है ।” थोड़ी देर हम इस तरह के कथना पर विचार करते हैं ।

जब विचार पंदा होते हैं तब मस्तिष्क के अंदर तन्त्रिकीय प्रक्रियाएँ चलती हैं । यह सचमुच एक तथ्य लगता है कि विचार कभी तन्त्रिकीय प्रक्रियाओं के अभाव में नहीं होते । दूसरे शब्दों में, मस्तिष्क की तन्त्रिकीय प्रक्रियाएँ विचारों के होने के लिए अनिवार्य हैं । परंतु यदि अ व के लिए अनिवार्य है, तो अ और व एक और अभिन्न नहीं हैं । अ स्वयं अपन लिए अनिवार्य कैसे हो सकता है ? यदि व का होना अ के ऊपर आश्रित है, तो तथ्यतः दो चीजें हैं, एक अ और दूसरी व । सामान्य रूप से यह एक इन्द्रियानुभविक तथ्य लगता है कि मानसिक जीवन बिल्कुल ही मस्तिष्क की सक्रियता पर आश्रित है । यदि मस्तिष्क के कुछ भाग क्षतिग्रस्त हो जाएँ या निकाल दिए जाएँ तो घेतना के

कुछ अंश सदा के लिए समाप्त हो जाएँगे। परंतु यह कहना कि चेतना पूर्णतः मस्तिष्क की क्रिया पर आश्रित है इस कथन से बहुत दूर की बात है कि चेतना मस्तिष्क की क्रिया है। उदाहरणार्थ, यह हो सकता है कि दर्द का संवेदन तंत्रिकाओं के सिरों के उद्दीपन के साथ कार्य-कारण-संबंध रखता हो, परंतु फिर इसका भी यह मतलब नहीं है कि वह यह उद्दीपन मात्र है। अपनी तंत्रिकाओं के सिरों के बारे में कुछ भी जाने बिना, यहाँ तक कि अपने अंदर किसी ऐसी चीज का होना जाने बिना ही, आप जान सकते हैं कि आपको दर्द का अनुभव होता है। यह जानने के लिए कि आपको दर्द महसूस होता है आपको शरीरक्रियाविज्ञान पढ़ने की जरूरत नहीं होती, हालाँकि दर्द के कारणों की जानकारी के लिए यह जरूरी है।

प्रकाश के तरंग-दैर्घ्यों और हमें रंग के जो संवेदन होते हैं उनके बीच पूरा सहसंबंध तक नहीं है। सामान्यतः हम लाल तब देखते हैं जब प्रकाश के तरंग-दैर्घ्य ५५० और ७०० ऐंग्स्ट्रम मात्राओं के बीच होते हैं। परंतु यदि आप अंधे हैं, या आपकी आँखें बंद हैं, या आप वर्णांध हैं तो आपको इस तरंग-दैर्घ्य वाले प्रकाश की उपस्थिति में भी लाल बिल्कुल नहीं दिखाई देगा। और यदि आपको लाल ड्रैगन का अपभ्रम हो रहा है, या आप अपनी आँखों के आगे लाल धब्बे देख रहे हैं, अथवा सपने में लाल चीजें देख रहे हैं, तो आपको अपेक्षित तरंग-दैर्घ्य वाले प्रकाश के अभाव में ही (कम-से-कम उस क्षण में) लाल का अनुभव हो रहा है। यदि लाल को देखने और किसी भौतिक अवस्था के मध्य कोई सहसंबंध है, तो वह उसके संवेदन के और मस्तिष्क की एक विशिष्ट अवस्था (अभी हमें नहीं पता कि वह अवस्था क्या है) के मध्य है—उस अवस्था के जो सामान्यतः (पर सदैव नहीं, जैसा कि हम देख चुके हैं) अपेक्षित तरंग-दैर्घ्य वाले प्रकाश के द्वारा आँख के रेटिना के उद्दीपन के अनंतर होती है।

भौतिकीविद् अवश्य ही रंगबोधक शब्दों की परिभाषा तरंग-दैर्घ्यों के रूप में देना है। ऐसा करने का उसे पूरा अधिकार है, क्योंकि उसे इच्छानुसार शब्दों के प्रयोग की आजादी प्राप्त है (पृ० १२-३)। परंतु एक क्षण के लिए भी इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि लाल का अनुभव होता ही नहीं है। कोई भी परिभाषा जो अस्तित्व रखता है उसमें से रस्ती भर भी कम नहीं कर सकती (पृ० ४५-६)। भौतिकीविद् संवेदन की उपेक्षा मात्र कर रहा

है। उसका काम भौतिक स्थितियों का अध्ययन करना होता है, न कि अनुभवों का। इसलिए वह “लाल” की परिभाषा उन भौतिक स्थितियों के द्वारा देता है जिनमें हम सामान्यतः लाल को देखते हैं। निश्चय ही, हम तरंग-दैर्घ्यों को नहीं देखते; हम लाल को देखते हैं, और भौतिकीविद् यह बताकर हमें एक उपयोगी सूचना दे रहा है कि हम सामान्यतः उसे अमुक परिस्थितियों में देखते हैं। वह परिभाषा संबंधित अनुभव का बोध करानेवाले शब्द को नहीं दे रहा है, बल्कि उन स्थितियों का बोध करानेवाले शब्द की दे रहा है जिनमें वह अनुभव सामान्यतः होता है। (संवेदन का बोध करानेवाला शब्द अन्य शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य हो सकता है—देखिए पृ० ९२-७)। यह जानने से पहले कि यह अनुभव प्रायः इन विशिष्ट भौतिक परिस्थितियों में होता है, हम जानते थे कि वह कैसा होता है और लोग शताब्दियों से यह जानकारी रखते थे। ठीक यही विश्लेषण ध्वनियों के प्रसंग में भी लागू होता है।

गदि हम ताप के संप्रत्यय को उदाहरण बनाते हैं तो वहाँ भी यही विश्लेषण लागू होगा। “ताप अणुओं की गति है।” यदि मतलब ताप के अनुभव से है तो यह बिल्कुल पक्की बात है कि वह अणुओं की गति नहीं है। सच्ची बात यह है कि सामान्यतः जब अणुओं की गति अधिक तेज हो जाती है तब हमें अधिक तीव्र ताप का अनुभव होता है, और (एक सीमा तक) जितना एक बढ़ता है उतना दूसरा भी बढ़ता है। परंतु यह कहने के बराबर नहीं है कि ताप का अनुभव वही चीज है जो अणुओं की गति है।

मामले को कुछ और जटिल बनाने के लिए अब मान लीजिए कि कोई ताप को एक नलिका के अंदर भरे हुए पारे के फैलने की मात्रा बताता है। यहाँ भी, वह “ताप” की यह परिभाषा देने के लिए आजाद है। परंतु इससे न तो अणुओं की गति का और न ताप के संवेदन का ही अस्तित्व समाप्त हो जाता है। चूँकि हम अणुओं की प्रत्यक्ष जाँच नहीं कर सकते, इसलिए हम थर्मामीटर के अंदर भरे हुए पारे की ऊँचाई को अणुओं की गति की तीव्रता की मात्रा मान लेते हैं। हम ऐसा इसलिए करते हैं कि समुचित इद्रियानुभूतिक हेतुओं के आधार पर हम यह विश्वास करते हैं कि इस आपत्तिक गति की तीव्रता तथा पारे की ऊँचाई के मध्य एक घनिष्ठ और विश्वसनीय सहसंबंध है। बहुत ही ऊँचे तापमानों पर पारे की नली का आपत्तिक गति के सूचक के रूप में उपयोग हम इसलिए बंद कर देते हैं कि यह सहसंबंध वहाँ भग्न हो

जाता है (ऐसा हमारा विश्वास है) । दूसरे शब्दों में, विचार करने पर कोई भी ताप का नलिका में भरे पारे की ऊँचाई से अनेद नहीं करेगा ; वह पारे को ताप का सूचक ही मानेगा । ये दोनों निश्चित रूप से भौतिक हैं और ताप के अनुभव से भिन्न हैं । आणविक गति और उस अनुभव के मध्य तथा पारे की ऊँचाई और उस अनुभव के मध्य भी सहसंबंध बहुत कम विश्वसनीय होता है : उदाहरणार्थ, यदि आपको ज्वर है तो कमरे के अंदर थर्मामीटर के अनुसार तापमान ६०° फा० होने पर भी आपको पानी को खौला देनेवाली गर्मी महसूस होगी ।

“ताप का असली अर्थ क्या है ? ताप स्वयं क्या है ? भाषा और अर्थ के अध्ययन के बाद ऐसे सवाल स्पष्टतः मूर्खतापूर्ण लगेंगे । किसी भी अन्य शब्द की तरह “ताप” शब्द भी केवल उतना ही अर्थ रखता है जितना इसका प्रयोग करनेवालों ने इसे दिया है ; और कालक्रम के अनुसार पहला अर्थ इसका उस प्रकार का विशेष अनुभव है जिससे हम सभी परिचित हैं । इसी अर्थ में हम अब भी दैनिक व्यवहार में इसका सबसे अधिक प्रयोग करते हैं और थर्मामीटरों या आणविक गति की कोई जानकारी होने से पहले हम इसी अर्थ को जानते हैं । आणविक गति के अर्थ में “ताप” का प्रयोग केवल सत्रहवीं शताब्दी में आधुनिक विज्ञान के उद्भव के बाद ही चला । इनमें से कोई भी “असली अर्थ” नहीं है । दोनों ही वैध अर्थ हैं, और जब तक हम इस शब्द का प्रयोग दुनिया में किसी चीज के अस्तित्व का निषेध करने के लिए नहीं करते तब तक दोनों ही हानिरहित हैं । अपचयन-दोष में ठीक यही बात होती है, विशेष रूप से तब जब लोग भौतिकी के बारे में थोड़ा-सा जानते हैं और शब्दार्थविज्ञान के बारे में कुछ भी नहीं । “ताप केवल आणविक गति है ; वस केवल इतनी ही बात है, इससे अधिक वह कुछ नहीं है ।” जैसे कि मानो अणुओं के बारे में सुनने से पहले शताब्दियों तक लोग ताप के बारे में वकवास ही करते रहे हों । कोई इस बात से इन्कार नहीं करता कि अणु नाम की चीजें हैं ; कोई इस बात से इन्कार नहीं करता (अथवा इससे इन्कार नहीं होना चाहिए) कि ताप के अनुभव होते हैं । दोनों ही का अस्तित्व है और ऐसा लगना है कि दोनों के मध्य कारण-कार्य-संबंध है । कोई भी परिभाषा इनमें से किसी बात के अस्तित्व को नहीं मिटा सकती ।

फिर भी, कम-से-कम हमारी शताब्दी में अपचयन-दोष उतना ही अधिक

व्यापक है जितना यह सरल है। यह भौतिकवाद के नाम से प्रसिद्ध मत में फिर प्रकट होता है।

भौतिकवाद—“भौतिकवाद” शब्द का प्रयोग प्रायः इस मत का बोध कराने के लिए होता है कि हर चीज भौतिक है और कोई भी चीज मानसिक नहीं है : “सब भौतिक है, मन या आत्मा कही नहीं है।” यहाँ भी फिर वही हमारा जाना-पहिचाना प्रश्न उत्पन्न होता है : इसका ठीक-ठीक क्या अर्थ है ?

१. यदि “मन” की कोई ऐसी परिभाषा दी जाती है जिसके अनुसार वह मानसिक घटनाओं के सघात से कुछ अधिक, जैसे कोई द्रव्य, जिसमें मानसिक घटनाएँ समवेत रहती हैं, माना जाता है, तो कुछ दार्शनिक इस बात से सहमत होंगे कि ऐसी कोई चीज नहीं है। (इस प्रश्न पर हम इस अध्याय में ही बाद में विचार करेंगे।) फिर भी, ऐसे लोग भौतिकवादी नहीं होंगे, क्योंकि तब भी मानसिक घटनाओं में उनका विश्वास होगा। तो हम एक और अर्थ पर ध्यान देते हैं।

२. यह अर्थ भी हो सकता है कि मानसिक घटनाएँ वास्तव में हैं ही नहीं : न विचार हैं, न संवेदन है, न संवेग हैं—चेतना की कोई भी अवस्थाएँ नहीं हैं। परंतु यह मत इतना मूर्खतापूर्ण है कि यह विश्वास करने का मन नहीं होता कि किसीने कभी इसे माना होगा। एक ऐसे व्यक्ति की कल्पना कीजिए जो यह सोचता हो कि विचार होते ही नहीं हैं : क्या वह यह नहीं सोचता कि उसका मत सही है ? पर तब कम-से-कम एक विचार तो है, और वह यह कि यह मत सत्य है। यदि यही “भौतिकवाद” का अर्थ है तो वह स्वयं ही अपना खंडन कर देता है।

३. तो फिर अधिक प्रसभाव्य अर्थ यह है। विचार, संवेदन इत्यादि होते अवश्य हैं, परंतु वे स्वरूपतः भौतिक हैं, न कि मानसिक। निश्चय ही, यहाँ बात पूरी तरह इसपर निर्भर करती है कि कोई “भौतिक” शब्द का प्रयोग कितने विस्तार के साथ करने के लिए तैयार है : यदि वह इसका प्रयोग इतने अधिक विस्तार के साथ करता है कि हर चीज, वह चाहे जैसी हो, इसके अंतर्गत आ जाती है, तो यह निष्कर्ष निकालने में कि हर चीज भौतिक है, उसे आसानी से विजय मिल जाती है, हालाँकि यह विजय खोद्यली है—यह उसी तरह की विजय है जैसी यह कहनेवाले व्यक्ति की कि हर चीज रंग में नीली है, जिसमें “नीली” शब्द का प्रयोग इतने विस्तृत अर्थ में किया जा रहा है कि

उपयोगी है। परन्तु इस सबके अतिरिक्त मुझे लाल का संवेदन भी होना है। व्यवहारवादी जो मेरी प्रतिक्रियाओं का अध्ययन कर रहा है, मेरे अंदर कहीं भी लाल के उस संवेदन को नहीं पाता। यदि झंडा उसके दृष्टि-क्षेत्र के अंदर है तो स्वयं उसके अंदर भी लाल का यह संवेदन होगा; परन्तु हम बात उसके संवेदन की नहीं बल्कि मेरे संवेदन की कर रहे हैं। मेरी शारीरिक प्रतिक्रियाओं के अधिक-से-अधिक पूर्ण वर्णन में भी जो मैं देखता हूँ वह, यानी मेरे ऐंद्रिय-वृत्त, नहीं आ पाते, तथा इसी तरह जो मैं देखता हूँ वह नहीं शामिल होता। व्यवहारवादी मेरे भावों और संवेदों को, मेरे विचारों और स्वप्नों को भी नहीं पा सकता। वह मेरी प्रतिक्रियाओं का अध्ययन करके उनके बारे में अटकल ही लगा सकता है; परन्तु मेरी अनुभूति का रूप उसकी पकड़ में नहीं आ पाता। वह मेरा तड़पना देख सकता है, परन्तु मेरे दर्द को महसूस नहीं कर सकता। वह मेरा मुस्कराना देख सकता है, मेरी पेशियों के तनाव को माप सकता है, मेरे हृदय-स्पंदों को गिन सकता है, यह पता लगा सकता है कि मेरी प्रियता क्या कर रही है, पर वह मेरी प्रसन्नता को महसूस नहीं कर सकता। यह तथा मेरे चेतन अनुभव के शेष सभी अंश मेरे निजी हैं (केवल मुझे ही ज्ञात हैं)।^१

ब. मानसिक और भौतिक का संबंध

भौतिक घटनाएँ और प्रक्रियाएँ होती हैं, तथा मानसिक घटनाएँ और प्रक्रियाएँ होती हैं और इस बात का उनपर कोई प्रभाव नहीं होता कि हम भौतिक और मानसिक के द्रव्यवचक शब्दों की क्या व्याख्या करते हैं। तो, इन घटनाओं और प्रक्रियाओं का परस्पर क्या संबंध है? क्या वे एक-दूसरी को प्रभावित करती हैं, और यदि करती हैं तो कैसे? इस बात के बारे में जो मुख्य परंपरागत सिद्धांत हैं उनपर हम विचार करते हैं:

१. अन्व्योन्याक्रियावाद—अन्व्योन्याक्रियावाद एक सीधे-सादे “सामान्य बुद्धि को सहज लगने वाला” मन के रूप में शुरू होता है। इससे अधिक स्पष्ट क्या होगा कि भौतिक घटनाएँ मानसिक घटनाओं को पैदा करती हैं और मानसिक घटनाएँ भी भौतिक घटनाओं को पैदा करती हैं? आपके सिर पर मुक्ता पड़ना है (भौतिक घटना) और आप जो दर्द महसूस होता है (मानसिक

घटना); प्रकाश की किरणें आपके रेटिना से टकराती हैं (भौतिक घटना) और आपको एक दृष्टि-संवेदन होता है (मानसिक घटना)। जब भी कोई भौतिक उद्दीपन हमारी चेतना में कुछ अंकित करता है तब हमें इस बात का पक्का प्रमाण मिल जाता है कि भौतिक घटनाएँ मानसिक घटनाओं को उत्पन्न करती हैं। यह भी इतना ही स्पष्ट है कि मानसिक घटनाएँ भौतिक घटनाओं को उत्पन्न करती हैं : आपको डर महसूस होता है (मानसिक घटना) और आपका दिल जोर से धड़कने लगता है (भौतिक घटना); आप बाहर निकलने का निश्चय करते हैं (मानसिक घटना) और आपके पैर बाहर की ओर पड़ते हैं (भौतिक घटना)। जब भी आप किसी काम का संकल्प करते हैं और उसके फलस्वरूप वह काम कर डालते हैं तब वह सदैव इस बात का पक्का प्रमाण होता है कि मानसिक घटनाएँ भौतिक घटनाओं को उत्पन्न करती हैं। दूसरे शब्दों में, मन और शरीर परस्परक्रियाशील होते हैं। यह सत्य है कि जहाँ तक हमें जानकारी है, शरीर मन के ऊपर मस्तिष्क के अलावा किसी माध्यम से क्रिया नहीं करता, और मन भी शरीर को मस्तिष्क की मध्यस्थता के अलावा किसी भी तरह प्रभावित नहीं करता; मस्तिष्क, जो कि स्वयं भौतिक है, अन्य भौतिक अवस्थाओं और मानसिक अवस्थाओं को जोड़नेवाली कड़ी है। इस प्रकार दोनों के बीच परस्परक्रिया केवल अत्यधिक विशिष्टीकृत स्थितियों में ही होती है; पर होती वह अवश्य है।

परस्परक्रियावाद में जो मुख्य दोष परंपरागुसार पाया गया है उसे इस रूप में बताया जा सकता है - शरीर मन को या मन शरीर को कैसे प्रभावित करता है? जब हमें रोशनी के चमकने का बोध होता है तब क्या होता है? अधिकांश बातें काफी साफ हैं, हालाँकि उनका व्यौरा अत्यंत जटिल है - वही रेटिना, दृष्टि तंत्रिका, मस्तिष्क इत्यादि की पुरानी कहानी है। हम भौतिक आवेगों की एक अविच्छिन्न श्रृंखला को ढूँढ़ सकते हैं। परंतु तब क्या होता है जब हम मस्तिष्क में पहुँचते हैं? जब तक हम मस्तिष्क में रहते हैं तब तक कोई कठिनाई नहीं होती : मस्तिष्क में जो कुछ होता है, उसका पता लगाना अवश्य ही अत्यधिक कठिन होता है, परंतु यह कठिनाई केवल नरुनीकी है। लेकिन उस मानसिक घटना के बारे में क्या कहना है जिसका एक मस्तिष्कीय घटना के फलस्वरूप होना माना गया है, यानी मस्तिष्क की उत्तम-अंतिम घटना के बाद होना जो मानसिक घटना के होने के ठीक पहले होती है?

उसका तो स्थान भी निर्धारित नहीं किया जा सकता । मस्तिष्क की वह अवस्था उसे कैसे उत्पन्न करती है ?

जब हम किसी मानसिक घटना (जैसे एक संकल्प) के द्वारा एक भौतिक घटना (जैसे एक शारीरिक गति) के उत्पन्न होने की बात पर विचार करते हैं तब तो यह कठिनाई और भी अधिक महसूस होती है । मस्तिष्क से तंत्रिका-पथों को उद्दीपन मिलता है ; पर संकल्प से मस्तिष्कस्थ केंद्र कैसे उद्दीपित होते हैं ? संकल्प एक मानसिक घटना होता है और इसलिए वह मस्तिष्क के किसी भी भौतिक कण को उपयुक्त उद्दीपन प्रदान करने के लिए शायद ही छू सकेगा ; परंतु फिर उनमें गति पैदा करने का उपाय ही अन्यथा क्या है ? अन्योन्यक्रियावादी कहता है कि उनमें गति मानसिक घटना के द्वारा पैदा की जाती है, परंतु आलोचक इस वस्तुस्थिति की कल्पना करने में (दिक्निरपेक्ष संकल्प के द्वारा मस्तिष्क के दिक् में स्थिति रखनेवाले एक अंश को प्रभावित करने की बात की) स्वयं को असमर्थ पाता है । अन्योन्यक्रियावादी कहेगा, “निश्चय ही आप इसकी कल्पना नहीं कर सकते क्योंकि मानसिक घटनाएँ देशिक नहीं होती, विस्तारयुक्त नहीं होती, और इसलिए कल्पना में उनका चित्र बनाया ही नहीं जा सकता ।” परंतु आलोचक को इससे भी सतोष नहीं होता । वह इस संबंध के बारे में और अधिक जानना चाहता है : मन एक भौतिक घटना को पैदा करने के लिए शरीर के ऊपर क्रिया कर ही कैसे सकता है ?

निस्संदेह यह कठिनाई अधिकांशतः इस बात से पैदा होती है कि कारणता की हमारी धारणा अवाञ्छित रूप से सकीर्ण है । यदि आप यह मानकर चलते हैं कि जब तक क ख के ऊपर क्रिया नहीं करता तब तक क और ख के बीच कारण-कार्य-संबंध नहीं हो सकता, तो मन और शरीर तथा शरीर और मन के कारण-कार्य-संबंध को लेकर आपको अवश्य परेशानी महसूस होगी, क्योंकि एक चीज दूसरी के ऊपर शाब्दिक अर्थ में क्रिया तब तक नहीं कर सकती जब तक कि भौतिक चीजें न हों । परंतु सब कारण-कार्य-संबंध क्रियारूप में ही हैं । भौतिक जगत् तक में कारण-कार्य-संबंध के ऐसे उदाहरण हैं जिनमें मन भी भौतिक क्रिया करता है । यह समझ पाना कठिन या असंभव होता है कि एक वस्तु दूसरी के शक्ति के द्वारा कैसे क्रिया करती है । गुरुत्वाकर्षण में सूर्य ग्रहों के ऊपर कैसे क्रिया करता है यह उदाहरण पुराने बिलियर्ड की गेंदों के उदाहरण से,

जिसमें पहली गेद दूसरी से टकराती है और उसमें गति पैदा करती है, बहुत दूर की बात बताता है। दूसरे शब्दों में, दूरी पर क्रिया का होना सही लगता है (जैसे गुरुत्वाकर्षण, चुम्बकत्व, कास्मिक किरण इत्यादि में) : अर्थात् एक पिंड के दूसरे पर क्रिया किए बिना उनमें कारण-कार्य-संबंध हो सकता है। हम जानते हैं कि पहला दूसरे का कारण है, पर हम दोनों के बीच किसी प्रकार का संपर्क नहीं दिखा सकते (बशर्ते हम संपर्क करानेवाले किसी द्रव्य की प्राक्कल्पना न कर लें, (देखिए पृ० ४६८-७०))। (२) अनेक उदाहरण ऐसे हैं जिनमें हम केवल यही कह सकते हैं कि कारण-कार्य-संबंध अवश्य है—कि क ख के होने की पर्याप्त उपाधि है—पर हम यह नहीं बता सकते कि कैसे या किस तरीके से कारण-कार्य-संबंध बनता है। लेकिन यह जानना अलग बात है कि क ख का कारण है और यह जानना अलग कि कैसे वह उसका कारण है। हम पहली बात को दूसरी को जाने बिना जान सकते हैं। जैसे सूर्य के अन्य ग्रहों के ऊपर होनेवाले गुरुत्वाकर्षणात्मक प्रभाव के प्रसंग में वैसे ही इन उदाहरणों में भी हम केवल इतना ही कह सकते हैं कि “ऐसा होता ही है, वस”। मन और शरीर के संबंध के बारे में भी यह बात सच हो सकती है।

शायद इस बात को लेकर हमें बेचैनी महसूस होती है। हम कहेंगे, “भौतिक और मानसिक के संबंध की व्याख्या आखिर नहीं हो पाई—उसे हवा में लटकता ही छोड़ दिया गया है और कोई बात ऐसी नहीं बताई गई है जिससे उसका स्पष्टीकरण हो।” पर व्याख्या का क्या अर्थ होता है (पृ० ३५६-६०) ? किसी घटना की तब व्याख्या होती है जब वह किसी नियम (या नियमों के समुच्चय) के अंतर्गत आ जाती है और किसी नियम की व्याख्या तब होती है जब वह किसी अन्य अधिक आधारभूत नियम (या सिद्धांत) का परिणाम सिद्ध हो जाता है। परंतु जब हम प्रकृति के एक अंतिम अथवा “वस्तुतः आधारभूत” नियम में पहुँच जाते हैं तब हम और व्याख्या नहीं कर सकते (आधारभूत नियम की व्याख्या का क्या अर्थ होगा ? उसकी व्याख्या हम किससे करेंगे ?) ; हम उस एकरूपता का केवल कथन ही कर सकते हैं। मानसिक और भौतिक के संपर्कों में विचित्र बात यह लगती है कि उनसे संबंधित सभी नियम आधारभूत हैं। उदाहरणार्थ, हम नहीं कह सकते कि अमुक भौतिक अवस्था किसी और संवेदन (जिसे हम “पैला”,

“दर्द” या “तीखी गंध” कहते हैं) को छोड़कर क्यों इसी विशेष सवेदन (जिसे हम “लाल” कहते हैं) से सदैव संबद्ध रहती है । हम कोई ऐसा अन्य नियम नहीं जानते जिससे इस नियम को व्युत्पन्न किया जा सके । हम इस एकरूपता का केवल कथन ही कर सकते हैं ।^१

पर चिंता का एक और भी कारण हो सकता है । क्या अन्योन्यक्रियावाद का भौतिकी के एक सुस्थापित सिद्धांत, ऊर्जा-संरक्षण-सिद्धांत, से विरोध नहीं होता ? इस सिद्धांत के अनुसार विश्व में ऊर्जा की मात्रा सदैव समान बनी रहती है । जब मेरा पैर एक कील के ऊपर पड़ता है और मेरी पेशियों, तंत्रिकाओं और मस्तिष्क में भी इस (भौतिक घटना) के साथ-साथ कुछ अन्य घटनाएँ होती हैं तथा इनके फलस्वरूप मुझे दर्द महसूस होता है (मानसिक घटना) तब क्या भौतिक ऊर्जा नष्ट होती है ? और जब मैं कमरे से बाहर जाने का निश्चय करता हूँ और इसके परिणामस्वरूप मेरा शरीर चलने लगता है, तब क्या भौतिक ऊर्जा पैदा होती है ? परंतु ऊर्जा के इस तरह अकस्मात् आने या नष्ट होने का कोई प्रमाण अभी तक नहीं मिला है । यदि अन्योन्यक्रियावाद भौतिकी के एक ऐसे नियम के विरुद्ध है जो निश्चित रूप से उसकी अपेक्षा अधिक सुस्थापित है तो वह सत्य कैसे हो सकता है ?

पहले हम देखते हैं कि ऊर्जा-संरक्षण-सिद्धांत क्या कहता है ।

ऐसा पाया जाता है कि यदि हम कुछ भौतिक तंत्रों को लें, जैसे एक चट्टक, एक कारतूस और एक गोली को, तो एक परिमाण होता है जो उनके सभी परिवर्तनों के दौरान लगभग स्थिर बना रहता है । उसे “ऊर्जा” कहते हैं । जब चट्टक चली नहीं होती है तब वह और गोली गतिहीन होते हैं, परंतु कारतूस के अंदर भरा हुआ विस्फोटक अत्यधिक रासायनिक ऊर्जा से युक्त होता है । जब चट्टक चल जाती है तब गोली बहुत तेज गति से जा रही होती है और उसमें गति की अत्यधिक ऊर्जा होती है । चट्टक यद्यपि पीछे की ओर बहुत तेजी से नहीं जाती होती, तथापि उसके अंदर भी गति की अत्यधिक

१. देखिए जॉन स्टुअर्ट मिल, ए सिस्टम ऑफ लॉजिक, खंड ३, अध्याय १८, परिच्छेद २ । मिल के विचार में भौतिक अवस्थाओं और मानसिक अवस्थाओं के संबंधों को बता देने वाले सभी नियम अपारम्भिक नियम हैं ।

ऊर्जा होती है, क्योंकि वह बहुत स्थूल होती है। विस्फोट से उत्पन्न गैसों कुछ तो गति की ऊर्जा रखती हैं और कुछ ऊष्मा की ऊर्जा, परंतु जितनी रासायनिक ऊर्जा चार्ज में विस्फोट से पहले थी उसकी तुलना में बहुत कम रासायनिक ऊर्जा रखती हैं।" ऊर्जा के इन विभिन्न प्रकारों को कुछ परिपाटियों के अनुसार समान मात्रकों में मापा जा सकता है। इस अवस्था में अबोध लोगों को बहुत "गोलमाल" लगता है, अर्थात् ऐसा प्रतीत होता है कि ऊर्जा-संरक्षण-सिद्धांत को अंत में सही निकालने के लिए अनेक परिपाटियाँ अपना ली गई हैं और छिपी हुई ऊर्जा के अनेक प्रकारों तथा मात्राओं को मान लिया गया है।..... इसके बाद ऐसा पाया जाता है कि इस तंत्र में रहनेवाली ऊर्जा के सभी प्रकारों का योग इन परिपाटियों के अनुसार मापे जाने पर विस्फोट के बाद मात्रा में लगभग उतना ही निकलता है जितना उसके पहले, हालांकि तब उसका वितरण बहुत ही भिन्न होता है।^१

दूसरे शब्दों में, गोली, बंदूक और चार्ज सम्मिलित रूप में एक "संरक्षी तंत्र" है जिसमें ऊर्जा की कुल मात्रा स्थिर बनी रहती है (इन तीन चीजों में प्रत्येक अकेली एक संरक्षी तंत्र नहीं है)। मानव-शरीर भी एक संरक्षी तंत्र हो सकता है, हालांकि इसका निश्चायक प्रमाण उपलब्ध नहीं है। परंतु यह मानते हुए कि वह ऐसा है, यह पूछा जा सकता है कि जब भौतिक द्रव्य मन को प्रभावित करता है तब भौतिक ऊर्जा का क्या होता है और जब मन भौतिक द्रव्य को प्रभावित करता है तब भौतिक ऊर्जा कहाँ से आ जाती है? ऊर्जा के इस प्रकार विनष्ट होने या एकाएक प्रकट होने का अभी तक कोई प्रमाण नहीं मिला है।

परंतु ऐसा हो ही क्यों? यह निष्कर्ष कि मन भौतिक द्रव्य को प्रभावित नहीं करता और भौतिक द्रव्य कभी मन को प्रभावित नहीं करता—

..... ऊर्जा के संरक्षण तथा प्रायोगिक तथ्यों से अकेले निगमन नहीं होता। असली आधारिका तो कार्यकारणभाव के बारे में अव्यक्त रूप से मान ली गई यह प्रतिज्ञप्ति है : यदि अ में होनेवाले एक परिवर्तन का व में होनेवाले किसी परिवर्तन से कोई संबंध है तो ऊर्जा को अ से निकलकर व में प्रवाहित होना

चाहिए। यह न तो ऊर्जा-संरक्षण-सिद्धांत स्वयं कहना है और न उससे अनुलग्न ही है। वह केवल यह कहता है कि यदि अ से ऊर्जा का निष्क्रमण होता है तो उसे किसी और चीज में, जैसे व में, प्रकट होना चाहिए, जिससे अ और व के मेल से एक संरक्षी तंत्र बन जाता है।”^१

चूँकि ऊर्जा संरक्षण-नियम ऊर्जा के किसी “स्थानांतरण” के बारे में कुछ नहीं कहना, इसलिए उसमें ऐसी कोई बात नहीं है जो अन्योन्यक्रियावाद से असंगति रखती हो।

पर एक और मत है जिनके अनुसार भौतिक और मानसिक के मध्य कोई कारण-कार्य संबंध नहीं है :

२. मनोवैदिक समांतरवाद — समांतरवादी यह मानते हैं कि मन और भौतिक द्रव्य के मध्य कोई कारणात्मक संबंध नहीं है : बात ऐसी है जैसे कि मानो ये दो प्रकार की घटनाएँ एक-दूसरी को छुए बिना ही दो समांतर पथों पर चलती हों। प्रत्येक मानसिक घटना के समांतर मस्तिष्क में एक भौतिक घटना होती है (उसकी “भौतिक सहसवधी”)। परंतु इसका विलोम ठीक नहीं है : अनेक भौतिक घटनाएँ, जैसे खाने का पचना, ऐसी होती हैं जिनका कोई भी मानसिक सहसवधी नहीं होना।

कोई भी सिद्धांत इससे कैसे इन्कार कर सकता है कि भौतिक उद्दीपनों के मानसिक प्रभाव होते हैं और विलोमतः मानसिक के भौतिक प्रभाव होते हैं ? क्या यह उन प्रत्यक्ष तथ्यों के एकादम विपरीत नहीं है जिनका हमें रोज ही हजारों बार अनुभव होता है ? नहीं : समांतरवाद अनुभव के किसी तथ्य का निषेध नहीं कर रहा है। वह किसी ऐसे कथन की सत्यता से इन्कार नहीं कर रहा है जैसे यह कि तेज रोशनी के कारण आपत्ति सरदर्द हो गया है। वह केवल यह कहना है कि यथार्थतः यहाँ सत्रय कारणात्मक नहीं है और कि इस तरह सोचना जैसे कि यह सत्रय कारणात्मक हो, भाषा का शिथिल प्रयोग है। समांतरवाद के अनुसार किसी भौतिक घटना का कारण सदैम कोई और भौतिक घटना होता है और इस अन्य भौतिक घटना का भी कारण अन्य भौतिक घटना होता है, और इसी तरह भौतिक घटनाओं की शृंखला बिना टूटे चलती रहती है। पर जब एक बहुत ही विशिष्ट स्वरूप वाली भौतिक घटनाएँ होती

हैं (अर्थात् मस्तिष्क के अंदर के प्रमस्तिष्कीय बल्कुट में होनेवाली घटनाएँ), तब उनके साथ-साथ एक तरह से मानो सगत देने के लिए मानसिक घटनाएँ भी होती हैं । परन्तु भौतिक घटनाएँ मानसिक घटनाओं को पैदा नहीं करती । इसके बजाय उनमें कोई एकैक-सहस्रवध होता है । मस्तिष्क की कुछ भौतिक अवस्थाओं तथा मानसिक अवस्थाओं के बीच कोई इस तरह का एकैक स्रवध होता है कि यदि एक मास्तिष्कीय अवस्था की सही-सही आवृत्ति हा तो तत्संबंधित मानसिक घटना की भी सही-सही आवृत्ति हो जाएगी , और मस्तिष्क की भौतिक घटना तथा उसकी सहस्रवधी मानसिक घटना सदैव एकसाथ होती है ।

तो फिर समांतरवाद के अनुसार संवेदन की प्रक्रिया में जो कुछ होता है उसकी सही व्याख्या क्या है ? (दृष्टि के उदाहरण में) प्रकाश की तरंगें रेटिना से टकराती हैं , एक आवग दृष्टि-तंत्रिका के सहारे मस्तिष्क तक पहुँचता है । यह सब भौतिक है । क्या यह एक मानसिक घटना को पैदा नहीं करना ? नहीं । पैदा सदैव एक और भौतिक घटना होती है । इस उदाहरण में पैदा एक मस्तिष्कीय घटना होती है, जो स्वयं एक और मस्तिष्कीय घटना को पैदा करती है और इसी तरह आगे भी । परन्तु इन मस्तिष्कीय घटनाओं के साथ-साथ अब चेतना में भी घटनाएँ (मानसिक घटनाएँ) होती हैं और सदैव होती हैं , पर वे उनके कारण नहीं होती ।

और न कोई मानसिक घटना ही कभी किसी भौतिक घटना का कारण बनती है । मान लीजिए कि पिछले पंरे में उल्लिखित दृष्टि-संवेदन एक व्यंजनो की किताब में छपे हुए इन शब्दों को देखने का है “ दालचीनी की एक चुटकी भी डाल दीजिए । ” तब क्या आपका मसालदानी ठक जाने का इरादा नहीं होता ? और क्या इसके फलस्वरूप, अर्थात् उस इरादे के प्रभाव से आपके पैर उम दिशा में नहीं चल पड़ने ? यहाँ भी समांतरवादी का उत्तर “ नहीं ” है । आपका पैर चलते हैं—यह मान लिया । पर यह गति पैदा किनी मानसिक घटना के प्रभाव से नहीं होनी, बल्कि मस्तिष्कीय घटनाओं की एक शृंखला से होती है (पिछले पंरे में बताई हुई शृंखला की अंतिम घटनाओं से), जो मस्तिष्क से निकलकर मेरुज्जु में स होनी हुई पैरा तरु जानेवाली कुछ (अपवाही) तंत्रिकाओं को उत्तेजित करती हैं, ये पेशिया को प्रभावित करती हैं और आप चलने हैं । कारणा और कारणों की पूरी शृंखला को भौतिक

क्षेत्र में ही ढूँढ लिया जा सकता है। रेटिना के उद्दीप्त होने से लेकर चलने तक के पूरे समय (शायद एक सेकंड का एक अल्प अंश) में जो कुछ हुआ उसके पूरे कारणात्मक विवरण के लिए आप कारणों और कार्यों की एक अटूट शृंखला को भौतिक क्षेत्र में ही ढूँढ सकते हैं। इस कारणात्मक वर्णन में और कुछ भी शामिल करने की जरूरत नहीं है। जो कुछ हुआ है उसके पूरे वर्णन में निस्संदेह कुछ और भी शामिल होगा। उसमें मानसिक घटनाओं को भी लेना होगा, क्योंकि समांतरवाद निश्चय ही उनसे इन्कार नहीं करता। समांतरवाद को इन्कार केवल उनको कारण और कार्य मानने से है।

समांतरवाद के अनुसार क्या मन भौतिक जगत् में कुछ भी करने में असमर्थ एक निष्क्रिय द्रष्टा मान की हैसियत नहीं रखता ? नहीं। समांतरवादी का कहना यह है कि यदि परिस्थिति को ठीक तरह से समझ लिया जाए तो नहीं। मान लीजिए कि पिछले पैसे में भौतिक घटनाओं की जो शृंखला बताई गई है वह भ-१, भ-२, भ-३ इत्यादि है। भौतिक घटनाओं की यह शृंखला अविच्छिन्न है। अब एक स्थिति ऐसी आती है कि जब एक विशेष प्रकार की मस्तिष्कीय घटनाएँ होती हैं तब उनके साथ मानसिक घटनाएँ भी होती हैं। मान लीजिए कि यह भ-१२ पर शुरू होती है। तब भ-१२ के साथ-साथ म-१२ भी होती है; भ-१३ से सहस्रवधित म-१३ है; इत्यादि। म-१२ और भ-१२ के मध्य नियत संबंध है : यदि भ-१२ की पुनरावृत्ति होती है तो उसके साथ ही म-१२ की भी पुनरावृत्ति होगी। (शायद ऐसी पूरी पुनरावृत्ति कभी न होगी, क्योंकि मस्तिष्क में अकित स्मृति-संस्कार दूसरी मस्तिष्कीय अवस्था को बाह्य उद्दीपन के बूझ-बूझ वही रहने पर भी भिन्न बना देंगे, और उसी तरह की घटना के पहले हो चुकी होने की चेतना—स्मृति—उस मानसिक घटना को दूसरी बार भिन्न बना देगी।) अब हम यह मान लेते हैं कि भ-२५ पैरो का चलना अथवा, अधिक सही यह कहा होगा कि, उस प्रक्रिया की एक घटना है; और कि म-१५ वह इरादा (सक्त्प) है तथा भ-१५ तत्समवर्षी मस्तिष्कीय घटना है जिसके बारे में इस समय हम वास्तव में कुछ भी नहीं जानते। अब भ-१५ घटनाओं की उस कारण-कार्य शृंखला की एक मस्तिष्कीय घटना है जो आगे भ-२५ में पहुँचती है, और इसके बिना भ-२५ कभी होगी ही नहीं। म-१५ इस कारण-कार्य-शृंखला में नहीं है; इस कारण-कार्य शृंखला में म-१५ मानो भ-१५ की प्रतिनिधि है; केवल भ-१५ के द्वारा ही जगत् में कोई प्रभाव

उत्पन्न होता है। जो भी हो, म-१५ इस प्रक्रिया के लिए आवश्यक है म-२५ वैसे ही म-१५ के बिना न हुई होती जैसे वह म-१५ के बिना न हुई होती। दूसरे शब्दों में, म-१५ म-२५ के लिए उतनी ही अनिवार्य उपाधि (तथा पर्याप्त उपाधि का अर्थ) है जितनी म-१५ है।

मानसिक घटनाओं के बिना कभी कोई मकान नहीं बना और कभी कोई किताब नहीं लिखी गई। समांतरवादी इसका निषेध नहीं करता। उसका केवल यह आग्रह है कि भौतिक जगत में वास्तविक काम करनेवाली कभी मानसिक घटना अकेली नहीं रही बल्कि भौतिक क्षेत्र में उसकी प्रतिनिधि रही—म-१५ नहीं बल्कि म-१५ रही।

यदि ऐसा है तो, जैसा कि समांतरवादी कहता है, वैसे यह कहने में कि म-१५ म-२५ की एक अनिवार्य उपाधि तो है पर कारण नहीं है और, जैसा कि अन्योन्यक्रियावादी स्पष्टतः कहता है, वैसे यह कहने में कि वह उसका कारण है, कम-से-कम उसके होने के कारण का एक घटक है, क्या अंतर है? अंतर कोई नहीं लगता। यदि म-१५ सदैव म-२५ के पहले होती है और म-२५ कदापि म-१५ के बिना नहीं होती, तो क्या म-१५ म-२५ का कारण उतना ही नहीं है जितना म-१५ है? क्या समांतरवाद और अन्योन्यक्रियावाद का अंतर भाषा मात्र का अंतर नहीं है? दूसरे शब्दों में, एक शाब्दिक अंतर मात्र नहीं है एक 'कारण' शब्द का प्रयोग करता है जबकि दूसरा उसी परिस्थिति में इस प्रयोग से इन्कार करता है? दोनों ही मतों के अनुसार भौतिक उद्दीपन मानसिक प्रभाव की पर्याप्त उपाधि का एक भाग होता है (और यदि सबमे नहीं तो अधिकतर प्रसंगों में एक अनिवार्य उपाधि भी होता है), और दोनों ही मतों के अनुसार मानसिक घटना, जैसे एक सकल्प, भौतिक प्रभाव की, या भौतिक प्रभावों की एक श्रृंखला की, जैसे एक भवन के निर्माण की, पर्याप्त उपाधि का एक भाग होती है (और कम-से-कम अधिकतर प्रसंगों में एक अनिवार्य उपाधि भी), अन्योन्यक्रियावादी इसे एक कारणात्मक संबंध कहता है, जैसा कि साधारण जीवन में हम भी वस्तुतः कहते हैं। तो क्या समांतरवादी उसे कारणात्मक कहने से इन्कार करके केवल हठ ही नहीं कर रहा है? ताल को देखना भौतिक जगत्, जिसमें मस्तिष्क भी शामिल है, की बहुत-सी बातों पर निर्भर करता है। यह कहने में क्या त्रुटि है कि यह निर्भर तो उनपर करता है पर उनका काय नहीं है? शायद समांतरवादी के "मन व"

किसी कोने में" अब भी यह धारणा बैठी हुई है कि कारणात्मक संबंध में एक भौतिक वस्तु की दूसरी के ऊपर क्रिया अनिवार्य रूप से शामिल होती है—और चूंकि यह बात भौतिक-मानसिक के प्रसंग में मौजूद नहीं होती, इसलिए वह इस संबंध को कारणात्मक कहने से इन्कार करता है। परंतु हम पहले ही देख चुके हैं कि यह आलोचना अनुचित है : अनेक घटनाएँ और प्रक्रियाएँ भौतिक जगत् तक में ऐसी हैं जिनमें कारण-कार्य-संबंध में एक चीज का दूसरी के ऊपर क्रिया करना शामिल नहीं होता। तो यहाँ इस बात का आग्रह क्यों किया जाए ? मन और शरीर के संबंध को बीसवीं शताब्दी की चर्चाओं में समांतरवाद के नाम के छंट-से जाने का मुख्य हेतु यह है कि "कारण" शब्द के अर्थ को लेकर झगड़ के मिट जाने के बाद उसमें और अन्योन्यक्रियावाद में कोई भी अंतर नजर नहीं आता। मानसिक और भौतिक के मध्य जिस प्रकार का संबंध है उसे किसी भी अन्य सदर्थ में कारणात्मक कहा जाएगा और यहाँ उसे कारणात्मक कहने से इन्कार करने का कोई समुचित हेतु नहीं दिखाई देता।

परंतु अभी मानसिक-भौतिक के संबंध के बारे में एक और मत है जो हमारी प्रतीक्षा कर रहा है :

३. उपोत्पादवाद—इस मत के अनुसार मन शरीर के एक "उपोत्पाद" (गौण उपज) के अलावा कुछ भी नहीं है। उसका शरीर से संबंध धुँएँ का इंजन से या परछाई का आदमी से जो संबंध है उसकी तरह है। आदमी के चलने से उसकी परछाई भी चलती है, पर परछाई के चलने से आदमी नहीं चलता। इसी प्रकार शारीरिक मानसिक का कारण होता है, परंतु मानसिक कभी शारीरिक का कारण नहीं होता। यहाँ कारण-संबंध विल्कुल एकतरफा है।

चित्रात्मक कल्पना के रोचक अंशों को इससे निकाल देने के बाद एक बड़ा दोष इस मत में यह दिखाई देता है कि पिछले दो मतों में जो कठिनाइयाँ पाई जा सकती हैं वे सब इसमें हैं। यह कहने के लिए कि भौतिक मानसिक का कारण है (भौतिक कारण और मानसिक कार्य), जो भी हेतु मिल सकता हो, वह यह कहने का भी आधार बन सकता है कि मानसिक भौतिक का कारण है, जैसा कि संकल्प के द्वारा शारीरिक गतियों की उत्पत्ति में स्पष्ट है। और जो भी हेतु यह कहने के विरुद्ध पाए जा सकते हों कि मानसिक भौतिक का कारण है, जैसा कि समांतरवादी को कारणता में संपर्क को

आवश्यक मानने से मिल जाता है, वे यह कहने के भी विरुद्ध होंगे कि भौतिक मानसिक का कारण है, जैसा 'भौतिक द्रव्य के कणों की गतियाँ मानसिक घटनाएँ कैसे पैदा करती हैं ?' पूछने में प्रकट है। इस प्रकार दो अन्य मतों के बीच में फँसकर (यदि समांतरवादी को संपर्क इष्ट है तो ये दो मत अवश्य ही भिन्न हैं) उपोत्पादवाद स्वयं ही छँट जाता है।

उपोत्पादवाद की जो विशेषता उसको स्वीकार करने में सबसे अधिक बाधक है वह यह है कि चूँकि मन कभी शरीर को प्रभावित नहीं करता इसलिए इसे मानने से आदमी इस बात से बँध जाता है कि भौतिक जगत् की घटनाओं का पूरा क्रम तब भी हूबहू वैसा ही हुआ होता जैसा अब है जब किसी भी मन का अस्तित्व न हुआ होता। परन्तु यह पूछा जा सकता है कि तब नगरो का निर्माण कैसे हुआ होता, किताबें कैसे लिखी जाती और धुनें कैसे बनाई जाती, कालेजों में लोग पढ़ने कैसे जाते और पढ़ाई कैसे होती, जब मानवीय मन दुनिया में कोई प्रभाव उत्पन्न करने की क्षमता न रखते ? निश्चय ही, यदि दुनिया में कोई बात सुस्पष्ट है तो वह यह कि मनो के अस्तित्व के कारण दुनिया भिन्न हो गई है। परन्तु उपोत्पादवादी इस निष्कर्ष को धैर्य के साथ स्वीकार करता है। जिस प्रकार आपका शरीर उन दिनों भी अस्तित्व रखता है जब आकाश मेघाच्छन्न रहता है और उसकी परछाईं नहीं बनती, ठीक उसी प्रकार (वह कहता है) मस्तिष्क तब भी सक्रिय रह सकता है जब उसकी क्रिया के साथ कोई मानसिक क्रिया न हो। आदमी के मस्तिष्क की कोशिकाओं की अत्यधिक जटिल क्रिया के बिना नगरो का निर्माण न हो सका होता और किताबें न लिखी जा सकती। परन्तु यह बात यह कहने से बड़ी अधिक भिन्न है कि यदि चेतना का अस्तित्व न होता तो ये काम न किए जा सके होते। केवल चेतना के अस्तित्व को उनके कारण के रूप में अनिवार्य मानने से ही वह इन्कार करता है। अब, यदि ठीक-ठीक कहा जाए, तो इस बात को सिद्ध करने के लिए हमें विश्व के पूरे इतिहास को दुबारा प्रदर्शित करना होगा जिसमें मानवीय मस्तिष्क हो और मानवीय चेतना न हो ताकि हम देख लें कि ऐसी परिस्थिति में क्या होता है। लेकिन ऐसे प्रयोग को सफलतापूर्वक करने के लिए हमें यह जो प्रकृति का एक नियम (या नियमों की एक शृंखला) प्रतीत होता है कि जब भी एक भौतिक मस्तिष्कीय घटना होती है तब उसके अनुरूप एक मानसिक घटना भी होती है और

विलोमतः जब भी एक मानसिक घटना म होती है तब उसके अनुरूप एक भौतिक मस्तिष्कीय घटना म भी होती है, उसे हमें रोक देना होगा। यह वादवाला तथ्य (यदि उसे एक तथ्य माना जाए तो) हमारे प्रयोग को न केवल तकनीकी दृष्टि से अपितु इन्द्रियानुभविक रूप में भी असंभव कर देगा।

४. द्विपक्ष-सिद्धांत—इस मत के अनुसार मानसिक और भौतिक घटनाएँ एकही अतर्निहित द्रव्य के दो पक्ष मात्र हैं। स्वयं उस द्रव्य के बारे में आम धारणा यह है कि उसे मनुष्य जान ही नहीं सकते, परंतु उसके दो पक्ष, मानसिक और भौतिक, ज्ञात हैं। बात ऐसी है जैसे कि मानो आप एक गलियारे में से जा रहे हों जिसमें दाहिनी ओर 'वाई', दोनों ओर एक-एक शीशा लगा है और दोनों ही शीशों में आपका प्रतिबिम्ब पड़ता है। एक शीशा भौतिक है और दूसरा मानसिक और वे एक साथ एकही द्रव्य की यानी आपके विभिन्न पक्षों की प्रतिबिम्बित करते हैं। शीशों के उदाहरण में तो बात काफी आसानी से समझ में आ जाती है, परंतु मानसिक और भौतिक के संबंध के प्रसंग में बात का समझ में आना उतना आसान नहीं है। “एकही चीज के दो पहलू”, “एकही सिक्के की दो सतहें” इत्यादि की बात करना बहुत आसान है ; परंतु वह चीज ठीक ठीक क्या है जिसके मानसिक और भौतिक दो पक्ष ह ? ऐसा प्रतीत होगा कि एक रहस्य से (अथवा कम-से-कम एक चरम तथ्य से) छुटकारा पाने की कोशिश में हम एक ओर रहस्य में उलझ गए हैं। यह कहने के बजाय कि मानसिक और भौतिक के सहसंबंध प्रकृति के अंतिम नियम हैं, हम यह कहकर उनकी व्याख्या करने की चेष्टा करते हैं कि वे किसी अतर्निहित द्रव्य के दो पक्ष हैं—ऐसे द्रव्य के जिससे कोई भी परिचित नहीं है और जिसका किसीको कोई भी ज्ञान नहीं है।

शायद द्विपक्ष-सिद्धांत का सुझाव देनेवाली भाषा का जो लोग प्रयोग करते हैं वे अधिकतर वस्तुतः यही कहना चाहते हैं कि किसी रूप में मानसिक और भौतिक अभिन्न हैं। परंतु यह हमें अंतिम मत में पहुंचा देता है।

५. अभेद-सिद्धांत—इस सिद्धांत के अनुसार मानसिक अवस्थाएँ मस्तिष्क की किन्हीं भौतिक अवस्थाओं से अभिन्न हैं। यह कहना कि आप अमुक मानसिक अवस्था में हैं यह कहने के बराबर है कि आपके प्रमस्तिष्कीय बल्कुट में एक घटना हो रही है। आप शायद यह न जानें कि वह घटना क्या है, परंतु दोनों फिर भी अभिन्न हैं। न केवल भौतिक मस्तिष्कीय अवस्थाएँ और

मानसिक अवस्थाएँ परस्पर सहसंबन्धित है ("जब भी म होती है तब म भी होती है") वल्कि वे हैं भी अक्षरशः एक ही घटना ।

"अभिन्न" का यहाँ क्या अर्थ है ? (१) जब आप कहते हैं कि यह गाली उस गोली से अभिन्न है, तब आपका मतलब यह होता है कि उन दो गोलियों की हूबहू एकही विशेषताएँ हैं । दुनिया में शायद दो अभिन्न गोलियाँ न हों, परन्तु यदि होती तो उनकी विशेषताएँ बिल्कुल एकही होती : "अभिन्न" का यहाँ मतलब है "बिल्कुल एकही" । यदि दिक् के उसी भाग में और काल के उसी खंड में अस्तित्व होने को एक विशेषता मानना है तो निश्चित रूप से दो गोलियों का अभिन्न होना तर्कतः अमंभव होगा, क्योंकि यदि वे एकही स्थान में और एक ही काल में है तो वे एक होगी न कि दो गोलियाँ । जब हम कहते हैं कि दो चीजें अभिन्न हैं तब हमारा मतलब प्रायः यह होता है कि देशिक और कालिक गुणों को छोड़कर उनके शेष गुण बिल्कुल वही हैं । परन्तु "अभिन्न" का एक और भी अर्थ है । (२) जब आप कहते हैं कि अ ब से अभिन्न है, तब आपका मतलब सांख्यिक अभेद से हो सकता है—यह कि वे अक्षरशः एकही चीज है । पुराने लोग यह सोचते थे कि प्रभात का तारा और साध्य तारा—दो तारे हैं, पर अब हम लोग जानते हैं कि वे एक हैं—यानी शुक्र ग्रह । प्रभात का तारा और संध्या का तारा अभिन्न है : वे बिल्कुल एकही चीज हैं । इसी प्रकार हो सकता है कि दो खोजी एकही अज्ञात प्रदेश का मानचित्र बना रहे हों । ऐसा हो सकता है कि प्रत्येक विपरीत दिशा से आते हुए एक पर्वत को एक भिन्न नाम दे दें और बाद में (मानचित्रों की तुलना करने के बाद) उन्हें पता चले कि पर्वत एकही है । जिन्हें दो पर्वत मान लिया गया था, वे सख्यातः अभिन्न हैं : वे बिल्कुल एकही पर्वत हैं । मन और शरीर के अभेद-सिद्धांत के अनुसार भौतिक प्रमस्तिष्कीय अवस्थाएँ और मानसिक अवस्थाएँ सख्यातः अभिन्न हैं : वे अक्षरशः एकही हैं ।

जब मैं कहता हूँ कि संवेदन एक मस्तिष्कीय प्रक्रिया है या तडित् (वादलों में चमकनेवाली बिजली) विद्युत्-विसर्जन है, तब मैं "है" का प्रयोग बिल्कुल अभिन्न होने के अर्थ में कर रहा हूँ । (ठीक वैसे ही जैसे इस—अनिवार्य—प्रतिज्ञा में : "७ उस लघुतम अभाज्य संख्या से अभिन्न है जो ५ से बड़ी है ।") जब मैं कहता हूँ कि संवेदन एक मस्तिष्कीय प्रक्रिया है या तडित् विद्युत्-विसर्जन है, तब मेरा मतलब सिर्फ यह नहीं होता कि संवेदन किसी

तरह देशिक या कालिक रूप से मस्तिष्कीय प्रक्रिया के साथ जुड़ा हुआ है या तड़ित् विद्युत्-विसर्जन के साथ देशिक या कालिक रूप से जुड़ी हुई है।^१

परतु यह कैसे हो सकता है ? यदि हम ऐसा कोई अभेद स्वीकार करते हैं तो क्या हम मानसिक और भौतिक के उस अंतर से नहीं मुकर रहे हैं जिसे हमने परिश्रम से पृ० ५५८-६५ में प्रस्तुत किया था ? इन बातों को देखते हुए अभेद-सिद्धांत के विरुद्ध यह आक्षेप किया जा सकता है कि मानसिक और भौतिक घटनाएँ एक नहीं हो सकती :

किसी शरीर का व्यवहार व्यवहारवादी के बुद्धि-परीक्षणों के चाहे कितनी ही पूरी तरह अनुरूप क्यों न हो, यह सवाल पूछना सर्वत्र उचित होगा कि "क्या उसके अंदर वस्तुतः कोई मन या बुद्धि है, या कही वह एक निरा यंत्र तो नहीं है ?" यह बात बिल्कुल सच है कि ऐसे प्रश्नों का निश्चयांक उत्तर देने के लिए हमें साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह भी सच है कि कोई शरीर व्यवहारवादी के बुद्धि-परीक्षणों के जितना ही अधिक अनुरूप होगा उनना ही हमारे लिए यह सोचना अधिक कठिन होगा कि शायद उसके अंदर मन या बुद्धि नहीं है। फिर भी, "क्या उसके अंदर मन या बुद्धि है ?" पूछना बेवकूफी की बात कभी नहीं होता, यानी अर्थहीन नहीं है। बेवकूफी की बात वह अधिक से-अधिक केवल इस अर्थ में हो सकता है कि उससे सामान्यतः सच्चा सशय प्रकट नहीं होता, और हमारे पास इसका उत्तर देने का कोई उपाय नहीं है। वह यह पूछने के जैसा हो सकता है कि कही चंद्रमा हरे पनीर से तो नहीं बना ; परतु यह पूछने के जैसा वह नहीं है कि एक धनी व्यक्ति के पास कही धन का अभाव तो नहीं है।.....

हम तर्क की खातिर यह मान लेते हैं कि जब भी यह कहना सत्य होता है कि मुझे एक लाल धव्ये का सवेदन हो रहा है तब यह कहना भी सत्य होता है कि मेरे मस्तिष्क के किसी एक भाग में किसी विशेष प्रकार की एक जाणविक गति हो रही है। एक दृष्टि से इनमें से एक कथन का दूसरे में अपवयन करने का प्रयत्न स्पष्टतः निरर्थक है। कोई चीज ऐसी है जिसमें एक लाल धव्ये की चेतना होने की विशेषता है। कोई चीज ऐसी है जिसमें

१. जे० जे० सी० स्मार्ट, "मेन्स-स एंड वेन प्रोमेस" फिलॉसॉफिकल रिभ्यू, १९५६, पृ० १४५। परंतु यह ध्यान देने की बात है कि "तड़ित्" और "विद्युत्-विसर्जन" बिल्कुल भिन्न नहीं हैं : तड़ित् केवल एक प्रकार का विद्युत्-विसर्जन है।

आणविक गति होने की विशेषता है। यह बात किसी मनोवैज्ञानिक प्रयोग-शाला में काम करने का कुछ भी अनुभव रखनेवाले सबसे अधिक “प्रगतिशील विचारक” के लिए भी सुगम होनी चाहिए कि ये दो “कोई चीजें” चाहे एक ही हों या भिन्न हो, ये दो विशेषताएँ अवश्य ही भिन्न हैं। इसका विकल्प यह है कि ये दो शब्द-समुच्चय एक ही विशेषता के दो नाम मात्र हैं, जैसे “सपन्न” और “धनी” एक ही चीज के दो नाम हैं ; और यह निश्चय ही स्पष्ट है कि वे ऐसे नहीं हैं। यदि पहली दृष्टि में यह स्पष्ट न हो तो नीचे दी हुई बातों पर विचार करके बहुत ही आसानी से उसे स्पष्ट बनाया जा सकता है। आणविक गति के बारे में कुछ प्रश्न पूछे जा सकते हैं जिन्हें एक लाल धब्बे की चेतना के बारे में पूछना मूर्खतापूर्ण होगा ; तथा विलोमतः दूसरी के बारे में कुछ प्रश्नों को पहली के बारे में पूछना व्यर्थ होगा। आणविक गति के बारे में यह प्रश्न पूछना बिल्कुल संगत है : “वह क्षिप्र है या मंद, सीधी है या वृत्ताकार, इत्यादि ?” लाल धब्बे की चेतना के बारे में यह पूछना मूर्खतापूर्ण है कि वह क्षिप्र चेतना है या मंद, सीधी चेतना है या वृत्ताकार इत्यादि। विलोमतः, लाल धब्बे की चेतना के बारे में यह पूछना संगत है कि वह स्पष्ट चेतना है या धुंधली ; परंतु आणविक गति के बारे में यह पूछना मूर्खतापूर्ण है कि वह स्पष्ट गति है या धुंधली। इस प्रकार तर्क से यह सिद्ध करने की कोशिश करना स्पष्ट रूप से निराशाजनक है कि “अमुक चीज का संवेदन होना” तथा “अमुक प्रकार के शारीरिक व्यवहार का एक अंग होना” एक ही विशेषता के केवल दो नाम हैं।^१

यह युक्ति यद्यपि सबल प्रतीत होती है तथापि अभेदवादी इसको बंध नहीं मानता। चूंकि वे अभिन्न हैं इसलिए मानसिक घटना तथा भौतिक घटना दो भिन्न घटनाएँ नहीं हैं ; परंतु यह विश्वास करना कि वे शब्द-समुच्चय “एकही चीज के दो नाम मात्र” हैं—जो कि असत्य है—एकमात्र विकल्प नहीं है। पहले हम इस आपत्ति पर तथा उसका अभेदवादी क्या उत्तर देता है, इसपर विचार करेंगे। (पहली चार आपत्तियाँ बहुत मिलती-जुलती हैं, और उन्हें वस्तुतः एक ही मूल आपत्ति के अलग-अलग रूप माना जा सकता है।)

१. “मानसिक घटनाओं को बतानेवाले शब्द तथा भौतिक घटनाओं को

बतानेवाले शब्द एकही अर्थ के बोधक कैसे हो सकते हैं ? स्पष्ट है कि उनके बहुत ही भिन्न अर्थ होते हैं। जब मैं कहता हूँ कि मुझे एक उत्तरप्रतिमा दिखाई दे रही है, तब मेरा अभिप्राय यह कहने से अलग होता है कि मेरा मस्तिष्क अमुक अवस्था में है। और यदि इनका एक ही अर्थ नहीं है, तो ये अभिन्न कैसे हो सकते हैं ?”

परंतु अभेद-सिद्धांत यह नहीं कहता कि मानसिक शब्दों का वही अर्थ होता है जो भौतिक शब्दों का होता है। “मनुष्य” शब्द का वही अर्थ नहीं है जो “परविहीन द्विपद” का है। फिर भी ये दोनों एकही वस्तु का बोध कराते हैं या उसके बोधक बनाए जा सकते हैं। “संयुक्तराज्य के उपराष्ट्रपति” और “संयुक्तराज्य सीनेट के अध्यक्ष” का एक ही अर्थ नहीं है, पर ये शब्द-समुच्चय एक ही व्यक्ति के बोधक हैं। “तड़ित्” शब्द का वही अर्थ नहीं है जो “विद्युत्-विसर्जन” का है, हालांकि तड़ित् की प्रत्येक चमक वास्तव में एक विद्युत्-विसर्जन होती है। यह असल में एक प्रेक्षणमूलक खोज है जिसके बारे में आधुनिक भौतिकी के उदय के पहले कोई ज्ञान नहीं था। परंतु इसी तरह अभेद-सिद्धांत भी, यदि वह सत्य हो तो, एक खोज है—यह प्रेक्षणमूलक खोज कि पहले जिन्हें हम दो घटनाएँ सोचते थे वे असल में एक हैं।

“मैं तड़ित् की चमक को देखता हूँ” का अर्थ यह नहीं है कि “मैं एक विद्युत्-विसर्जन को देखता हूँ।” वस्तुतः यह भी तर्कतः संभव है (हालांकि ऐसी बात बहुत कम प्रसंग्य है) कि एक दिन तड़ित् का विद्युत्-विसर्जन-सिद्धांत त्याग दिया जाए। इसी तरह “मैं सांध्य तारे को देखता हूँ” का अर्थ वही नहीं है जो “मैं प्रभात के तारे को देखता हूँ” का है, और फिर भी “सांध्य तारा और प्रभात का तारा विल्कुल एक-ही चीज है” एक अनुभववाचित प्रतिज्ञप्ति है।.....१

और न “वह” तथा “डाक्टर” का एक ही अर्थ है, पर वह जिसके दवाखाने में मैं आज सुवह गया या डाक्टर से तादात्म्य रखता है। इसी प्रकार, जब मैं कहता हूँ “मैं एक उत्तरप्रतिमा को देखता हूँ” तब मेरा अभिप्राय वही नहीं होता जो “मेरे मस्तिष्क में अमुक क्रिया हो रही है” कहने का है। साधारण आदमी जब किसी अनुभव की सूचना देता है तब वह कहता है कि एक चीज

हो रही है, परंतु वह इस बात को अनिर्णीत छोड़ देता है कि किस प्रकार की चीज हो रही है। फिर भी जो चीज हो रही होती है वह मस्तिष्कीय प्रक्रिया ही होती है।

२. “परंतु यदि आप अ के बारे में ऐसी बातें जान सकते हैं जिन्हें आप ब के बारे में नहीं जानते या ब के बारे में ऐसी बातें जान सकते हैं जिन्हें आप अ के बारे में नहीं जानते, तो अ संख्यात्मक रूप से ब से अभिन्न नहीं हो सकता।”

लेकिन अभेदवादी कहता है कि यह बात सत्य नहीं है। हम यह मानते हैं कि तड़ित् की चमक एक विद्युत्-विसर्जन है, और फिर भी हम यह जाने बिना कि वह एक विद्युत्-विसर्जन है, यह जान सकते हैं कि वह तड़ित् की चमक है। हम यह जाने बिना कि कोई संयुक्तराज्य के सीनेट का अध्यक्ष भी है यह जान सकते हैं कि वह संयुक्तराज्य का उपराष्ट्रपति है ; फिर भी जो व्यक्ति उपराष्ट्रपति है वह वही है जो सीनेट का अध्यक्ष है। मैं यह जान सकता हूँ कि जिस चीज को मैं देख रहा हूँ वह लाल है, पर हो सकता है कि मैं न जानूँ कि वह एक गुब्बारा है ; फिर भी यह एक तथ्य है कि जिस लाल वस्तु को मैं देख रहा हूँ वह एक गुब्बारा है : जिस चीज को मैं देख रहा हूँ वह और गुब्बारा एक-ही चीज हैं। शायद आपको पता हो कि क में एक विशेषता अ है और ख में विशेषता ब है, पर यह पता न हो कि क और ख एक-ही चीज हैं। परंतु यदि वे एक-ही चीज है तो हमें पता चल गया कि अ विशेषता वाली वस्तु क वही है जो ब विशेषता वाली वस्तु ख है। इस प्रकार कोई आदमी अपनी मस्तिष्कीय प्रक्रियाओं के बारे में कुछ भी जाने बिना अपने विचारों, भावों और इन्द्रियानुभवों के बारे में बात कर सकता है, ठीक वैसे ही जैसे वह विद्युत्-विसर्जन के बारे में कुछ भी जाने बिना तड़ित् के बारे में बात कर सकता है। क ख से अभिन्न हो सकता है, हालाँकि शायद हम यह न जानते हों, और फलतः यह न जानते हों कि क के हम जो गुण बताते हैं वे ख के भी गुण हैं।

३. “मानसिक घटनाएँ शायद कभी भौतिक घटनाओं के बिना न हों, परंतु क्या उनका उनके बिना होना तर्कतः संभव नहीं है ? और अभेद-सिद्धांत के अनुसार यह तर्कतः संभव कैसे हो सकता है ?”

हो सकता है, और है। यदि चेतन अवस्थाएँ शरीर के बिना हों—अगले

परिच्छेद में इस संभावना की जाँच की जाएगी—तो इससे अभेद-सिद्धांत तुरंत खंडित हो जाएगा, क्योंकि इस सिद्धांत के अनुसार चेतना की प्रत्येक अवस्था संख्या में मस्तिष्कीय अवस्था से अभिन्न होती है, और यदि एक कभी भी दूसरी के बिना हो तो स्पष्ट है कि यह बात गलत हो जाएगी। मानसिक अवस्थाओं का शारीरिक अवस्थाओं के बिना होना अभेद-सिद्धांत की उसी तरह अप्रमाणित कर देगा जिस तरह तड़ित की ऐसी चमक का होना जो विद्युत्-विसर्जन न हो इस अनुभवाश्रित प्राक्कल्पना को अप्रमाणित कर देगा कि तड़ित की चमक और विद्युत्-विसर्जन एक ही बात है। परंतु हमें यह याद रखना चाहिए कि जिस अभेद का दावा किया जाता है वह संख्यात्मक अभेद होने पर भी एक अनुभवाश्रित चीज ही है और ऐसे अभेद की खोज एक अनुभवाश्रित खोज होगी—यह कोई तार्किक अभेद या अर्थ का अभेद नहीं है। मानसिक घटनाओं का शारीरिक घटनाओं के बिना होना फिर भी तर्कतः संभव होगा। स्वतोव्याघाती होने से केवल यह बात तर्कतः संभव नहीं है कि मानसिक अवस्थाएँ शारीरिक अवस्थाओं के बिना हो जाएँ और अभेद-सिद्धांत इसके बावजूद सही हो।

४. “यदि क और ख अभिन्न है तो हम क के बारे में ऐसा कोई सही कथन नहीं कर सकते जो ख के बारे में भी सही न हो। और प्रस्तुत प्रसंग में हम ऐसा कर सकते हैं। मैं कह सकता हूँ कि परदे के ऊपर एक तीव्र रंग के धब्बे को देखने के बाद मैं एक उत्तर-प्रतिमा के अनुभव की प्रतीक्षा करता हूँ, परंतु यह ऐसा कहने के बराबर नहीं है कि मैं अपने मस्तिष्क के किसी एक अवस्था में होने की प्रतीक्षा करता हूँ: उसका मुझे कोई ज्ञान नहीं है और इसलिए कोई प्रतीक्षा मुझे उसकी नहीं है।”

यह बात पूर्णतः सत्य है; परंतु अभेद-सिद्धांत यह दावा नहीं करता कि जब हम एक मानसिक शब्द “उत्तर-प्रतिमा” का प्रयोग करते हैं तब हम अर्थ में कोई परिवर्तन किए बिना एक मस्तिष्कीय अवस्था का बोध करानेवाले शब्द को उसके स्थान पर रख सकते हैं। दोनों के अवश्य ही भिन्न अर्थ हैं। दावा इस बात का नहीं किया जा रहा है कि दो प्रकार के शब्दों में अर्थ का अभेद है बल्कि इस बात का किया जा रहा है कि दो चीजों में अनुभवात्मक अभेद है। यदि मैं विद्युत्-विसर्जन के बारे में कुछ नहीं जानना तो विद्युत्-विसर्जन की प्रतीक्षा किए बिना मैं तड़ित के चमकने की प्रतीक्षा कर सकता

हैं ; परंतु जब तडित् की चमक होती है तब वह होता विद्युत्-विसर्जन ही है । मैं एक मस्तिष्कीय प्रक्रिया की प्रतीक्षा किए बिना ही एक उत्तर-प्रतिमा की प्रतीक्षा कर सकता हूँ, क्योंकि मस्तिष्कीय प्रक्रियाओं के बारे में मैं कुछ नहीं जानता ; परंतु इससे इस सचाई में कोई फर्क नहीं आता कि जो हो रहा है वह एक मस्तिष्कीय प्रक्रिया है । यह संभव है कि दो चीजें अ और ब सख्या में अभिन्न हो और इसके बावजूद एक आदमी व की प्रतीक्षा किए बिना अ की प्रतीक्षा करता हो । इस विचित्रता का कारण यह है कि शब्द "अ" और "व" वस्तुस्थिति के एक होने के बावजूद भिन्न अर्थ रखते हैं, जबकि हमारी प्रतीक्षा का विषय एक अर्थ होता है (मैं सीनेट के अध्यक्ष की प्रतीक्षा किए बिना संयुक्तराज्य के उपराष्ट्रपति की प्रतीक्षा कर सकता हूँ) । इस प्रकार यह तथ्य कि मैं एक मस्तिष्कीय प्रक्रिया की प्रतीक्षा किए बिना एक अनुभव की प्रतीक्षा कर सकता हूँ, इस बात को सिद्ध नहीं करता कि ये दोनों भिन्न चीजें हैं, बल्कि केवल यह (जो कि पहले ही माना जा चुका है) सिद्ध करता है कि "अनुभव" और "मस्तिष्कीय प्रक्रिया" ऐसे शब्द हैं जिनका अर्थ एक नहीं है ।

पर इससे एक और आपत्ति पैदा होती है जिसका उत्तर देना अभेदवादी के लिए अधिक कठिन है :

५. "हम मानते हैं कि 'प्रभात का तारा' और 'संध्या का तारा' का एकही अर्थ नहीं है, हालांकि दोनों एकही वस्तु के बोधक हैं । परंतु अब मैं आपको याद दिलाऊंगा कि यदि प्रभात के तारे में कोई ऐसी विशेषताएँ हैं जो संध्या के तारे में नहीं हैं या संध्या के तारे में कोई ऐसी विशेषताएँ हैं जो प्रभात के तारे में नहीं हैं, तो वे संध्या में अभिन्न नहीं हो सकते (एक ही चीज नहीं हो सकते) । निस्संदेह हम बिना यह जाने कि प्रभात के तारे में वे विशेषताएँ हैं (शायद हम यह तक न जानते हो कि प्रभात के तारे का अस्तित्व है) यह विश्वास कर सकते हैं अथवा जान सकते हैं कि संध्या के तारे में वे हैं । परंतु यदि वे वस्तुतः संध्या में अभिन्न हैं तो इस बात की अवश्य ही सत्य होना चाहिए कि पहले की प्रत्येक विशेषता दूसरे की भी विशेषता है, और दूसरे की प्रत्येक विशेषता पहले की भी विशेषता है । अब हम देखते हैं कि मानसिक की ऐसी विशेषताएँ होती हैं जो भौतिक की नहीं होती और भौतिक की ऐसी विशेषताएँ होती हैं जो मानसिक की नहीं होती ; और यदि ऐसी याद

है तो वे संख्या में अभिन्न नहीं हो सकते ।”

इस प्रकार :

(अ) ‘कोई भी मस्तिष्कीय प्रक्रिया सदैव एक निश्चित स्थान पर—मस्तिष्क के अंदर—होती है । क्या मानसिक घटना भी वहाँ होती है ?”

नहीं । मस्तिष्कीय प्रक्रियाएँ वहाँ होती हैं जहाँ मस्तिष्क है, यानी भौतिक दिक् के एक विशेष भाग में होती है, जो कि एक बिल्कुल साफ और समझ में आनेवाली बात है । परंतु यह बात बिल्कुल भी सत्य नहीं है कि चेतन अवस्थाएँ मस्तिष्क के अंदर या शरीर के अंदर कहीं भी स्थिति रखती हैं । निश्चय ही मेरी टाँग में या सिर में दर्द हो सकता है ; हम सचमुच ही सवेदनो को शरीर के किसी भाग से संबद्ध बताते हैं । परंतु इसका यह मतलब नहीं है कि किसी सवेदन के होते समय मेरी चेतना की जो अवस्था होती है उसकी हम स्थिति निर्धारित करते हैं । दर्द मेरी टाँग में है, परंतु यह सच नहीं है कि अपनी टाँग में दर्द होने की जो चेतना मुझे होती है वह भी मेरी टाँग में है । वह मेरे सिर के अंदर भी नहीं है । विचारो का तो स्थान बताने की हमें चाह ही नहीं होती और न विचार के बोध की मानसिक अवस्था का स्थान बताने की ही होती है । वास्तव में, यह कहना कोई अर्थ ही नहीं रखता कि चेतन अवस्थाएँ शरीर के अंदर कहीं स्थित होती हैं । यदि कोई अपने शरीर के किसी स्थान की ओर इशारा करके यह दावा करे कि जो बात वह सोच रहा है या जिस उत्तर-प्रतिमा का वह अनुभव कर रहा है वह वहाँ है, तो उसकी बात हमारी समझ में ही नहीं आएगी । उसका वैसे ही कोई अर्थ न होगा जैसे इस बात का कि मेरा विचार एक घन की आकृति का है या उसका व्यास एक मीटर का एक सूक्ष्म अंश है ।

इस तथ्य का कि मस्तिष्क जितना स्थान घेरता है उसके अंदर चेतन अवस्थाओं के होने की बात कहना कोई अर्थ नहीं रखता, यह मतलब है कि अनेक-सिद्धांत सही हो ही नहीं सकता । वजह यह है कि किसी चीज को किसी विशेष भौतिक वस्तु, अवस्था या प्रक्रिया से अभिन्न बताने के लिए एक आवश्यक शर्त यह है कि वह चीज उस स्थान में रहती हो जहाँ यह विशेष भौतिक वस्तु, अवस्था या प्रक्रिया है । यदि वह वहाँ न हो तो वहाँ जो है उसमें वह अभिन्न नहीं हो सकती । यहाँ हमें एक ऐसी बात मिल गई है जो मन और शरीर के संबंध को अनेक के इस तरह के उदाहरणों में अलग करती

है जैसे मनुष्य का पंखहीन द्विपद से अभेद, प्रभात के तारे का संध्या के तारे से अभेद, पानी का एच_२ओ से अभेद, तड़ित् का विद्युत्-विसर्जन से अभेद इत्यादि ।^१

(व) “मस्तिष्कीय प्रक्रिया एक ऐसी घटना होती है जिसका सब प्रेक्षण कर सकते हैं ; तकनीकी वजहों से उसे देख पाना कठिन होते हुए भी अनेक सर्जनों के द्वारा उसका प्रेक्षण संभव है । परंतु पीड़ा का अनुभव या विचार एक निजी यानी एकगोचर घटना होता है : आपको छोड़कर कोई भी आपकी पीड़ा या आपके विचार का अनुभव नहीं कर सकता । (आपका और मेरा इस अर्थ में एकही विचार हो सकता है कि हम एकही चीज के बारे में सोच सकते हैं, परंतु जब हम ऐसा करते हैं तब दो घटनाएँ होती हैं, सोचने की दो क्रियाएँ होती हैं, एक आपकी और एक मेरी ।)”

इसका यह उत्तर दिया जा सकता है : यह तो केवल थोड़े समय की ही बात है और तभी तक है जब तक मस्तिष्कीय प्रक्रियाओं के बारे में हमारी जानकारी अधूरी है; और यदि तंत्रिकाविज्ञान की मुझे पूरी जानकारी हो जाए तो आपके मस्तिष्क के अंदर झाँककर मैं जान सकूँगा कि आपको पीड़ा का अनुभव हो रहा है, यह तक कि आप किस चीज के बारे में सोच रहे हैं । उत्तर का यह बादवाला अंश सत्य है, परंतु आपत्ति इससे वास्तव में दूर नहीं होती : यह बात फिर भी बनी रहती है कि यदि मैं यह जान भी लूँ कि आप क्या सोच रहे हैं तो भी मैं आपके विचार का अनुभव नहीं कर सकता, और मेरा यह जानना कि आपको पीड़ा है आपकी पीड़ा के अनुभव से भिन्न है । (मन-पर्यय में जिन लोगों का विश्वास है वे तक यह दावा नहीं करते कि मुझे आपकी पीड़ा का अनुभव हो सकता है, बल्कि केवल यही करते हैं कि आपको देखे बिना ही मैं जान सकता हूँ कि आपको पीड़ा है ।) मानसिक घटना का अनुभव फिर भी निजी या एकगत होता है, हालाँकि यह ज्ञान संयुक्त हो सकता है कि आपको पीड़ा है । तंत्रिकाविज्ञान की पूरी जानकारी रखने-वाले को इस बात का कि आपको पीड़ा का अनुभव हो रहा है उतना ही

१. जेरोम शेफर, “कुड मेन्टल स्टेट्स नो ब्रेन प्रोसेसेज ?” जर्नल ऑफ फिलॉसफी, viii (१९६१), पृ० ८१५-१६ ।

पक्का यकीन हो सकता है जितना आपको, पर फिर भी उसको उसका अनुभव नहीं होगा।

अभेदवादी यह उत्तर दे सकता है : “जब तक कि मस्तिष्कीय प्रक्रिया-सिद्धांत में काफी अधिक सुधार नहीं कर लिया जाता और उसे व्यापक स्वीकृति नहीं प्राप्त हो जाती, तब तक ‘राम को अमुक प्रकार का अनुभव हो रहा है’ कहने के लिए स्वयं राम के अंतर्निरीक्षण पर आधारित सूचना के अलावा कोई कसौटी नहीं हो सकती। इस प्रकार हमने भाषा का एक यह नियम स्वीकार कर लिया है कि (सामान्यतः) जो कुछ राम कहता है वह ठीक है।”^१ परंतु यदि राम के अंतर्निरीक्षण पर आधारित सूचना के अलावा अन्य कनौटियाँ हों भी, जैसे उस क्षण राम के मस्तिष्क की जाँच करना, तथा यदि राम के मस्तिष्क के अंदर झाँककर हर आदमी यह ठीक-ठीक बता भी सके कि राम क्या सोच रहा है, तो भी तथ्य यही बना रहेगा कि अकेला राम वह अनुभव कर रहा है ; और अनुभव करना ही निजी बात है, न कि राम को वह अनुभव होने का ज्ञान।

यह बात आसानी से समझ में नहीं आएगी कि अभेद-सिद्धांत कैसे इस आपत्ति का ऐसा समुचित उत्तर दे सकेगा जिसपर विश्वास हो जाए। जब तक वह ऐसा उत्तर नहीं देता, तब तक निष्कर्ष यही रहेगा कि उसके पास मन और शरीर के संबंध की कोई सतोषप्रद व्याख्या नहीं है।

जब हम यह कहते हैं कि प्रभात का तारा और संध्या का तारा अभिन्न हैं, तब हमारा मतलब यह होता है कि ये दोनों नाम भिन्न स्थानों पर भिन्न समयों में एकही भौतिक वस्तु के होने की ओर इशारा करते हैं। जब हम कहते हैं कि राष्ट्रपति तथा सशस्त्र सेनाओं का कमांडर-इन-चीफ अभिन्न हैं, तब हमारा मतलब यह होता है कि कानून के अनुसार इन दोनों पदों को धारण करनेवाला एकही व्यक्ति होता है। अभेद-सिद्धांत के प्रसंग में हमारा क्या मतलब होता है ? क्या मतलब (१) यह होता है कि कुछ मस्तिष्कीय प्रक्रियाएँ मानसिक होती हैं, कि उनका अंतर्निरीक्षण से अपरोक्ष ज्ञान हो सकता है, कि तंत्रिकाविज्ञान की थोड़ी भी जानकारी न रखनेवाला कोई भी व्यक्ति प्रेक्षण के बिना ही यह जान सकता है कि उसके प्रमस्तिष्कीय बल्कुट की शंखनालि-

के नीचे के भाग में कुछ अविश्वसनीय रूप से जटिल घटनाएँ हो रही हैं ? क्या हमारा मतलब (२) यह होता है कि मानसिक घटनाएँ भौतिक हैं, कि मेरा यह विचार कि आज छुट्टी का दिन है कोई आकृति रखता है, उसकी कोई लंबाई-चौड़ाई है, या उसका कोई रंग है, कि उसका फोटो उतारा जा सकता है या उसे शायद सूँघा भी जा सकता है ? ये दोनों ही व्याख्याएँ अत्यधिक विरोधाभासी लगती हैं ।^१

स. आत्मा, व्यक्तिगत अनन्यता तथा अमरत्व

हम मानसिक और भौतिक के अंतर की चर्चा कर चुके हैं और इन दोनों के सवर्ग के बारे में कुछ सिद्धांत भी बता चुके हैं । अब "मानसिक" और "भौतिक", इन दो शब्दों से हम भली भाँति परिचित हो चुके हैं, परंतु अब तक इनसे संबंध सज्ञा-शब्दों, "शरीर" और "मन" के बारे में कम ही कहा गया है ।

शरीर — सामान्य रूप से भौतिक घटनाएँ भौतिक वस्तुओं के साथ घटती हैं : जब आप मेज के ऊपर दुबारा रग करते हैं तब इस चीज, मेज, के साथ विभिन्न घटनाएँ घटती हैं ; इन घटनाओं का वर्णन हम मेज के इतिहास में होनेवाले परिवर्तनों का वर्णन है । आणविक परिवर्तन निरंतर होते रहते हैं, और वे उन चीजों के इतिहास में होते हैं जो उन अणुओं के संयोग से बनी होती हैं । कभी-कभी परिवर्तन सही अर्थ में वस्तु के अंदर नहीं होते : प्रकाश और ध्वनि की तरंगें वस्तुओं से निकलती हैं जिनके फलस्वरूप हम उन्हें देख और सुन सकते हैं, परंतु तब भी निकलती वे भौतिक वस्तुओं से ही हैं । लेकिन फिर भी कुछ भौतिक घटनाएँ ऐसी होती हैं जो भौतिक वस्तुओं के इतिहास के अंश बिल्कुल नहीं लगती : उदाहरणार्थ, तड़ित की चमक, मेघ की गड़गड़ाहट, इंद्रधनुष, चुम्बकीय क्षेत्र में होनेवाले विक्षोभ, कास्मिक किरणें इत्यादि । जो भी हो, है ये भौतिक घटनाएँ ही, क्योंकि इनका स्थान निश्चित होता है और इनका अस्तित्व सर्वव्यापक होता है अर्थात् सबके द्वारा देखा जा सकता है । परंतु यदि आप पूछें कि "वह कीन-सी वस्तु है जिसके इतिहास में

१. जेरोम शेकर, "रिमेन्ट बर्क ऑन दि माइन्डबॉडी प्रोब्लम," प्रिन्सटन फिजिओलॉजिकल क्वार्टरली, II (१९६५), पृ० ६४ ।

तड़ित् के चमकने की घटना होती है?" तो उत्तर "कोई नहीं" प्रतीत होता है ।

लेकिन मन और शरीर की समस्या को लेकर जिन भौतिक घटनाओं से हमारा संबंध होता है वे सब शरीर नाम की एक भौतिक वस्तु के इतिहास के अंग होती हैं । शरीर वंसी ही एक भौतिक वस्तु है जैसी कुर्सियाँ और पेड़ हैं तथा जैसी स्थान घेरनेवाली और द्रव्यमान इत्यादि से युक्त प्रत्येक अन्य भौतिक वस्तु होती है । भौतिक वस्तुएँ अणुओं के संघात होती हैं और शरीर भी वंसा ही होता है, हालाँकि उसके अणु मूलतः जैव अणु होते हैं ।^१

वह कौन-सी बात है जो उस शरीर को दुनिया के अन्य शरीरों से अलग करती है जिसे मैं अपना कहता हूँ ? कम-से-कम ये बातें तो हैं ही : (१) केवल वही शरीर ऐसा है जिससे मैं दूर नहीं हो सकता—जब भी मुझे चेतना होती है तब मैं सदैव उसे मौजूद पाता हूँ, और मैं उसे अपने से दूर चलते हुए कभी नहीं देख सकता । (२) मैं उसके केवल कुछ ही भागों को देख सकता हूँ जबकि अन्य शरीरों को मैं सब तरफ से देख सकता हूँ : मैं उसके चेहरे को एक शीशे में ही देख सकता हूँ, अन्यथा नहीं ; उसकी पीठ को भी दो या अधिक शीशों की मदद से ही देख सकता हूँ, अन्यथा नहीं ; और उसका वक्ष और उसके कंधे सदैव मेरे दृष्टि-क्षेत्र में लगभग उसी जगह दिखाई देते हैं और लगभग उसी दूरी पर । (३) केवल वही एक ऐसा शरीर है जिसके मुझे गतिसवधी तथा अन्य आंतरिक अनुभव होते हैं ; अन्य शरीरों का मुझे दृष्टिगत और स्पर्शगत सवेदन ही हो सकता है, पर गत्यात्मक सवेदन कभी नहीं होता । (४) सबसे अधिक महत्व की बात यह है कि एकमात्र वही ऐसा शरीर है जिसके ऊपर मैं सीधे नियंत्रण रख सकता हूँ । मैं उसकी भुजा को (जिसे मैं अपनी भुजा कहता हूँ) उठाने का निश्चय करता हूँ और वह ऊपर उठ जाती है ; निश्चय के अनंतर ही यह काम हो जाता है । मैं किसी अन्य शरीर को इस प्रकार नियंत्रित नहीं कर सकता ; केवल परोक्ष रूप से आज्ञा देकर या शारीरिक बल के द्वारा ही मैं ऐसा कर सकता हूँ । मैं भौतिक जगत् की वस्तुओं की स्थिति भी बदल सकता हूँ, जैसे शतरंज में एक मोहरे को एक धाने से हटाकर ; परंतु इन अन्य चीजों को मैं

१. शरीर को लेकर भी समस्याएँ उठती हैं : देखिए डगलस मो० लॉ-ग, "दि फिलॉसोफिकल कन्सेप्ट ऑफ ए ह्यूमन बॉडी," फिलॉसोफिकल रिव्यू; १९६४, पृ० ३२१-३७ ।

केवल इस शरीर को हिला-डुलाकर ही हिला-डुला सकता हूँ : बाहरी दुनिया को मैं सदैव इस शरीर के माध्यम से ही प्रभावित कर सकता हूँ ।

मन—अब मानसिक घटनाओं की बात को लीजिए । ऐंद्रिय अनुभवों (दृष्टि, श्रवण, गंध इत्यादि), भावों, विचारों, स्वप्नों इत्यादि के बारे में क्या कहा जाएगा ? मानसिक होने की जो शर्तें पहले बताई जा चुकी हैं उन्हें ये सब पूरी करते हैं । परंतु ये हैं किसके ? इसका पुराना उत्तर तो काफी स्पष्ट है । जिस तरह भौतिक घटनाएँ भौतिक वस्तुओं (जिनमें मनुष्य-शरीर भी शामिल है) के इतिहास में होती हैं, उसी तरह मानसिक घटनाएँ मन के इतिहास में होती हैं । मन वह है जिसमें मानसिक घटनाएँ होती हैं, वैसे ही जैसे शरीर वह है जिसमें भौतिक घटनाएँ होती हैं । भौतिक घटनाएँ भौतिक पिंडों के इतिहास के अंग होती हैं, और मानसिक घटनाएँ मन के इतिहास के अंग होती हैं ।

परंतु मन है क्या ? इस प्रश्न को लेकर मतभेद कभी समाप्त ही नहीं हुआ । हम "मन" शब्द को सज्ञा के रूप में इस्तेमाल करते हैं और हमारी प्रवृत्ति यह मान बैठने की होती है कि "प्रत्येक द्रव्यार्थिक शब्द के अनुरूप कोई एक द्रव्य होता है ।" इस प्रकार यह बिल्कुल स्वाभाविक है कि प्लेटो से लेकर अब तक के दर्शन के इतिहास में मन को प्रधानतः किसी प्रकार का द्रव्य माना जाता रहा । मन विचारों, अनुभूतियों, इन्द्रियानुभवों का अधिष्ठान, केंद्र या स्वामी है, वैसे ही जैसे शरीर शरीरक्रियाओं में होनेवाले परिवर्तनों का अधिष्ठान है । आदमी के अंदर दो भिन्न द्रव्य होते हैं, एक मन और दूसरा शरीर, जो कि किसी भी तरह का संघर्ष रखने के बावजूद मौलिक रूप से उतने ही भिन्न हैं जितने प्रत्येक में होनेवाली घटनाओं के प्रकार । इस मत को मनोद्रव्य-सिद्धांत कहते हैं ।

आत्मा—मनोद्रव्य-सिद्धांत के अनुसार आदमी दो भिन्न प्रकार की चीजों या द्रव्यों से बना है, एक मन और दूसरा शरीर ; परंतु जिसे मैं "मैं" (आत्मा) कहता हूँ उससे अधिक निकट का संघर्ष मन का है । मेरा एक शरीर है—ऐसा शरीर जिसकी चेष्टाओं पर मेरा एक सीमा तक नियंत्रण रहता है, परंतु जो "मैं" नियंत्रण करता है वह शरीर नहीं बल्कि मन है । यह सत्य है कि कभी-कभी हम 'मेरा एक शरीर है' की तरह ही 'मेरा एक मन है' भी कह देते हैं ; परंतु इस मत के अनुसार "मैं एक मन हूँ" कहना अधिक

सही होगा, जबकि “मैं एक शरीर हूँ” कहना गलत होगा ।

यह सही है कि कभी-कभी, जब मैं केवल शारीरिक विशेषताओं की चर्चा करता होता हूँ, मैं स्वयं को अपने शरीर से अनन्य मानता हूँ : “मैं छह फुट ऊँचा हूँ” कहने का वही अर्थ है जो “मेरा शरीर छह फुट ऊँचा है” कहने का है । यह कहना स्वतोव्याघाती होगा कि “मैं छह फुट ऊँचा हूँ पर मेरा शरीर छह फुट ऊँचा नहीं है,” तथा यह कहना भी कि “मेरा वजन १५० पौंड है, पर मेरे शरीर का वजन १५० पौंड नहीं है ।” लेकिन जब मैं कहता हूँ कि “मैं विचार कर रहा हूँ,” तब संकेत मन की ओर होता है जो विचार करता है, न कि मेरे शरीर की ओर जो विचार नहीं कर सकता, हालाँकि यदि मुझे कोई विचार का काम करना है तो निस्संदेह एक शरीर की (विशेषतः मस्तिष्क की) जरूरत होगी । शरीर विचार की एक अनिवार्य उपाधि है, परंतु विचार करनेवाला वह नहीं है । इसी प्रकार जब मैं विश्वास करता हूँ, आश्चर्य करता हूँ, स्वप्न देखता हूँ, प्रत्यक्ष करता हूँ, सुख दुःख का अनुभव करता हूँ, तब इन सभी कामों को करनेवाला शरीर नहीं होता बल्कि मन होता है । मन ही मेरा वास्तविक आत्मा है । शरीर अधिक-से-अधिक मन का अनुषंगी है । प्लेटो के मतानुसार तथा उसका अनुसरण करनेवाले सत आँगस्टाइन और प्राचीन ईसाई धर्मगुरुओं के अनुसार भी शरीर वह कारागार है जहाँ मन निवास करता है और जिसके साथ ऐहिक जीवन में वह बँधा रहता है । कुछ लोगों के अनुसार शरीर के बिना मन का अस्तित्व केवल तार्किक रूप से ही संभव है, जबकि कुछ और लोगों के अनुसार यह एक वास्तविकता है—पर इसकी अधिक चर्चा अमरत्व के प्रसंग में की जाएगी ।

मन किस तरह का द्रव्य है ? चूँकि वह सीसे या नमक की तरह का एक भौतिक द्रव्य नहीं है, इसलिए उसे देखा या छुआ नहीं जा सकता, यहाँ तक कि उसकी कोई साकार कल्पना भी नहीं की जा सकती । वह कुहरे या धुएँ की तरह कोई वायवीय या सूक्ष्म द्रव्य भी नहीं है, क्योंकि ये भी आखिर सीसे के समान ही भौतिक हैं । नहीं, वह अभौतिक है और इसलिए वह कोई देशिक स्थिति नहीं रखता । मन शरीर के ज़रूर नहीं हो सकता, और न वह मस्तिष्क में ठाँ सँभता है (मस्तिष्क को मोलने पर वह वहाँ भिन्न ही नहीं लगता) । माँ के इतिहास की घटनाएँ कार्य-कारणों के रूप में मस्तिष्क के इतिहास की घटनाओं के साथ जुड़ी हुई हैं, परंतु इसका यह मतलब नहीं है कि मन मस्तिष्क

के अंदर रहता है। निस्सदेह इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि वह मस्तिष्क के बाहर रहता है। असल में उसकी कोई देशिक स्थिति है ही नहीं। उसकी मस्तिष्क के अंदर या बाहर स्थिति बताना कोटि-दोष है, ठीक वैसे ही जैसे सख्या २ की कोई देशिक स्थिति बताना।

तो फिर इस मानसिक द्रव्य की प्रकृति उत्तरोत्तर अधिक रहस्यमय प्रतीत होती जा रही है। उसके अस्तित्व की जानकारी कैसे हो सकती है? उससे हम क्या कहेंगे जो इसके अस्तित्व को मानने से इन्कार करता हो? मनोद्रव्य-सिद्धांत वास्तव में एक तरह का अधिष्ठान-सिद्धांत लगता है। हम पहले ही भौतिक अधिष्ठान के सदेहास्पद होने की वजह बता चुके हैं (पृ० ५१६-२२), और मानसिक अधिष्ठान की संकल्पना के विरुद्ध भी वैसे ही आक्षेप किए जा सकते हैं। असल में कुछ लोग तो यह कहेंगे कि ऐसी कोई संकल्पना है ही नहीं, बल्कि जिसे हम ऐसी संकल्पना समझते हैं वह एक निरर्थक शब्दावली मात्र है।

फिर भी हम स्वेच्छा से इस जमी हुई धारणा को त्यागना नहीं चाहते कि मन का अस्तित्व होना ही चाहिए, जो कि अनुभवकर्ता है। हम किसी भी प्रकार के अधिष्ठान-सिद्धांत के बारे में सदेहशील हो सकते हैं, पर फिर भी हमें इस बात का पक्का विश्वास बना रहता है कि जो भी मानसिक घटनाएँ होती हैं उन सबका कोई स्वामी होना ही चाहिए। मेरे विचार, मेरे विस्मय, मेरे ऐंद्रिय अनुभव सब सबद हैं, इस रूप में कि वे सब मेरे इतिहास के अंग हैं और मैं उनका स्वामी हूँ। अनुभवों का स्वतः कोई अस्तित्व नहीं हो सकता—उन्हे परस्पर जोड़नेवाला उनका कोई स्वामी होना चाहिए। चूंकि शरीर अनुभवों का कर्ता नहीं हो सकता (हालांकि अनुभव शरीर के हो सकते हैं), इसलिए उनका कर्ता मन को होना चाहिए, और मनो की सख्या उतनी होनी चाहिए जितने अनुभवों के स्वामी है। शायद हम मन को “मनोद्रव्य” के रूप में न लेना चाहे, परंतु फिर भी हम यह कहना चाहेंगे कि मन नाम की चीजें हैं अवश्य, और उनका जो भी स्वरूप हो वे कम से कम अनुभवों के स्वामी तो हैं ही। स्कॉटिश दार्शनिक टॉमस रीड (१७१०-१७९६) के अनुसार,

मेरी व्यक्तिगत अनन्यता का अर्थ यह है कि जिसे मैं “मैं” कहता हूँ उन अविभाज्य वस्तु का निरंतर अस्तित्व बना रहता है। यह मैं जो भी हो, है यह

कोई ऐसी चीज जो सोचती है, विमर्श करती है, निश्चय करती है, कर्म करती है और सुख-दुःख का अनुभव करती है। मैं विचार नहीं हूँ, कर्म नहीं हूँ, अनुभूति नहीं हूँ; मैं वह हूँ जो विचार करता है, कर्म करता है और सुख-दुःख का अनुभव करता है। मेरे विचार, मेरे कर्म, और मेरी अनुभूतियाँ प्रत्येक क्षण बदलते रहते हैं, उनका अस्तित्व नित्य नहीं रहता बल्कि क्षणस्थायी होना है, परन्तु वह आत्मा या मैं जिसके ये हैं नित्य हैं, और उन सभी अनुक्रमिक विचारों, कर्मों और अनुभूतियों के साथ जिन्हें मैं अपने कहता हूँ, उसका वही सबध रहता है। मेरी अपने व्यक्तिगत अनन्यत्व के बारे में इस तरह की धारणा होती है।^१

“मनोद्वय” के बारे में हम चाहे जो सोचे, उपर्युक्त शब्द अत्यधिक महत्वपूर्ण अर्थ रखते हैं अनुभवों का अनुभवकर्ता से, मानसिक घटनाओं का जिसकी वे हैं उस मन से भेद करना ही होगा।

लेकिन इस मत का भी विरोध करनेवाले हुए हैं। भौतिक अधिष्ठान के सिद्धांत के आलोचकों में से एक, डेविड ह्यूम, मानसिक अधिष्ठान का भी आलोचक था। वास्तव में वह स्वामित्व को माननेवाले मत के प्रत्येक रूप का विरोधी था :

कुछ दार्शनिक ऐसे हैं जो यह कल्पना कर बैठे हैं कि हमें प्रत्येक क्षण में उसकी अव्यवहित चेतना रहती है जिसे हम अपनी आत्मा कहते हैं, कि हम उसके अस्तित्व को और उसके अविच्छिन्न रूप से बने रहने को महसूस करते हैं। मेरा तो अपना मत यह है कि जिसे मैं आत्मा कहना हूँ उसके अतस्तम में जब मैं प्रवेश करता हूँ तब मैं सदैव किसी इस या उस प्रत्यक्ष पर, शक्ति या उष्ण के, प्रकाश या छाया के, प्रेम या घृणा के, दुःख या सुख के किसी विशेष प्रत्यक्ष पर अटक जाता हूँ। मैं कभी किसी भी क्षण में किसी प्रत्यक्ष के बिना अपनी आत्मा को नहीं पकड़ पाता, और कभी प्रत्यक्ष को छोड़कर कोई अन्य चीज नहीं देख पाता।^२

इस प्रकार ह्यूम मानसिक अधिष्ठान से मुक्ति पा जाता है, जो कि अनेक उलझे हुए प्रश्नों को जन्म देता है, और केवल चेतना की अनुक्रमिक प्रवृत्तियों

१. टॉमस रीड, एमेज़ ऑन दि इन्टेलिक्चुअल पावर्स ऑफ़ मैन (१७८५), पन्ना III, अध्याय ४।

२. डेविड ह्यूम, ट्रीटीज ऑफ़ ह्यूमन नैचर, खंड १, भाग ४, अध्याय ६।

ही मान सका है। इस मत के अनुसार आत्मा अनुभवों का एक पुलिदा मात्र है : जन्म से लेकर मृत्यु-पर्यन्त अनुभव कालानुक्रम से होते जाते हैं और यह पूरी शृंखला ही वह पुलिदा है। अनुभवों के इस पुलिदे के अलावा कोई आत्मा नहीं है और यह पुलिदा केवल अनुभवों की पूरी शृंखला ही है। इसे हम आत्मा का पुलिदा-सिद्धांत या पोटलिका-सिद्धांत कह सकते हैं।

परन्तु ऐसा लगता है कि प्रेक्षणातीत वस्तुओं से छुटकारा पाने के लिए ह्यूम ने मानो एक ऐसी कहानी कही है जिसका नायक (मुख्य पात्र) ही गायब है। उसके मत के बारे में कुछ ये सवाल पूछे जा सकते हैं :

१. ऐसा कैसे हो सकता है कि विचार और अनुभूतियाँ हों, पर उनका कोई स्वामी न हो, वह व्यक्ति या आत्मा न हो जिसके वे हैं ? कोई भी विचार विचारक के बिना नहीं हो सकता, और कोई भी अनुभव अनुभविता के बिना नहीं हो सकता। ऐसे विचार और अनुभव नहीं होते जो स्वच्छंद विचरण कर रहे हों। परन्तु तब क्या मैं-जैसा कुछ होना जरूरी नहीं हो जाता जिसके साथ ये घटनाएँ होती हों ? प्रत्येक मानसिक घटना का किसी न किसी रूप में किसी व्यक्ति से, चेतना के किसी केंद्र से, संबद्ध होना आवश्यक है। परन्तु फिर तो 'मैं' को स्वयं मानसिक घटनाओं के समूह से अधिक होना होगा।

ह्यूम का यह जवाब हो सकता है कि वह आत्मा के अस्तित्व का निषेध नहीं कर रहा है बल्कि आत्मा क्या है, इसका विश्लेषण करने की ही कोशिश कर रहा है (वैसे ही जैसे वह कारणता से इन्कार न करते हुए इस संबंध का विश्लेषण मात्र कर रहा था, जैसा कि हम अध्याय ५ में देख चुके हैं)। परन्तु क्या आत्मा का कोई ऐसा विश्लेषण संतोषजनक होगा जिसमें अनुभव के स्वामित्व का विशेष रूप से उल्लेख न हो ?

२. निश्चय ही मेरे अनुभवों और आपके अनुभवों में अंतर है। परन्तु यदि आत्मा अनुभवों का एक पुलिदा मात्र है, तो एक पुलिदे के अनुभवों को दूसरे पुलिदे के अनुभवों से हम कैसे अलग पहचानेंगे ? मुझे इस समय जो अनुभव हो रहा है उसे मेरा बनानेवाला कौन-सी बात है और जो आपको हो रहा है उसे आपका बनानेवाला क्या बात है ? यदि विभिन्न पुलिदों के तिनकों की तरह अनुभवों को मिला दिया जा सके, तो उन्हें छोटकर रखने के लिए आप बंगे बता पाएंगे कि कौन-सा अनुभव किस पुलिदे का है ? यदि स्वामित्व की बात को छोड़ दिया जाए तो वह व्यष्टीजन-नृत्य बना होगा जिसके द्वारा यह रचना

जा सके कि कौन-से अनुभव किस पुलिंदे से संबद्ध हैं ?

३. ह्यूम ने स्वयं जो विश्लेषण प्रस्तुत किया है वह स्वतोव्याघाती लगता है। वह लिखता है : “मैं कभी स्वयं को नहीं पकड़ पाता.....”, पर वह क्या या कौन है जिसकी ओर “मैं” शब्द इशारा करता है ? अनुभवों का स्वामी ? पर ह्यूम ने इसका तो पहले ही निषेध कर दिया है। उसे तो केवल चेतना की कुछ अवस्थाओं का ही बोध होता है (जिन्हें प्रत्यक्ष कहा गया है), जिस आत्मा की वे अवस्थाएँ हैं उसका नहीं। परंतु तब उन्हें उसकी बनानेवाली बात क्या है ? यह कि वे एक विशेष कालिक अनुक्रम में होती हैं ? पर ऐसा तो आपकी और मेरी अवस्थाओं के साथ भी होता है। उसे मिलती किसकी चेतना की अवस्थाएँ हैं ? शायद किसीकी भी नहीं....वे सिर्फ चेतना की अवस्थाएँ हैं। पर यह कैसे संभव है ? निश्चय ही उसे मिलते स्वयं अपने ही अनुभव हैं। परंतु उस दशा में हमें मजबूर होकर वही पुरानी बात माननी पड़ेगी कि “मैं” चेतना की अवस्थाओं की शृंखला से अधिक कुछ हैं।

४. आगे हम पूछ सकते हैं कि यह सत्य है भी या नहीं कि मुझे अनुभवों की शृंखला के अलावा किसी अविच्छिन्न सत्ता के रूप में अपनी चेतना नहीं होती। जब मुझे कोई अनुभव होता है तब क्या मुझे उस अनुभव मात्र की चेतना होती है अथवा उस अनुभव के स्वामी के रूप में अपनी भी चेतना होती है ? ह्यूम के खिलाफ यह कहा जा सकता है कि मुझे अनुभव का मात्र एक अनुभव के रूप में अनुभव नहीं होता बल्कि मेरे अनुभव के रूप में होता है। क्या किसी अनुभव का स्वामित्व पूरे अनुभव का भाग नहीं हो सकता ? और, इस प्रकार ऐसा लगता है कि हम लौटकर पिछले उद्धरण में रीड ने आत्मत्व की जो शर्तें बताई है उन्हें मानने के लिए मजबूर है।

फिर भी हम अशांत ही बने रहते हैं। यदि मन एक द्रव्य नहीं है (और मनोद्रव्य क्या है ?), तो वह है क्या ? यदि उसका मतलब केवल अनुभवों का स्वामित्व या स्वत्व है, तो इसका क्या अर्थ हुआ ?

स्वत्व अनिवार्यतः एक सामाजिक संप्रत्यय है, और कभी-कभी तो असल में एक वैधिक संप्रत्यय ही होता है। कोई चीज मेरी संपत्ति उसपर मेरा स्वतः अधिकार होने से मानी जाती है और यह कुछ ऐसा होता है जो लोगों के द्वारा उन रुढ़ियों और कानूनों के अनुसार मुझे प्रदान किया जाता है जिन्हें स्वयं उन्होंने ही बनाया है। इस प्रकार एक छत या मकान मेरी संपत्ति माना

जाता है ।^१ परंतु अपने अनुभवों का स्वामित्व मुझे इस तरह से प्राप्त नहीं होता, क्योंकि यह स्वामित्व मानवीय रूढ़ियों या कानूनों से नहीं मिलता और रूढ़ियों या कानूनों के द्वारा नहीं बदला जा सकता । शायद “स्वामित्व” या “संपत्ति” शब्द एक लाक्षणिक असत्प्रयोग मात्र है, और इसे छोड़ देना चाहिए । पर तब मेरा अपने अनुभवों से क्या संबंध है ? कोई कह सकता है कि यह किसी अन्य संबंध की तरह है ही नहीं । परंतु यदि यह सही है तो इससे कोई मदद नहीं मिलती, क्योंकि इससे उत्पन्न प्रश्न तब ज्यों-के-त्यों रह जाते हैं । वास्तव में आत्मा का तथा आत्मा और उसके अनुभवों के संबंध का प्रश्न दर्शन में एक सबसे अधिक जटिल प्रश्न है । “मैं क्या हूँ ?” तब तक तो काफी सरल प्रश्न लगता है जब तक हम इसका उत्तर देने की कोशिश नहीं करते ; पर जब हम कोशिश करते हैं तब हमें कठिनायियाँ और उलझनों के अलावा कुछ भी हाथ नहीं लगता ।

व्यक्तिगत अभिग्रहण—यदि “आत्मा क्या है ?” का उत्तर देने के प्रयत्न में हर कदम पर हमें असफलता मिलती है, तो शायद तब हम कुछ अधिक प्रगति कर सकें जब हम प्रश्न के केंद्रबिंदु को कुछ बदल दें और उसकी जगह यह पूछें कि “किन स्थितियों में क वही आत्मा या वही व्यक्ति है जो पहले था ?” अर्थात् क नामक आदमी में ऐसे क्या मानसिक या शारीरिक परिवर्तन हो सकते हैं जिनके होने पर ऐसा न हो कि वह क न रहे ? हम पहले ही एक-मेज या कार जैसी भौतिक वस्तुओं के प्रसंग में इस प्रश्न पर विचार कर चुके हैं (पृ० ५९-६०) । अब जब क एक भौतिक वस्तु नहीं बल्कि एक आदमी है, प्रश्न कहीं अधिक जटिल हो गया है और इस रूप में इनकी छानबीन की जाती है ।

पहले हम एक बहुत ही सीधी भौतिक कसौटी को लेते हैं जो कि शरीर का एकही होना है । एक आदमी का शरीर बहुत-कुछ बदल जाने पर भी वही शरीर बना रह सकता है : आपका शरीर वही है जो तब था जब आप बच्चे थे, पर अब वह बहुत लंबा-चोड़ा हो गया है और उसकी सामान्य आकृति इतनी बदल गई है कि जिसने आपको तीन वर्ष की आयु के बाद नहीं देखा वह शायद आपको आज पहचान ही न सके । फिर भी हम कहेंगे कि “व्यक्ति वास्तव में वही है” और इससे हमारा जो मतलब होता है उसका

कम-से-कम एक अंश यह प्रतीत होता है कि आपका भौतिक शरीर चाहे जितना भी बड़ा हो गया हो या बदल गया हो, है वही जो तब था । इस पूरी अवधि में इस मानवीय शरीर का अस्तित्व अविच्छिन्न रूप से बना रहा । यदि कोई एक सूची कैमरा लेकर रात-दिन आपके पीछे लगा रहता, तो जो फिल्म निकलती वह लगातार अस्तित्व रखनेवाले एक शरीर की फिल्म होती । उस पूरी कालावधि में एक सेकंड का एक अंश भी ऐसा न होगा जिसमें इस शरीर का अस्तित्व न रहे, हालाँकि उसमें प्रतिक्षण असंदिग्ध रूप से कुछ परिवर्तन होते रहेंगे । और इसलिए कोई कह सकता है : “जब तक शरीर वही बना रहता है तब तक व्यक्ति वही है । चाहे जो मानसिक विशेषताएँ बदल गई हों, है आप तब तक वही जब तक लगातार अस्तित्व रखनेवाला यह भौतिक शरीर वही बना रहता है । हो सकता है कि आपकी स्मृति पूर्णतः लुप्त हो गई हो और आप कभी किसीको नहीं पहचान सकेंगे या अपना नाम तक न जानते हों, पर फिर भी आप वही है, क्योंकि आपका वही शरीर लगातार बना हुआ है । यदि एकाएक आपका व्यक्तित्व-परिवर्तन भी हो जाए और आप किसी प्रकट कारण के बिना ही चोर से संत वन जाएँ तो भी हम कहेंगे कि आप वही व्यक्ति है : हम कहेंगे “वह कितना बदल गया है ।” पर फिर भी बदलनेवाला वह वही है, क्योंकि शरीर लगातार वही बना हुआ है । (हम वास्तव में उसे अस्पताल की चारपाई पर पड़े देखकर दुःखी होंगे और कहेंगे कि “वह अब वही नहीं रहा,” परंतु यह कथन स्पष्टतः लाक्षणिक मात्र है । हम यह कहकर कि वह वही व्यक्ति न रहा, पहले ही मान बैठते हैं कि वह वही व्यक्ति है । वह वह व्यक्ति नहीं रहा जो था ? हमारा मतलब सीधा यह है कि वह बहुत बदल गया है—जो कि व्यक्ति के वही होने के साथ बिल्कुल संगति रखता है ।)

अब हम वास्तविक को छोड़कर उस बात को लेते हैं जो तर्कतः संभव है । ये हैं श्रीमान् फ़ाररचंद जिन्हें हम सब जानते हैं । हमारी आँखों के सामने-सामने एकाएक उनके अंदर रहस्यमय परिवर्तन होने लगते हैं ; और इस बात का प्रमाण जुटाने के लिए कि वे वास्तव में हो रहे हैं, हम फिर अपने सूची कैमरे को इस्तेमाल करते हैं । फ़ाररचंद के हाथ-पैरों का आकार और उनके आपेक्षिक देशिक संबंध बदलने लगते हैं, उसकी शक्ल, सूरत तेजी से बदलने लगती है, उसके सारे शरीर में बाल उग आते हैं, और एकही मिनट

में हम अपने सामने कोई मानव-शरीर नहीं बल्कि एक कच-कच करनेवाला वंदर देखते हैं। पर अन्य बातों में कोई परिवर्तन नहीं है : वह पहले की तरह ही हमसे बात करता है, हमें बताता है कि कैसे इस आकस्मिक रूपांतर से उसे बड़ा झटका लगा है, तथा हमें केवल यह बताने के लिए कि वह अब भी वही फकीरचंद है, हमें इस रूपांतर से पहले की अपने जीवन की बातें याद करके बताता है, और यह प्रकट करता है कि उसे बंदर बनने से पहले की अवस्था की बहुत अच्छी स्मृति है। असल में, यदि एकाएक आकृति के बदल जाने से उसे स्वभावतः जो झटका लगा है उसे छोड़ दिया जाए तो उसके व्यक्तित्व के लक्षण पूर्ववत् बने रहते हैं। क्या हम यह नहीं कहेंगे कि फकीरचंद का अब भी अस्तित्व है, हालांकि अब वह एक बंदर है (अधिक सही यह कहना होगा : हालांकि अब उसका शरीर एक बंदर का हो गया है) और उसकी शक्ल बदल चुकी है ? ठीक इसी तरह की बात फ्रेन्ज काफ़्का की कहानी "दि मेटामॉर्फोसिस" (कायांतरण) में होती है जिसमें एक आदमी मृग बन जाता है और इसके बावजूद वही पहले का व्यक्ति बना रहता है, उसकी पिछली अवस्था की स्मृतियाँ अक्षुण्ण बनी रहती हैं तथा उसकी आदतें और व्यक्तित्व की विशेषताएँ अपरिवर्तित बनी रहती हैं। (यदि एक आदमी केवल एक मृग बन गया होता, तो उसकी दशा उतनी भयानक न होती : वह मर गया होता और अंतर का उसे कभी पता न चला होता। भयानक बात यह है कि वह अब भी वही व्यक्ति है, हालांकि अब वह एक मृग के शरीर में है या निवास कर रहा है।) जहाँ तक हम जानते हैं, वह रूपांतर जिसमें वर्णन किया गया है, अनुभवतः असंभव है और सब जीवविज्ञानीय नियमों के विपरीत है ; परन्तु वह तर्कतः संभव है और वास्तव में आसानी से उसकी कल्पना की जा सकती है। सवाल यह फिर भी बना रहता है : यदि ऐसा हो, तो क्या हम फिर भी यह न कहेंगे कि "यह वही व्यक्ति है" ?

पर हम नहीं कह सकते कि शरीर वही है : पहले वह एक मानव-शरीर था, और अब वह वंदर (या मृग) का शरीर है। इस प्रकार हमारी पट्टी कसोटी, शरीर का वही होना, पूरी नहीं होती। फिर भी पहले की ओर वाद की अवस्था में एक भौतिक सातत्य है : मूची कैमरा की क्लिप में पूरा जैव रूपांतरण आ जाएगा और एक क्षण भी ऐसा नहीं आएगा जिसमें रिगो भी शरीर का अस्तित्व न हो। ऐसा कुछ भी नहीं हुआ कि अचानक एक

चीज का अस्तित्व से लोप हो गया हो और उसकी जगह अगले ही क्षण कोई और चीज प्रकट हो गई हो। तो हमारी पहली कसौटी को कुछ इस तरह उदार बनना होगा : भौतिक सातत्य (या अविच्छेद) होना चाहिए परंतु यह जरूरी नहीं है कि शरीर लगातार वही बना रहे। जैसे “वही मेज” और “वही गाड़ी” के प्रसंग में (पृ० ५९-६०) वैसे ही यहाँ भी यह निश्चित नहीं है कि हम कहाँ पर “यह अब वही शरीर नहीं रहा” कहेंगे। यहाँ अंतर की मात्रा तथा रूपांतर की आकस्मिकता दोनों ही हमारी कसौटियाँ होंगी।

अब हम एक और तार्किक संभवता पर विचार करते हैं। क्या कोई व्यक्ति क्रमशः अलग-अलग शरीरों में वास नहीं कर सकता, जैसे “हियर कम्स मि० जॉर्डन” नामक अंग्रेजी फिल्म का नायक जो शुरू में इनाम जीतने के लिए घूँसेवाजी करनेवाला एक योद्धा होता है, स्वर्ग की फाइलों में कुछ गड़बड़ हो जाने से निश्चित समय से पहले ही मर जाता है और तब एक उद्योगपति के शरीर में पहुँच जाता है तथा उसकी स्मृति और व्यक्तित्व की विशेषताएँ ज्यों-की-त्यों बनी रहती हैं? अथवा इस तार्किक संभवता को लीजिए : ‘ प्रोफेसर स्मिथ न्यूयार्क में एक सम्मेलन में भाग लेता है और वहाँ एकाएक हर आदमी की नजर से गायब हो जाता है ; ठीक उसी क्षण वह आस्ट्रेलिया के एक सम्मेलन में प्रकट होता है। न्यूयार्क के लोग उसके अकस्मात् लोप से जितने चकित हैं उतने ही आस्ट्रेलिया के लोग उसके वहाँ पर आकस्मिक आविर्भाव से चकित हैं। हमारी पहली प्राक्कल्पना शायद यह होगी कि न्यूयार्क में एक आदमी रहस्यमय ढंग से लुप्त हो जाता है और एक अन्य आदमी आस्ट्रेलिया में रहस्यमय ढंग से प्रकट हो जाता है। परंतु परस्पर तिथियों का मिलान करने पर न्यूयार्कवासी तथा आस्ट्रेलियावासी इस नतीजे पर पहुँच सकते हैं कि जो गायब हुआ और जो प्रकट हुआ वे असल में एक ही व्यक्ति हैं : दोनों वही कपड़े पहने हुए थे, दोनों के शारीरिक चिह्न वही थे, दोनों की उँगलियों के निशान वही थे, दोनों के हाथ में वही लेख था, दोनों की जेबों में जो कागज थे उनमें वही टिप्पणियाँ थी और वही अक्षर थे,

१. फ्रान्को फर्नु द्वारा संपादित बाड़ी, मास्ट एंड डेथ में जॉन डिक के “‘दोस्तों की दुःख’” शीर्षक लेख, पृ० २७१-७२ से (न्यूयार्क : मैकमिलन पब्लिशर्स, १९६६)।

इत्यादि । निर्णायक बात यह होगी कि यद्यपि स्मिथ को एक जगह से दूसरी जगह पहुँचने की स्मृति नहीं है और वह एकाएक स्थान बदल जाने से उतना ही चकित है जितना कोई और, तथापि न्यूयार्क से गायब होने से पहले न्यूयार्क में होने की उसे स्पष्ट स्मृति है और वह अपने पूरे जीवन-वृत्त का वर्णन कर सकता है । ऐसे प्रमाण के आधार पर हम असंदिग्ध रूप से यह कहेंगे कि जो आदमी न्यूयार्क से गायब हुआ वह वही था जो आस्ट्रेलिया में प्रकट हुआ ।

परंतु इस प्रसंग में भौतिक सातत्य टूट गया है : मूवी कैमरे की फिल्म में थोड़ा-सा व्यवधान आ गया है । यदि वह न्यूयार्क में गायब होने के एक सेकंड बाद आस्ट्रेलिया में प्रकट हुआ, तो आस्ट्रेलिया में उपयुक्त जगह पर मूवी कैमरे के मौजूद होने तथा प्रयुक्त होने के बावजूद तस्वीरों के बीच एक सेकंड का अंतराल आ जाएगा । यदि वह आस्ट्रेलिया में ठीक उसी क्षण प्रकट होता है जिस क्षण न्यूयार्क से गायब होता है, तो सातत्य भंग इस तथ्य से होगा कि किसी भी ज्ञात भौतिक पिंड के व्यवहार के विपरीत वह एक स्थान से दूसरे स्थान में बीच की दूरी को तय किए बिना ही पहुँच गया । फिर भी इसके बावजूद हम शायद यही कहेंगे कि वह वही व्यक्ति था । यदि वह न्यूयार्क वापस आ जाता है, अपने परिवार से मिल जाता है और पूर्ववत् रहने लगता है, तो क्या हमें कोई संदेह बाकी रहेगा ? वह क्या बात है जो हमारे अंदर इतना विश्वास पैदा करती है ? वह अंशतः शरीर का सादृश्य है, परंतु यह निर्णायक नहीं है क्योंकि यदि अनेक शारीरिक विशेषताएँ बदल जाएँ तो भी अन्य साक्ष्य के आधार पर हम उसे वही व्यक्ति बताएँगे । मुख्य बात उसकी चेतना की अवस्थाओं की अविच्छिन्नता है जिसका निश्चय हमें उसकी बातों को सुनकर, उसकी स्मृति पर आधारित वर्णनों से और सावधानी के साथ उसके व्यवहार को देखकर—वही आवाज, वही आह और वही ऊह, आत्म-केद्रितता को छिपाने की वही असफल चेष्टा और वही कही-कही उदारता दिखाने की प्रवृत्ति, इत्यादि—होता है । इस बात को छोड़कर कही भी कोई फर्क नहीं है कि उसका शरीर एकाएक एक जगह से दूसरी जगह में पहुँच गया है ।

अब हम एक और उदाहरण को लेते हैं । प्रो० स्मिथ की न्यूयार्क में मृत्यु हो जाती है, अनेक लोग अत्येष्टि में शामिल होते हैं और मृतक के शरीर को शवपेटिका के अंदर देखते हैं, और शव दफना दिया जाता है । परंतु, उत्तरी

मृत्यु के क्षण ठीक उसी तरह का एक शरीर जो मृत्यु से पहले मृतक का था,—
 एकाएक आस्ट्रेलिया में प्रकट होता है—वह न्यूयार्क वाले शरीर से इतना
 अधिक साम्य रखता है कि जो उसे वहाँ जानता था वह आस्ट्रेलिया में उसे
 पहचान लेगा और कहेगा कि “यह तो वही व्यक्ति है।” व्यक्तित्व की
 विशेषताएँ और स्मृतियाँ वही हैं जैसी पिछले उदाहरण में। यह उदाहरण
 हमारी धारणाओं को पिछले की अपेक्षा अधिक झटका देता है, क्योंकि अब एक-
 के बजाय दो शरीर हैं—मृत शरीर न्यूयार्क में और जीवित शरीर आस्ट्रेलिया
 में—और हम आश्चर्य के साथ पूछ सकते हैं कि “स्मिथ का कौन-सा शरीर
 है ?” अथवा “क्या उसके दो शरीर हैं ?” परंतु इस झटके के बावजूद हम
 जल्दी ही आस्ट्रेलिया के इस जीवित व्यक्ति को उसी व्यक्ति के रूप में पहचान
 लेंगे जो न्यूयार्क में मर चुका है और इस जीवित शरीर को “प्रो० स्मिथ का
 नया शरीर” कहने लगेंगे। चूँकि वे जो उसे पहले जानते थे अब उसे नए
 शरीर में देखते हैं और ठीक उसी तरह उससे बात करते हैं जैसे न्यूयार्क में
 करते थे, इसलिए उन्हें उसके सचमुच प्रो० स्मिथ होने में कोई सदेह नहीं
 होगा। और यदि मामले की विचित्रता के कारण उन्हें सदेह हो भी, तो
 प्रो० स्मिथ स्वयं तो जानेगा ही। क्या नहीं ? यदि उसे अपना न्यूयार्क में
 होना और दिल का दौरा पड़ना याद हो तो क्या वह यह नहीं जानेगा कि
 न्यूयार्क में उसके शरीर का मृत्यु हो जाने पर भी वह जीवित है ?

यहाँ तक की चर्चा से प्रकट हो गया है कि यद्यपि साधारण जीवन में हम
 शरीर के सातत्य को व्यक्तिगत अनन्यता की कसौटी मानते हैं तथापि यह
 एकमात्र कसौटी नहीं है। अमरत्व में विश्वास रखनेवाला, हर आदमी इस
 बात से इन्कार करेगा कि यही एकमात्र कसौटी है, क्योंकि वह जानता है कि
 शरीर तो कब के अदर सड़-गल जाता है और फिर भी यह मानता है कि
 व्यक्ति का अस्तित्व एक नए शरीर में या किसी भी शरीर के बिना बना
 रहता है। अमरत्व में विश्वास करनेवाला मानता है कि चेतना शरीर के
 मरने के बाद भी बनी रहती है। अमरत्व में जिनका विश्वास नहीं है वे तब
 इस बात में इन्कार नहीं करते कि चेतना का शरीर की मृत्यु के बाद बना
 रहना तर्कतः संभव है। इस बात को कहने का अधिक आम तरीका यह है कि
 आत्मा बना रहता है—परंतु इससे अलावा कि चेतना बनी रहती है, इसका
 क्या अर्थ समझा जाता है ? क्या आत्मा किसी प्रकार का अनोक्तिरूप द्रव्य है ?

हम भ्रांतियों के इस दलदल से केवल इतना कहकर बच सकते हैं कि चेतना बनी रहती है (जो कि कम से कम तर्कतः सम्भव है) ।

परंतु इसका क्या प्रमाण है कि जो चेतना बनी रहती है वह उसी व्यक्ति की चेतना है ? सिर्फ यही क्यों न कहा जाए कि जब शरीर की मृत्यु हुई तब चेतना का एक टुकड़ा लुप्त हो गया और उसके बाद चेतना का एक और टुकड़ा एकाएक प्रकट हो गया जो कि उसी व्यक्ति की चेतना नहीं है ? स्वयं यह तथ्य कि चेतना है, दोनों को जोड़नेवाली कड़ी नहीं बनता, क्योंकि दोनों बिल्कुल भिन्न हो सकती हैं और इस बात का कोई प्रमाण नहीं होता कि दोनों चेतन अवस्थाएँ उसी व्यक्ति की हैं । तो फिर कड़ी क्या है ? इसका एक स्पष्ट उत्तर है स्मृति । यदि एक व्यक्ति मृत्यु के बाद भी रहता है, तो उसे मृत्यु के पहले की अपनी अवस्था की कुछ स्मृति रहनी चाहिए । यह जरूरी नहीं है कि स्मृति पूरी-पूरी हो, परंतु यदि पिछली अवस्था की उसे बिल्कुल भी कोई स्मृति न हो तो जिसके बने रहने का दावा किया जाता है स्वयं उसके सहित किसीका भी यह कहने का क्या आधार होगा कि जिस व्यक्ति का इस समय अस्तित्व है और जो पहले मर चुका है वे एक ही व्यक्ति हैं ? ऐसा प्रतीत होता है कि पिछली अवस्था की कोई स्मृति हुए बिना उसे वही व्यक्ति कहन का कोई हेतु नहीं होगा ।

जो व्यक्ति किसीका अवतार होने का दावा करते हैं वे प्रायः इस कठिनाई में पड़ जाते हैं और उन्हें इसका पता नहीं होता । "पिछले जन्म में मैं जोहन सेवास्टियन वाक था ।" यह संगीत के एक विद्यार्थी का कथन है । वह यूँव अच्छी तरह जानता है कि वाक का शरीर अब नहीं है, और वह यह दावा नहीं करता कि उसे वाक की कोई स्मृति है । उसे संगीत के अन्य विद्यार्थियों के साथ सुस्वरता और सहचलन की शिक्षा लेनी पड़ती है और वाक के रूप में उसे जो महान् संगीत-कला आती थी उसका अब उसके लिए कोई उपयोग नहीं है । हम पूछ सकते हैं कि अब उसे इस बात से क्या लाभ है कि वह कभी वाक था ? यह कहने में (१) कि वह कभी वाक था और (२) कि वाक मर चुका है और वह, यानी एक विद्यार्थी, इस समय जीवित है, क्या अंतर होगा । दूसरे कथन का ही हम सब उपयोग करेंगे ; पहले से लोग यह सोचने में लगने लगे हैं कि वाक की प्रतिभा उसके अंदर अविच्छिन्न रूप में धनी आई है और कि उसमें वाक का रचनात्मक कौशल इत्यादि है (वाक के जन्म की बात नहीं)

बल्कि बिल्कुल वही कौशल) । चूँकि ऐसी कोई नई और आश्चर्यजनक घटना नहीं हुई है, इसलिए परिस्थिति को साधारण जाने-पहचाने तरीके से बताना अधिक अच्छा है, क्योंकि इसी तरीके से पहले हमने जो परिस्थिति बताई थी उससे इसमें कोई अंतर नहीं है । पुनर्जन्म की ऐसी प्राक्कल्पनाओं में "ऐसा कोई अंतर नहीं होता जिससे कोई फर्क पड़े ।"

व्यक्तिगत अनन्यता की कसौटियों की खोज में अब तक हमने क्या प्रगति की है ? (१) दैनिक जीवन में हम शारीरिक अविच्छिन्नता को कसौटी बनाते हैं । इसमें इस बात का कोई महत्व नहीं होता कि स्मृतियाँ पूरी तरह से नष्ट तो नहीं हो गई हैं या एकाएक कितने व्यक्तित्व-परिवर्तन हो चुके हैं । शारीरिक अविच्छिन्नता रहे, और जब तक यह शतं पूरी होती है तब तक हम कह सकते हैं कि सारे परिवर्तन उसी व्यक्ति में हो रहे हैं । (२) परंतु जब हम मरणोत्तर अस्तित्व के बारे में सोचने लगते हैं, तब अविच्छिन्नता बनाए रखने के लिए शरीर कोई होता ही नहीं : शरीर कब्र के अंदर मृत पड़ा होता है, या जलकर राख हो जाता है, या शार्क का भोजन बन गया होता है । तब बाकी क्या रहा ? हम यह सुझाव दे चुके हैं कि शरीर की मृत्यु के बाद यदि चेतना किसी तरह बनी भी रहे तो भी स्मृति के अभाव में उसे उसी व्यक्ति की चेतना नहीं कहा जा सकेगा । ऐसा लगेगा कि यहाँ बात खत्म की जा सकती है । परंतु यदि स्मृति ही एकमात्र कसौटी हो तो इससे परेशानी हो सकती है । शरीर के अभाव में स्मृति आवश्यक है, पर क्या वह पर्याप्त है ? बात सदेहास्पद है :

१. यदि स्मृति आवश्यक ही नहीं बल्कि पर्याप्त भी है तो यह विचित्र निष्कर्ष निकलता है

“... कि एक आदमी वह व्यक्ति जिसने एक विशेष काम किया है, हो सकता है और साथ ही नहीं भी हो सकता । मान लो कि एक वीर अफसर ने, जय वह वचन में स्कूल में पढ़ता था तब एक फलोद्यान में खोरी करने के कारण कोड़े खाए थे, पहली लड़ाई में उसने शत्रु से झड़ा छीन लिया था और बाद में वह एक जनरल बना दिया गया । यह भी मान लो कि (ऐसा अवश्य ही संभव है) जब उसने झड़ा छोड़ा था तब उसे इस बात का बोध था कि स्कूल में उसे कोड़े पड़े थे और कि जब उसे जनरल बनाया गया तब उसे झड़ा छीनने का तो बोध था पर कोड़े खाने की बात यह बिल्कुल भूल गया था । इसमें यह निष्कर्ष निकलता है किजिसने स्कूल में कोड़े खाए थे वह वही

व्यक्ति है जिसने झडा छोना था और कि जिसने झडा छोना था वह वही व्यक्ति है जिसे जनरल बनाया गया । इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि यदि तर्कशास्त्र में कोई सच्चाई है तो जनरल वही व्यक्ति है जिसने स्कूल में कोड़े खाए थे । परंतु जनरल की चेतना उसके कोड़े खाने तक नहीं पहुँचती ; इसलिए..... वह वह व्यक्ति नहीं है जिसने कोड़े खाए थे । अतः जनरल वही व्यक्ति, जिसे स्कूल में कोड़े पड़े थे है और साथ ही नहीं भी है ।^१

जब तक किसी तरह से शारीरिक अविच्छिन्नता रहती है तब तक रीड के द्वारा बताई हुई परिस्थिति हमें परेशान नहीं करती : शारीरिक अविच्छिन्नता स्मृति-लोप के बावजूद व्यक्ति के वही बने रहने का पक्का विश्वास दिलाती है । परंतु परिस्थिति तब अत्यधिक परेशान करनेवाली बन जाती है जब हर चीज को केवल स्मृति पर ही आश्रित बना दिया जाता है । यदि व्यक्तिगत अनन्यता का प्रमाण अकेली स्मृति हो तो ऐसा लगता है कि स्मृति को लगातार रहना होगा और कभी गलत नहीं होना होगा—यह एक ऐसी चीज है जिस पर जोर देना शारीरिक जीवन में अनावश्यक है क्योंकि वहाँ फिर भी एक कसौटी और है, परंतु जिसके बिना उस अवस्था में हमारा काम नहीं चल सकता जब स्मृति ही वह नाजुक तार हो जिससे व्यक्तिगत अनन्यता बंधी हुई हो ।

२. स्मृति अकेली नहीं रह सकती । कोई ऐसा होना चाहिए जो स्मरण करता हो—यानी एक स्थायी आत्मा होना चाहिए । स्मृति के अनुभवों को किसी के अनुभव होने चाहिए । इस प्रकार हम लौटकर इसी प्रश्न में आ जाते हैं कि “आत्मा क्या है ?” स्मृति-अनुभवों का उसी आत्मा के इतिहास की पिछली घटनाओं की ओर संकेत होना चाहिए—और इस प्रकार व्यक्तिगत अनन्यता की एक कसौटी के रूप में स्मृति एक आत्मा या अनुभविता के अस्तित्व पर आश्रित है । आत्मा की समस्या फिर अपनी तमाम जटिलताओं को लेकर हमारे सामने आ जाती है ।

३. “स्मृति स्वयं ही वर्तमान अनुभवों की अतीत अनुभवों के साथ जोड़कर व्यक्तिगत अनन्यता का अनुभव बन जाती है,” ऐसा कहा जा सकता है । जो

१. टॉमस रीड, एमब्रान्स दि इन्डिस्टिन्गुअबल पावर्स ऑफ़ मेन (१७०५), पृष्ठ ११ अध्याय ५ ।

भी हो, उसके बिना ऐसा अनुभव होगा ही नहीं। परंतु यहाँ एक बात है जो इतनी सरल है कि हमें आश्चर्य होता है : क्या व्यक्तिगत अनन्यता के अनुभव के पहले व्यक्तिगत अनन्यता का होना जरूरी नहीं है ?

परंतु यद्यपि जो बीत चुका है उसकी चेतना स्वयं हमें हमारी व्यक्तिगत अनन्यता का विश्वास जरूर दिलाती है, तथापि यह कहना कि वह व्यक्तिगत अनन्यता को बनाती है या हमारे वही व्यक्ति होने के लिए आवश्यक है, यह अर्थ रखता है कि एक व्यक्ति जिसका स्मरण कर सकता है उसे छोड़कर एक क्षण भी अस्तित्व में नहीं रहा और न उसके अलावा उसने कोई काम ही किया; असल में जिसका वह अनुचितन कर सकता है उसे छोड़कर उसने कुछ किया ही नहीं है। और इस बात को वस्तुतः स्वतः प्रमाण समझना चाहिए कि व्यक्तिगत अनन्यता की चेतना व्यक्ति के पहले से अनन्य होने पर आश्रित है और इसलिए वह व्यक्ति को अनन्य बनानेवाली नहीं हो सकती, वैसे ही जैसे ज्ञान सत्य के पहले से होने पर आश्रित है और इसलिए वह सत्य को बनानेवाला नहीं हो सकता।^१

ये सब कठिनाइयाँ हमारे सामने तब से आई हैं जब हमने मृत्यु के बाद की अवधि में व्यक्तिगत अनन्यता के बारे में सवाल पूछने शुरू किए। तो अब मरणोत्तर अस्तित्व के बारे में थोड़े-से प्रश्न पूछ लेने का उपयुक्त समय है।

अमरत्व — क्या मन का शरीर के बिना अस्तित्व संभव है ? यदि मतलब “तर्कतः संभव” होने से है तो अधिकतर दार्शनिक निस्संदेह “हाँ” में उत्तर देंगे। पर कुछ नहीं देंगे और हम इसके हेतु इसी परिवेष्ट में बाद में बताएँगे। लेकिन पहले हम इसे तर्कतः संभव मान लेते हैं और देखते हैं कि यह हमें कहाँ ले जाता है। हम कल्पना कर लेते हैं कि हम मर रहे हैं और उसके बाद एक विल्कुल भिन्न परिवेश में जागते हैं जहाँ हम बीणा बजाते हुए फरिश्तों से घिरे हुए हैं। यदि आप मर जाएँ और फिर जाग पड़ें तो आप जान लेंगे कि शरीर की मृत्यु के बाद भी आप जीवित हैं। (यदि आप फिर न जागें तो आप कभी न जान पाएँगे कि आप जीवित नहीं रहे। परीक्षणीयता)

१. विलियम जेम्स विलियम, “ऑफ़ पर्सनल आइडेंटिटी” से पेटोनी फ्ल्यू द्वारा मंथवित
बौद्ध, न न्यू एंड टेथ, पृ० १६७ पर उद्धृत।

की कसौटी के प्रसंग में यही हमारी एक समस्या थी : यदि प्रतिज्ञप्ति सत्य है तो उसका सत्यापन हो सकता है, पर यदि वह असत्य है तो उसका सत्यापन नहीं हो सकता ।)

क्या यह जानने के लिए हमें मरने का इतजार करना पड़ेगा ? निश्चय ही यह निर्णायक परीक्षा होगी, परन्तु अब भी हमें कोई परोक्ष प्रमाण मिल सकता है जो इस मत को कुछ प्रसभाव्यता प्रदान करनेवाला सिद्ध हो कि अन्य लोग शरीर की मृत्यु के बाद भी अस्तित्व रखते हैं । मान लीजिए कि मरने के पहले आपके दादा ने आपसे कहा था, "मरने के बाद यदि मेरी चेतना बनी रहे तो मैं तुमसे संपर्क करने की चेष्टा करूँगा । अत्येष्टि के बाद अगले दिन मैं बैठक में रखे पियानो पर मध्यम 'सी' को तीन बार बजाऊँगा और यदि हो सका तो मैं कुछ शब्द भी बोलूँगा ।" आपको सदेह है, पर अत्येष्टि के बाद के दिन आप बैठक में अन्य प्रेक्षकों और टेपरिकार्डरो के साथ तैयार बैठ जाते हैं । एकाएक आप पियानो पर मध्यम सी का तीन बार बजना सुनते हैं ; और लोग भी उभरे सुनते हैं और वह टेप के ऊपर अंकित हो जाता है । तब आप एक आवाज सुनते हैं जिसके आपके दादा की आवाज होने में कोई सदेह ही नहीं है : यदि वह उसकी आवाज नहीं है तो उससे हूबहू मिलती-जुलती अवश्य है । इसके अतिरिक्त वे ऐसी बातें भी आपसे कहते हैं जो आपने कुछ महीने पहले उनसे कही थी और जो आपने कभी किसी को नहीं बताईं । यदि ऐसा होता है—साथ ही और भी अनेक प्रमाण—तो क्या यह प्राक्कल्पना कम-से-कम सत्य जैसी नहीं लगेगी कि आपके दादा अभी जीवित है, हालाँकि आप अब उन्हें देख या छू नहीं सकते ? यदि वे पहले से बता देते हैं कि अगली बार कब वे आपसे बात करेंगे और वे (या आवाज) सदैव उस भविष्यवाणी को पूरा करते हैं, तो क्या आप फिर भी यह कहेंगे कि घटनाओं की यह श्रृंखला आकस्मिक संपातों की श्रृंखला मात्र है या आपके दादा के अस्तित्व के बने रहने का थोड़ा-सा भी प्रमाण प्रस्तुत नहीं करती ? दस प्रकार का कुछ प्रमाण सचमुच प्रस्तुत किया गया है, और यद्यपि उसके निष्कर्ष अंतिम नहीं है तथा अनेक उसे विलुप्त सदेह की दृष्टि से देखते हैं, तथापि वह विचारणीय अवश्य है ।^१ जो भी

१. द्रष्टव्य : सी० डी० ब्रॉड, ह्यूमन पर्सनल्टी ऐंड दि पॉजिटिविटी ऑफ इटम सर्वाइवल (१९५१) तथा लेक्चर्स ऑन सायकिकल रिसर्च (न्यूयार्क : दूनेनेन)

हो, ऐसी घटनाओं के न होने से—जैसे, आपके दादा के अपनी भविष्य-वाणियों को पूरा न करने से—अमरत्व का खंडन नहीं होगा। अस्तित्व उनका फिर भी हो सकता है, हालांकि वे आपसे संपर्क करने में असमर्थ या उसके अनिच्छुक हो सकते हैं।

व्यक्ति शरीर की मृत्यु के बाद किस रूप में बना रह सकेगा ? वह किसी अन्य शरीर में जा सकता है या नितांत विदेह अवस्था में रह सकता है। यहाँ हम इन दोनों विकल्पों की जाँच करते हैं।

१. अन्य शरीर में जाना—व्यक्ति के मरणोत्तर अस्तित्व का वर्णन करते समय अधिकतर धर्म यह कल्पना करते हैं कि उसे एक नया और पुनर्जीवित शरीर मिल जाता है। इस बारे में मतभेद नहीं है कि इस प्रसंग में सबसे उपयुक्त शब्दावली क्या होगी : अन्य शरीर धारण करना ? एक और शरीर में निवास ? एक अन्य शरीर को अनुप्राणित करना ? अथवा क्या मृत व्यक्ति की मानसिक अवस्थाएँ कारणात्मक रूप से किसी अन्य शरीर की भौतिक अवस्थाओं से जुड़ मात्र जाती हैं ? जो भी हो, जो लोग मर चुके हैं उनके अस्तित्व के बने रहने की जब हम कल्पना करते हैं, तब हम प्रायः यह सोचते हैं कि पहले उनके शरीर जैसे थे वैसे ही अब भी हैं तथा उनकी स्मृति, बुद्धि और अन्य विशेषताएँ उनसे जो उनमें ऐहिक जीवन में थीं इतनी काफी मिलती-जुलती हैं कि अन्य उन्हें उन्ही व्यक्तियों के रूप में पहचान सकते हैं। जो विधवा अपने मृत पति से पुनर्मिलन की कामना करती है वह उसके बहुत-कुछ वैसे ही होने की कल्पना करती है जैसा वह मृत्यु से पहले था : उसी तरह के काम करनेवाला, उसी तरह की शक्ति-सूरतवाला (यदि उसका चेहरा-मोहरा बहुत बदल जाए तो फिर शायद वह उसकी चिंता नहीं करेगी), उसकी बात माननेवाला और उससे प्रेम करनेवाला, खाने की मेज पर बैठा

प्रेस, १९६२) ; सी० जे० टुकेस, नेचर, माइण्ड एंड डेथ, अध्याय २०, २१, तथा ए फिजिकल इन्वैजिमेंटेशन ऑफ दि विलीफ इन ए लाइफ माफ्टर डेथ (रिप्रिगफील्ड II) : प्रकाशक, चार्ल्स सी० टॉमस, १९६०) ; गार्डनर मर्फी, "ऐन आउटलाइन ऑफ सर्वाइवल एविडेन्स," जर्नल ऑफ दि अमेरिकन सोसाइटी फॉर साइकिकल रिसर्च, १९४५ ; आर० एच० दाउलेस, "दि एम्पिरिकल एविडेन्स फॉर सर्वाइवल," उद्युक्त पत्रिका, १९६० ; एन० एच० प्राइस "सर्वाइवल एंड दि आइडिया ऑफ 'अनरर यल्ड,' प्रोसीडिंग्स ऑफ दि सोसाइटी फॉर साइकिकल रिसर्च, १९५३।

हुआ, इत्यादि । इसी रूप में वह उससे पुनः मिलना चाहती है, शरीररहित आत्मा के रूप में नहीं और न परिचित शरीर से इतने भिन्न शरीर के साथ कि वह उसे पहचान ही न सके । निश्चय ही, समस्याएँ कुछ रहेंगी : यदि इस लोक में वह विकलाग था तो क्या इससे अच्छे लोक में भी वह विकलाग ही होगा ? यदि वह चिड़चिड़ा या शराबी था, तो क्या अब वह इन प्रवृत्तियों से हीन होगा ? क्या वह सभी दोषों से मुक्त होगा, उन दोषों से भी जिनका उसमें होना उसे बहुत पसंद था ? क्या वह अब भी पुरुष होगा ? जिस पुरुष को वह प्यार करती थी वह किस सीमा तक अभी ज्यो-का-त्यो होगा ? इस बात से उसके प्रति उसके रवैय्ये में कुछ अंतर आएगा । यह माना जा सकता है कि परिवार के लिए कमानेवाला तो वह अब नहीं होगा, क्योंकि इस काम की अब कोई आवश्यकता नहीं रही । परंतु इस बात से भी उसके प्रति उसके रवैय्ये में बहुत अंतर आ सकता है : उसकी एक बात के लिए अब आवश्यकता नहीं रही । यदि उसकी काफी विशेषताएँ बदल दी जाएँ, तो शायद उसे उसके साथ पुनर्मिलन की इच्छा ही न रहे : वह चाहती यह है कि उसका उसके साथ वर्तमान अस्तित्व—निश्चय ही, कुछ सुधारों के साथ—बना रहे । यदि इसमें बच्चे पैदा करना और उनका पालन करना भी शामिल हो तो और भी समस्याएँ पैदा होगी । यदि बच्चे इस जीवन में प्रौढ़ हो जाएँ तो शायद मरणोत्तर जीवन में वे बच्चों के जैसे लगेंगे भी नहीं ।

इसके अतिरिक्त यदि उसको कोई नया शरीर मिल जाता है तो उस शरीर का एक मस्तिष्क भी होगा और इस नए रूप में उसका व्यक्तित्व एक बड़ी सीमा तक इस मस्तिष्क की प्रकृति पर निर्भर करेगा—यह कि वह प्रत्युत्पन्नमति है या नहीं, सुस्त है या तेज, इत्यादि । क्या उसके गाल पर वही तिल अब भी होगा ? क्या उसे खीर अब भी पसंद होगी ? क्या उसके पेट में अब भी वह तकलीफ होगी जिसकी वजह से उसे उसके लिए एक विशेष खाना बनाना पड़ता था ? क्या वह अब भी खुशमिजाज, पर कभी-कभी उदास, होगा ? (यह इस तरह की बातों पर निर्भर करेगा जैसे आक्सीजन का उसके मस्तिष्क की कोशिकाओं को पर्याप्त मात्रा में मिलना ।) क्या उसका शरीर एक निश्चित आयु के, जैसे उस आयु के जिसमें उसकी मृत्यु हुई थी, व्यक्ति का होगा और उसी आयु का सदैव बना रहेगा ? अथवा क्या उसका नया शरीर भी बूढ़ा होकर मर जाएगा और शायद एक और नया शरीर उसे मिल

जाएगा ? अधिकतर लोगों के इस संबंध में कि उनके मन में किस प्रकार का अमरत्व है, स्पष्ट विचार नहीं होते, तब भी नहीं जब उनकी सारी आशाएँ इस प्राक्कल्पना के सत्य होने पर टिकी होती हैं ।

२. विदेह अवस्था—अब हम ऐसे अस्तित्व की कल्पना करते हैं जिसमें शरीर विल्कुल नहीं होता—शरीर के बिना ही चेतना बनी रहती है । आपका भौतिक शरीर नहीं रहा, पर फिर भी आपके विचार हैं, आपको अनुभूतियाँ होती हैं, स्मृतियाँ होती हैं, यहाँ तक कि (यदि आप चाहे तो) आपको देखने, सुनने इत्यादि के ऐंद्रिय अनुभव भी होते हैं, पर वे ज्ञानेन्द्रियाँ आपकी नहीं हैं जो गेहिक जीवन में ऐसे अनुभवों के अनिवार्य साधन होते हैं । हम यह कल्पना करने की चेष्टा करते हैं कि इस जीवन में भी यदि किसी दिन सोकर उठने पर आप देखें कि आपका शरीर ही नहीं रहा तो कैसा लगेगा । एक रात आप सोने जाते हैं, बत्ती बुझा देते हैं, सो जाते हैं और कुछ घंटों के बाद उठकर देखते हैं कि खिड़की से सूर्य का प्रकाश आ रहा है, घड़ी की सुई आठ बजा रही है, शीशा पलंग के पावों की ओर रखा है । आप पलंग को देखते हैं पर उसपर आपको अपना शरीर नहीं दिखाई देता—असल में आप वहाँ, जहाँ आपके हाथ-पैर होने चाहिए थे, सीधे चादर को देखते हैं । चौककर आप शीशे में देखते हैं, पर वहाँ आपका चेहरा और शरीर दृष्टिगोचर नहीं होता । वहाँ आपको बिना रुकावट के अपने सिर के पीछेवाली पलंग की पूरी पट्टी दिखाई देती है । आप बुदबुदाते हैं, “क्या मैं अदृश्य हो गया हूँ ?” और एच० जी० वेल्स के अदृश्य आदमी की बात सोचते हुए जो दिखाई तो नहीं देता या पर छुआ जा सकता था, आप अपने शरीर को छूने की कोशिश करते हैं, परन्तु जैसे देखने को कुछ नहीं है वैसे ही छूने को भी वहाँ कुछ नहीं है । कमरे में आनेवाले किसी भी व्यक्ति को आप नहीं दिखाई देंगे और न वह आपको छू सकेगा : वह तब तक आपके अस्तित्व को नहीं जानेगा जब तक आप कुछ बोलें नहीं (हालाँकि बोलनेवाले अब आपके नहीं हैं) या किसी अन्य तरह से उसे न बताएँ । वह अपने हाथ पूरे पलंग के ऊपर फेरकर देनेगा, पर आपके दृश्य या अदृश्य शरीर के संपर्क में नहीं आ पाएगा । अब आप यह सोचकर बुरी तरह डर गए हैं कि कोई आपके अस्तित्व को नहीं जान पाएगा । आप शीशे की ओर जाना चाहते हैं, पर पैर तो आपके हैं ही, नहीं । फिर भी शीशे के पास की वस्तुओं को आप आकार में बढ़ते हुए पाते

है और अपने पीछे स्थित वस्तुओं को उत्तरोत्तर छोटी होती हुई पाते हैं, ठीक वैसे ही जैसे आपके शीशे की ओर चलते जाने में हुआ होता : अपने शरीर को देखने और छूने के अनुभवों को छोड़कर शेष सारे अनुभव वही हैं। ऐसा भी हो सकता है कि आपको शारीरिक श्रम और थकान का अनुभव हो, सतुलन और सीधे खड़े होने इत्यादि के गत्यात्मक अनुभव हो, और ऐसा वास्तव में कोई शरीर हुए बिना ही, जो कि (जिस दुनिया को हम इस समय जानते हैं उसमें) इन अनुभवों के होने के लिए पहले चाहिए।

यह सोचा जाएगा कि हमने देहहीन अस्तित्व के एक स्पष्ट उदाहरण की कल्पना कर ली है। पर क्या सचमुच ? इस सक्षिप्त वर्णन में भी शरीर की ओर कुछ छिपा हुआ इशारा है। आप देखते हैं—आँखों से ? नहीं, आपकी आँखें ही नहीं हैं क्योंकि आपका शरीर ही नहीं है। परंतु छोड़िए। वस आपको ऐसे अनुभव होते हैं जो साधारणतः आँखों के द्वारा ही आपको हुए होते। लेकिन यदि आप एक दिशा में देखते हैं और तब दूसरी दिशा में, तो आप यह कैसे कर पाते हैं ? अपने सिर को घुमाकर ? लेकिन घुमाने के लिए आपका सिर ही नहीं है। हम कह लेते हैं कि आपको ऐसा अनुभव होता है जो साधारणतः आपको सिर को घुमाने से ही होता। यह शायद पर्याप्त नहीं, पर अगली कोशिश करके देखते हैं। आप पाते हैं कि आप अपने शरीर को नहीं छू सकते क्योंकि कोई शरीर है ही नहीं, केवल पलग है और चादरें हैं। इसका पता आपको कैसे चलता है ? क्या आप पलग को छूने के लिए अपनी उँगलियों को फैलाते हैं ? पर आपकी उँगलियाँ तो हैं ही नहीं, क्योंकि आपका शरीर नहीं है। आप छुएँगे किससे ? आप शीशे की ओर चलते हैं या चलते प्रतीत होते हैं—पर कौन चलता है ? आपका शरीर नहीं, क्योंकि शरीर आपका है ही नहीं। फिर भी आपके सामने की चीजें उत्तरोत्तर बड़ी प्रतीत होती हैं और पीछे की चीजें उत्तरोत्तर छोटी, जैसे कि मानो आप चल रहे हों। किसके सामने की और किसके पीछे की ? आपके शरीर के ? पर फिर कह दिया जाए कि वह तो आपका है ही नहीं। तो चलने के इस आभास को कैसे समझा जाए ?

हर कदम पर दिक्कतें हैं। ऐसा नहीं है कि हम केवल लोगों को सशरीर सोचने के आदी बन गए हों और इस आदत से अपने को न बचा पा रहे हों। इससे कठिनाइयाँ बढ़ जाती हैं, पर पूरी बात का यह तो एक अन्तर्भाव ही है।

तथ्य यह है कि आप अपने सिर को घुमाए बगैर अन्य दिशा में देखने इत्यादि की कल्पना कर ही नहीं सकते, और सिर को घुमाना प्रायः ऐसा करने का निश्चय करने का फल होता है—और निस्संदेह आप अपने सिर को तब घुमा ही नहीं सकते जब घुमाने के लिए आपका सिर ही नहीं है। और यदि आप अपने सिर को घुमाने का निश्चय करते हैं तो सिर के न होने की अवस्था में इस निश्चय के अनुसार आप काम ही नहीं कर सकते। तो फिर यह बात आपके निश्चय का परिणाम कैसे हो सकती है कि आप अब शीशे को देखते हैं और अब खिड़की को ? बात का वर्णन करने की कोशिश में अनेक कठिनाइयाँ बाधक लगती हैं जो कि मात्र तकनीकी नहीं हैं बल्कि तार्किक हैं।

जिस अनुभव को हम “देखना” कहते हैं उसके तथा आँख और मस्तिष्क के अंदर जिन प्रक्रियाओं का होना शरीरक्रियाविज्ञानी हमें बताते हैं उनके बीच कोई अनिवार्य, संप्रत्ययात्मक, संबध नहीं है। “राम अब भी देख सकता है, हालाँकि उसके मस्तिष्क के दृष्टि-केंद्र नष्ट हो चुके हैं।” यह कथन आगमनात्मक आधार पर बहुत ही असंभाव्य है पर है बिल्कुल बोधगम्य—आखिर, लोग “देखना” शब्द का प्रयोग सबसे बहुत पहने से करते आए हैं जबसे वे मस्तिष्क के दृष्टि-केंद्रों में होनेवाली घटनाओं को समझने लगे हैं। अतः यह बात स्पष्टतः समझ में आनेवाली लगती है कि देखना और अन्य “ऐंद्रिय” अनुभव उस शरीर की मृत्यु के बाद भी, जिसके साथ वे इस समय संबद्ध हैं, लगातार चलते रह सकते हैं, और यह संदेह कि शायद ऐसा कभी नहीं हो सकेगा, जिन आगमनात्मक हेतुओं पर आधारित है वे परामानसिकीय अनुसंधान से प्राप्त साक्ष्य की तुलना में नितांत महत्वहीन सिद्ध हो सकते हैं।

मैं समझता हूँ कि देहहीन अवस्था में असली देखना, सुनना, पीड़ा की अनुभूति, भूख, संवेग इत्यादि उतने ही स्पष्ट रूप से समझ में आनेवाली बातें हैं या नहीं जितने इस सामान्य दार्शनिक मत में माने जाते हैं, यह खोज का एक महत्वपूर्ण विषय है।.....

“देखना” क्रिया का मेरे लिए अर्थ इसलिए है कि मैं सचमुच देखता हूँ—मुझे ऐसा अनुभव होता है।” वेकार की बात है। यह तो ऐसा ही हुआ जैसे यह मानना कि मैं वजन का घटाना शुरू करके यह जान सकता हूँ कि एक ऋण मर्यादा होती है। यह कि एक आदमी देखने का मतलब समझता है, इतने मात्र से नहीं प्रकट होता कि वह देखता है, बल्कि इससे होता है कि

“देखना” शब्द के हमारे दैनिक प्रयोग में वह बुद्धिमत्तापूर्ण तरीके से भाग लेता है। दृष्टि का हमारा संप्रत्यय जीवन केवल अन्य संप्रत्ययों के एक पूरे समुच्चय से सवद्ध होकर ही रहता है, जिनमें से कुछ दृश्य वस्तुओं की भौतिक विशेषताओं से सवद्ध रखते हैं और अन्य वस्तुओं को देखनेवाले लोगों के व्यवहार से। (मैं इस संप्रत्यय का उपयोग इस तरह के वाक्यों में करता हूँ जैसे, “मैं नहीं देख पा रहा हूँ, वह बहुत ही दूर है—अब वह नजर आने लगा है।” “वह मुझे नहीं देख सका, उसने घूमकर देखा ही नहीं,” “मैं आपकी नजर में पड़ गया,” इत्यादि।) व्यवहारवाद के हौवे के कारण इसे स्वीकार करने से डरना महज बेवकूफी होगी ; आप इसे यह सोचे बिना कि “देखना” किसी प्रकार के व्यवहार का नाम है, बखूबी स्वीकार कर सकते हैं।

देखने का अर्थ समझना मूलतः यह योग्यता रखना तक नहीं है कि हम अपने (आंतरिक सवेदन से प्राप्त) अनुभवों में बार-बार आनेवाली एक विशेषता के उदाहरणों को पहचान सकते हों। कोई संप्रत्यय मूलतः प्रत्यभिज्ञान की क्षमता नहीं होता। और एक संप्रत्यय का उपयोग अन्यो के उपयोग के साथ घुला-मिला होता है। जैसा कि मकड़ी के जाले में होता है, कुछ तार बगैर नुकसान के तोड़े जा सकते हैं ; परंतु यदि बहुत तार टूट जाएँ तो पूरा जाला ढेर हो जाता है—संप्रत्यय उपयोग के अयोग्य हो जाता है। मैं समझता हूँ कि जब हम देखने, सुनने, दर्द, सवेग इत्यादि के शरीर के बिना होने की कल्पना करने की कोई कोशिश करते हैं तब ठीक ऐसा ही हो जाता है।^१

यदि यह बात सच है—और यहाँ मामले को काफी जोरदार रूप में प्रस्तुत किया गया है—तो मन का शरीर के बिना अस्तित्व रखना तर्कतः असंभव है। निस्संदेह, इससे अभेद-सिद्धांत का उन आक्षेपों से छुटकारा नहीं होता जो उसके विरुद्ध उठाए गए हैं : जैसे इस तथ्य से कि रंग और आकृति एक-दूसरे के बिना कभी नहीं होते, इनका एक-दूसरे में अपचयन नहीं हो सकता, वगैरे ही इस बात से मानसिक घटनाओं का भौतिक में अपचयन नहीं हो सकता। यदि यह आक्षेप सही है तो अभेद-सिद्धांत फिर भी गलत हो सकता है, परंतु देहहीन अस्तित्व की बात नहीं मानी जा सकती।

अध्याय ७

धर्ममीमांसा

२१. ईश्वर का अस्तित्व

धर्ममीमांसा के क्षेत्र में अनेक समस्याएँ हैं : ईश्वर-संबंधी विश्वास किस प्रकार का विश्वास है ? ईश्वर में विश्वास करने के लिए प्रमाण क्या है ? ऐसे विश्वास के विरुद्ध क्या प्रमाण है ? ईश्वर के बजाय किस-किस चीज में विश्वास किया जा सकता है ? ईश्वर के अस्तित्व के अतिरिक्त उसकी प्रकृति के बारे में—ईश्वर की शक्ति, अच्छाई, बुद्धिमत्ता, उसका प्रयोजन, विश्व का शासन, इत्यादि के बारे में—क्या कहा जा सकता है ? क्या ऐसे विश्वासों की सत्यता या असत्यता मालूम की जा सकती है ? और यदि “हाँ” तो कैसे ? क्या जिस भाषा का प्रयोग हम ईश्वर का वर्णन करने के लिए करते हैं उसे शाब्दिक अर्थ में लेना चाहिए ? ईश्वर के अस्तित्व या नास्तित्व से हम मानवीय व्यवहार के बारे में क्या निष्कर्ष निकाल सकते हैं ? इस परिच्छेद में हम मुख्य रूप से ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष और विपक्ष में प्रमाणों की चर्चा करेंगे ।

धर्म के अनेक पहलू हमारी चर्चा से बाहर रहेंगे । धर्म में न केवल ईश्वर में विश्वास आता है बल्कि प्रार्थना, कर्मकाण्ड, धार्मिक संगठन इत्यादि अनेक ऐसी बातें भी शामिल हैं जिनमें दार्शनिकों के बजाय पादरी-पुरोहितों की अधिक दिलचस्पी रहती है । धर्म के क्षेत्र में दर्शन का काम सदा की तरह विश्वास का तर्क से समर्थन करना होता है ।

स्वयं “धर्म” शब्द की भी व्याख्या की जरूरत है । अनेक ईश्वर में विश्वास से धर्म नहीं बनता । इस विश्वास का एक संस्था का रूप ग्रहण करना आवश्यक होता है और उसे चर्च, सिनेगॉग (आगमसभा, ब्राह्मसभा) जैसे किसी धार्मिक निगम के सिद्धांतों का अंग होना चाहिए । इसके अलावा, कुछ परिभाषाओं के अनुसार, धर्म के लिए ईश्वर में विश्वास आवश्यक नहीं होता । वीजधर्म प्रायः एक धर्म माना जाता है, पर ईश्वर में विश्वास यहाँ नहीं है, हालाँकि यहूदी और ईसाई धर्मों में यह स्पष्टतः देखा जाता है । “धर्म” शब्द का जड़न में इनका अधिक ध्यान-माना गया है कि उसे पहचानना मुश्किल हो

जाना है : कुछ लोगों ने कहा है कि मनुष्य की आधारभूत अच्छाई में विश्वास करना ही धर्म है, और कि साम्यवाद-जैसी एक विचारधारा एक धर्म है (या बन सकता है), क्योंकि यह इसे माननेवालों के लिए सर्वोच्च मूल्य है । इस अर्थ में किसी का धर्म वह है जिसे वह जीवन में सर्वोच्च मूल्य मानता है या जिसे वह अपना चरम ध्येय समझता है । यहाँ तक कहा गया है कि धर्म वह है "जो कोई भी अपने फुरसत के समय में करता है ।" इन मनमाने अर्थों में हरेक का कोई धर्म होता है क्योंकि हरेक किसी-न-किसी चीज को अत्यधिक महत्व देता है और हरेक अपने फुरसत के समय में कुछ-न-कुछ करता है । परन्तु यदि इस शब्द का अर्थ इतना फैला दिया जाए तो इसकी उपयोगिता सदिग्ध हो जाती है और वह निश्चित रूप से भ्रामक हो जाता है । कोई यह सकता है कि "हरेक का एक धर्म होता है," परन्तु इसका मतलब यह नहीं है कि हरेक ईश्वर में विश्वास करता है बल्कि सिर्फ यह है कि हरेक के कुछ आदर्श होते हैं । यह कहने के बजाय कि साम्यवाद एक धर्म है, अधिक अच्छा यह कहना होगा कि साम्यवाद में कुछ विशेषताएँ धर्म की जैसी हैं : उसमें बहुत-सी चीजों के बारे में विश्वास होते हैं जो मिलकर एक व्यापक विश्व-दृष्टि का निर्माण करते हैं; वह भीषण निष्ठा पैदा करता है, जिसके लिए (और जिसके विरुद्ध) लोग मर-मिट जाते हैं, इत्यादि । "धर्म" की ऐसी ढोली-ढाली परिभाषा देना व्यर्थ ही नहीं बल्कि भ्रामक भी होगा जिससे "हरेक का एक धर्म होता है," यह कथन परिभाषातः सत्य बन जाय ।

धर्म के लिए ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास आवश्यक हो या न हो, अगता प्रश्न यह पूछा जाता है : "ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास किस प्रकार का विश्वास है ?" "ईश्वर" शब्द का क्या अर्थ है ? लोगों ने इस शब्द का प्रयोग नाना प्रकार की असंख्य चीजों के लिए किया है । कम-से-कम हम यह कह सकते हैं कि ईश्वर में विश्वास करना किसी तरह की जलौकिक सत्ता में विश्वास करना है : ऐसी सत्ता जो भौतिक जगत् (जिसमें मानवीय मन भी शामिल है) में पाई जानेवाली चीजों और प्रक्रियाओं के पूरे सम्पन्न में अलग और अधिक है । कभी-कभी ऐसा माना जाता है कि ईश्वर और प्रकृति अभिन्न हैं; परन्तु यदि ऐसा होता तो 'ईश्वर' शब्द व्यर्थ होगा और अगता "प्रकृति" शब्द ही पर्याप्त होता । जिसे भी ईश्वर कहा जाए, प्रकृति पर नहीं है; उसे प्राकृतिक प्रक्रियाओं की मनष्टि से परे कुछ रहना चाहिए ।

परन्तु "अलौकिक" शब्द की भी व्याख्या की जरूरत है। ईश्वर को कम-से-कम ऐसी बुद्धि तो समझा ही जाता है जो प्रयोजनपूर्वक काम करती है। ईश्वर की बुद्धि का अपरिमित होना भी आवश्यक नहीं है, जैसा कि ईसाई धर्म में माना गया है : ऐसा भी हो सकता है कि वह बहुत ही परिमित हो, जैसी अनेक यूनानी देवताओं की मानी गई है। परन्तु बुद्धि के अतिरिक्त ईश्वर के अंदर किसी शक्ति का होना भी जरूरी है। शक्ति का अनंत होना जरूरी नहीं है, जैसा कि ईसाई धर्म में माना गया है ; परन्तु इतनी पर्याप्त तो उसे होना ही चाहिए कि कम-से-कम उसके प्रयोजनों को वह पूरा कर सके। आम तौर पर उसकी शक्ति को मानवीय शक्ति से बड़ी होना चाहिए—उसमें पुद्गल (भौतिक द्रव्य) को उत्पन्न करने की (प्राचीन यूनानी धर्म के अनुसार नहीं) शक्ति, प्रकृति के नियमों के प्रभाव को रोकने की शक्ति, घटनाओं के क्रम में हस्तक्षेप करने की शक्ति (भले ही इसके प्रयोग की सदा जरूरत न पड़े), और कभी-कभी विश्व को रचने की शक्ति—अतिमानवीय काम करने की शक्ति (अर्थात् ऐसे काम करने की जिन्हें कोई मनुष्य न कर सके)—शामिल है। वह दयालु या हितकारी हो भी सकता है और नहीं भी : अपने कोप की शक्ति के लिए नर बलि की माँग करनेवाला या संपूर्ण देशों की लूटमार चाहनेवाला ईश्वर (या देवता), अत्यधिक क्रूर होगा। कुछ धर्मों में ईश्वर को न केवल बुद्धि अपितु एक भौतिक शरीर से युक्त भी माना गया है, जैसे ओलिम्पस पर्वत के ऊपर निवास करनेवाले ज्यूस को, हालाँकि अन्य धर्मों में ईश्वर को किसी भी भौतिक शरीर से मुक्त माना गया है—वह भौतिक द्रव्य के लेश से रहित "शुद्ध आत्मा" है।

अनेक देवताओं (बहुदेववाद) में विश्वास किया जा सकता है और एक (एकदेववाद) में भी। एक ऐसे ईश्वर में विश्वास किया जा सकता है जिसने इस दुनिया की रचना की और तब इसे स्वयं चलने के लिए विल्कुल अकेली छोड़ दिया (तटस्थ ईश्वरवाद) अथवा जो विश्व के मामलों में उसके इतिहास के प्रत्येक चरण में अपना प्रभाव डालता है (सन्निय ईश्वरवाद)। कोई यह विश्वास कर सकता है कि कोई ईश्वर है ही नहीं (निरीश्वरवाद), या यह मान सकता है कि प्रमाण के आधार पर हमें न तो यह कहने का अधिकार है कि ईश्वर है और न यह कहने का कि ईश्वर नहीं है (अज्ञेयवाद)।

यहूदी-ईसाई परंपरा में ईश्वर को (एकेश्वरवाद), मानवीय जीवन में

सक्रिय भाग लेनेवाला, जैसे प्रार्थना को सुननेवाला और उसका उत्तर देनेवाला (ईश्वरवाद) तथा सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् और कल्याणकारी माना गया है । इस धार्मिक परंपरा के शुरू के इतिहास में ईश्वर के एक भौतिक शरीर की कल्पना की गई है : वह शीतल संध्या के समय में आदम के साथ घूमता है, साइनाइ पर्वत में मूसा को दर्शन देता है, इत्यादि । परंतु बाद में ईश्वर को भौतिक शरीर के बंधनों से मुक्त एक देहहीन आत्मा मान लिया गया : वह हर चीज देखता है, हर बात सुनता है, हर चीज जानता है, जो कि सिर्फ दो आंखें होने पर और एक बार में सिर्फ एक ही दिशा में देखने में समर्थ होने पर असंभव हुआ होता । संक्षेप में, वह एक देहहीन मन है : शरीर से विच्छिन्न एक चेतना है पर सोचने, महसूस करने और योजना बनाने में समर्थ है और अपनी योजनाओं को कार्यान्वित करने की शक्ति भी रखता है : यद्यपि वह स्वयं एक देह नहीं है, तथापि वह आदेश देकर देहों को चलाने में, अपनी इच्छा से चीजों को अस्तित्व में लाने में तथा “एवमस्तु” कहने मात्र से (जैसे, “प्रकाश हो”) वस्तुओं की सृष्टि करने में समर्थ है । मुख्यतः ईश्वर की इस धारणा को ही ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए दी जानेवाली प्रमुख युक्तियाँ ध्यान में रखती है ।

अ. प्रत्यय-सत्ता-युक्ति

ईश्वर के अस्तित्व की साधक अधिकतर युक्तियाँ यह दिखाने की कोशिश करती हैं कि जगत् या मानवीय अनुभव की कुछ बातों से ईश्वर के पक्ष में कुछ प्रमाण अवश्य उपलब्ध होता है । केवल प्रत्यय-सत्ता-युक्ति ही ईश्वर के अस्तित्व को अकेले “शुद्ध तर्क” से—इस प्रतिज्ञप्ति को कि ईश्वर का अस्तित्व है, ऐसी आधारिकाओं से नियमित करके जिन्हें (ऐसा विश्वास किया जाता है कि) हमें मानना ही चाहिए—सिद्ध करने की कोशिश करती है । इस युक्ति की बंध माननेवाले दार्शनिक या धर्मशास्त्री अधिक नहीं हैं ; फिर भी, प्रत्यय-सत्ता-युक्ति ऐसी है कि उसका सामना हमें करना ही चाहिए, अन्यथा ईश्वर-साधक युक्तियों की हमारी जांच अधूरी रहेगी ।

युक्ति यह है : ईश्वर एक ऐसी चीज है जिसने बड़ी निमोनी मरम्मत नहीं की जा सकती । ऐसी चीज का प्रत्यय हमें है (हम समझते हैं कि ऐसी चीज का होना क्या होता है) । परंतु ऐसी चीज के प्रत्यय के लिए प्रमाण आवश्यक है : यदि उसका अस्तित्व न हो तो वह उतनी बड़ी नहीं होगी

जितनी तब जब उसका अस्तित्व हो, और परिभाषा के अनुसार वह ऐसी सबसे बड़ी चीज है जिसकी हम संकल्पना कर सकते हैं। अतः ऐसी चीज अस्तित्व रखती है।

१. इस युक्ति की आलोचना के रूप में हमारे दिमाग में सबसे अधिक स्पष्ट रूप से यह बात आएगी कि आप परिभाषा के द्वारा किसी चीज को अस्तित्व में नहीं ला सकते। आप "ईश्वर" को यह परिभाषा दे सकते हैं कि वह "हमारी संकल्पना की सबसे बड़ी (सबसे पूर्ण) चीज है," परंतु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि ऐसी चीज अस्तित्व रखती है। आप एक पूर्ण द्वीप को यह परिभाषा दे सकते हैं कि वह एक आदर्श तापमान, जलवायु, प्राकृतिक संपदा वाला द्वीप है, अथवा कोई भी मनचाही परिभाषा दे सकते हैं, परंतु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि ऐसा द्वीप सचमुच अस्तित्व रखता है। यदि ऐसा निष्कर्ष निकल सकता तो आप एक पूर्ण द्वीप, एक पूर्ण विश्वविद्यालय, एक पूर्ण हजामत की ब्लेड और असंख्य अन्य चीजों की परिभाषा देकर यह सिद्ध कर लेते कि वे सब अस्तित्व रखती हैं। परंतु दुर्भाग्य की बात यह है कि उनका अस्तित्व है नहीं, क्योंकि मात्र परिभाषा देने से आप किसी चीज का अस्तित्व सिद्ध नहीं कर सकते। परिभाषा के द्वारा किसी चीज को अस्तित्व में नहीं लाया जा सकता। क की परिभाषा से क के अस्तित्व के बारे में कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता (देखिए पृ० ४५-४६)।

बात तो ठीक है, परंतु प्रत्यय-सत्ता-युक्ति का समर्थक सामान्य रूप से इसे स्वीकार करने के बावजूद ईश्वर के विशेष प्रसंग में इसे स्वीकार नहीं करेगा। वह यह बताएगा कि पूर्ण द्वीप तथा अन्य वस्तुएं ऐसी चीजें नहीं हैं जिनसे अधिक बड़ी चीज की कल्पना न की जा सके : वे केवल अपने प्रकार की सबसे बड़ी (या सबसे पूर्ण) चीजें हैं। परंतु ईश्वर न केवल सगुण बड़ा क (क वस्तुओं का कोई भी वर्ग है) है, अपितु किसी भी प्रकार की बड़ी-से-बड़ी जिस चीज की कल्पना की जा सकती है वह है। और सबसे बड़ी कल्पनागम्य चीज वह तब तक नहीं होगी जब तक उसका अस्तित्व न हो। अस्तित्व के बिना पूर्ण रूप से महान् होने (पूर्णता) के लिए आवश्यक गुणों में से एक का उसमें अभाव हो जाएगा। मान लीजिए कि आप एक ऐसी पूर्ण सत्ता की कल्पना करते हैं (वैसे ही जैसे आप एक एकशृंग गी :

कल्पना कर सकते हैं), और उसका अस्तित्व नहीं है । तब आप एक ऐसी पूर्ण सत्ता की कल्पना कर सकते हैं जिसका अवश्य अस्तित्व भी है । आपकी दूसरी कल्पना किसी ऐसी चीज की होगी जो आपकी पहली कल्पना की चीज से बड़ी है, क्योंकि दूसरी का अस्तित्व है और पहली का अस्तित्व नहीं है । अस्तित्व के बिना वह सत्ता उतनी पूर्ण नहीं होगी जितनी अस्तित्व रखनेवाली सत्ता—और परिभाषा के अनुसार हम, जिसकी कल्पना की जा सके, ऐसी सबसे पूर्ण सत्ता के बारे में बात कर रहे हैं । जिसकी कल्पना की जा सके ऐसी सबसे पूर्ण सत्ता की पूर्णता के लिए उसका अस्तित्व होना आवश्यक है—यदि उसका अस्तित्व न हो तो वह वास्तव में पूर्ण न होगी । यदि उसका अस्तित्व न हो तो वह हमारी कल्पना की सबसे पूर्ण वस्तु न होगी ।

परंतु अब हम सीधे एक दूसरी आपत्ति में पहुँच गए हैं :

२. अस्तित्व किसी चीज का गुणधर्म नहीं है । मान लीजिए कि हमारे मन में सचमुच एक ऐसी सत्ता का प्रत्यय है जिससे बड़ी कोई चीज नहीं हो सकती । (बड़ी किस बात में ? यहाँ “बड़ी” का क्या मतलब है ? इस पर काफी लंबी-चौड़ी बहस की जा सकती है ।) यह मानते हुए कि हमारे मन में ऐसी एक सत्ता का प्रत्यय है, ऐसी एक सत्ता के अस्तित्व का प्रत्यय स्वयं उस सत्ता के प्रत्यय में कोई नई बात नहीं जोड़ता । जिसका हमें प्रत्यय है वह वही बनी रहती है, चाहे हम उसे अस्तित्व रखनेवाली सोचे या बिना अस्तित्व के सोचे । यदि मैं एक घोड़े की कल्पना करूँ और तब यह कल्पना करूँ कि वह अस्तित्व रखता है, तो मेरी कल्पना की चीज में कोई भिन्नता नहीं आएगी । यदि उसमें अंतर आ जाए, यदि दूसरी बार में कोई नई बात जुड़ जाए, तो मैं जिसके अस्तित्व की कल्पना करता हूँ वह वही चीज नहीं होगी जिसकी मैंने पहले कल्पना की थी ।

हम किसी चीज के चाहे जो और जैसे विधेय सोचे—आगे यह बताकर कि वह चीज अस्तित्व रखती है, हम उस चीज में कोई भी वृद्धि नहीं करते । अन्यथा, वह जो अस्तित्व रखती है ठीक वही चीज नहीं होगी बल्कि उससे अधिक कुछ होगी जिसे हमने पहले सोचा था । और इसलिए हम यह न कह सकेंगे कि मेरी कल्पना की ठीक वही वस्तु अस्तित्व रखती है । यदि हम किसी चीज में वास्तविकता की एक को छोड़कर सभी विशेषताओं की कल्पना करें, तो मैं यह कहने से कि वह न्यून चीज अस्तित्व रखती है वह लुप्त विशेषता

उसमें नहीं जुड़ जाती। इसके विपरीत, उसका अस्तित्व उस न्यूनता के सहित ही होगा जिस न्यूनता के साथ मैंने उसकी कल्पना की थी, क्योंकि अन्यथा वह जिसका अस्तित्व है उस चीज से कुछ भिन्न होगी जिसकी मैंने कल्पना की थी। अतः जब मैं किसी सत्ता को किसी भी न्यूनता से रहित सर्वोच्च सत्ता के रूप में सोचता हूँ तब यह प्रश्न फिर भी बना रहता है कि उसका अस्तित्व है या नहीं।^१

यदि हम कहें कि घोड़े की एक अयाल होती है, एक पूछ होती है, चार टाँगें होती है और चार खूर होते हैं, तो हम उसके कुछ गुणधर्म बता रहे हैं। परंतु यदि हम आगे यह भी कहें कि घोड़ा अस्तित्व रखता है, तो हम उसका एक और गुणधर्म नहीं बता रहे हैं। हम यह कह रहे हैं कि जिस चीज को हम गुणधर्मों से युक्त सोचते हैं वह अस्तित्व भी रखती है। हम उस चीज के अपने प्रत्यय में कुछ जोड़ते नहीं हैं : हम उस प्रत्यय और जगत् के मध्य एक संबंध बताते हैं।

यह कथन कि क के कुछ गुणधर्म हैं, इस कथन से कि क का अस्तित्व है, जो अंतर रखता है उसे इस प्रकार समझाया जा सकता है : “एकशृंग एक सींग वाले होते हैं” का अर्थ है “यदि किसी ऐसी चीज का अस्तित्व है जिसे एकशृंग कहते हैं, तो उसका एक सींग होता है।” इसी प्रकार एकशृंगों के किसी भी अन्य गुणधर्म का अर्थ बताया जा सकता है। “एकशृंगों का अस्तित्व है” का ऐसा ही विश्लेषण करने पर अर्थ होगा “यदि किसी ऐसी चीज का अस्तित्व है जिसे एकशृंग कहते हैं तो उसका अस्तित्व है”—और निश्चय ही यह कहने से कि एकशृंगों का अस्तित्व है, हमारा मतलब यह नीरस पुनरुक्ति नहीं है। “एकशृंगों का अस्तित्व नहीं है” की इससे भी बुरी गत होगी, क्योंकि इसका अर्थ होगा “यदि एकशृंगों का अस्तित्व है तो उनका अस्तित्व नहीं है”—जो कि स्वतोव्याघाती है। परंतु यह प्रतिज्ञप्ति कि एकशृंगों का अस्तित्व नहीं है, निश्चय ही स्वतोव्याघाती नहीं है। इस प्रकार हम देखते हैं कि “एकशृंग एक सींग वाले होते हैं” और “एकशृंग अस्तित्ववान् है” यद्यपि व्याकरण की दृष्टि से समान हैं तथापि प्रकार की दृष्टि से बहुत भिन्न हैं : जो

१. इमानुएल कान्ट, क्रिटीक आफ प्योर रीजन, नार्मन केम रिमथ का अंग्रेजी में मुद्रा, ९० ५०५-६।

विश्लेषण पहले में काम देता है वह दूसरे में काम नहीं देता । एक सीग वाला होना एक गुणधर्म है, चार टांगों वाला होना एक गुणधर्म है, सफेद होना एक गुणधर्म है इत्यादि ; परंतु अस्तित्व होना कोई गुणधर्म नहीं है । यह कहना कि कोई चीज अस्तित्व रखती है यह कहना है कि एक ऐसी चीज है जो इन गुणधर्मों से युक्त है ।

इस प्रकार प्रत्यय-सत्ता-युक्ति यह सिद्ध नहीं कर पाती कि एक ऐसी सत्ता है जो हमारी कल्पना में सबसे महान् है । हम निश्चक होकर कह सकते हैं कि यदि कोई सबसे महान् कल्पनागम्य सत्ता है तो उसका अस्तित्व है—परंतु यह एक पुनरुक्ति है, और इससे बिल्कुल भी यह सिद्ध नहीं होता कि ऐसी कोई सत्ता है ही ।

आ. कारणमूलक युक्ति

विश्व-कारण-युक्ति इस तथ्य को लेकर चलती है कि विश्व या जगत् का अस्तित्व है । इस प्रारंभिक आधारिका से युक्ति दो में से किसी एक दिशा को पकड़ सकती है । पहली कारणमूलक युक्ति है जिसे उत्पत्तिमूलक युक्ति भी कहा जाता है । आप अपने चारों ओर के जगत् को देखिए । लाखों तारे हैं, आकाशगंगाएँ हैं, जीवों का विशाल समूह है, मानवीय जीवन का विशाल दृश्य है । यह सब कहीं से जरूर आया होगा । किसी सत्ता ने इस सबकी सृष्टि की होगी—और सृष्टि ईश्वर के अलावा कौन कर सका होगा ? सक्षिप्त रूप में युक्ति यह है : हर चीज का कोई कारण होता है । यदि ऐसी बात है तो स्वयं विश्व का भी अवश्य कोई कारण होना चाहिए । वही कारण ईश्वर है । अतः ईश्वर का अस्तित्व है ।

१. “हर चीज का एक कारण होता है,” इस अस्पष्ट कथन का अलग-अलग लोगों ने अलग-अलग अर्थ लगाया है । अध्याय ५ में हमने इसकी विस्तार से जाँच की थी और इस विवाद में दुबारा उलझने की हमें जरूरत नहीं है । परंतु तर्क के लिए मान लीजिए कि यह कथन सत्य है (यह निश्चय करने के लिए कि यह प्रागनुभविक रूप से सत्य है या नहीं, हमें यहाँ रुकने की जरूरत नहीं है) । लेकिन सत्य होने पर भी यह केवल घटनाओं या होनेवाली बातों पर ही लागू होता है । क्या घटनाओं के साथ-साथ वस्तुओं का भी कोई कारण होता है ? निस्संदेह यह कहने की अपेक्षा कि स्वयं वस्तु का कोई कारण होना है यह कहना अधिक अच्छा होगा कि अस्तित्व में आनेवाली वस्तु का कोई

कारण होता है : चीजों के इतिहास में होनेवाली किसी कालिक घटना या प्रक्रिया का ही सदैव कारण हुआ करता है। जब हम किसी वस्तु, जैसे एक अंडा, का कारण पूछते हैं तब हमारा मतलब उसकी उत्पत्ति के कारण से होता है जो कि एक घटना या प्रक्रिया है। पर निश्चय ही यही प्रश्न हम विश्व के बारे में पूछ सकते हैं।

लेकिन क्या विश्व एक वस्तु है ? हम यह कहना अधिक उचित समझेंगे कि “विश्व” शब्द एक समूहवाचक सज्ञा है और कि विश्व वस्तुओं का—जितनी भी वस्तुएँ हैं उन सबका—एक समूह है। क्या किसी पूरे समूह का एक ही कारण होना जरूरी है, अथवा क्या समूह की प्रत्येक वस्तु का एक अलग कारण नहीं हो सकता ? जैसा कि ह्यूम ने कहा था, “यदि भौतिक द्रव्य के बीस कणों के एक समूह में से प्रत्येक कण का मैं आपका विशेष कारण बता दूँ और तब बाद में आप मुझसे बीसों के पूरे समूह का कारण पूछने लगे, तो मैं इसे बहुत ही अनुचित मानूँगा। भागों के कारण बता दिए जाने पर वह पर्याप्त रूप से स्पष्ट हो जाता है।”^१

वात को निम्नलिखित नाटकीय रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है।

मान लीजिए कि मैं पाँच एस्किमो लोगों के एक समूह को छठे एवेन्यू और पचासवीं स्ट्रीट के एक कोने में खड़ा देखता हूँ और मैं यह समझना चाहता हूँ कि यह समूह न्यूयार्क क्यों आया। छानबीन से ये बातें प्रकाश में आती हैं : एस्किमो नं० १ को ध्रुव-प्रदेश का अत्यधिक शीत पसंद नहीं आया और उसने कुछ गरम जलवायु में जाने का निश्चय कर लिया। एस्किमो नं० २ नं० १ का पति है ; वह उससे बहुत प्रेम करता है और इसलिए वह उसके बिना नहीं रह सकता था। नं० ३ एस्किमो नं० १ और नं० २ का लड़का है ; वह इतना छोटा और इतना दुर्बल है कि अपने माँ-बाप का विरोध नहीं कर सकता। नं० ४ ने न्यूयार्क टाइम्स में यह विज्ञापन देखा था कि टेलीविजन के लिए एक एस्किमो की जरूरत है। नं० ५ एक निजी जासूस है जिसे पिकटन एजेन्सी ने एस्किमो नं० ४ पर नजर रखने के लिए लगाया हुआ है।

अब हम यह मान लेते हैं कि पाँच एस्किमो लोगों के समूह के प्रत्येक सदस्य के बारे में हमने बता दिया है कि वह न्यूयार्क में क्यों है। तब क

पूछता है : “ठीक है, परन्तु पूरे समूह के बारे में तो आपने बताया ही नहीं कि वह न्यूयार्क में क्यों है ?” स्पष्ट है कि यह एक बेतुका सवाल है। उक्त पाँच सदस्यों के अतिरिक्त कोई समूह नहीं है और जब हमने बताया है कि उन पाँच में प्रत्येक न्यूयार्क में क्यों है तब स्वतः ही यह स्पष्ट हो जाता है कि वह समूह वहाँ क्यों है। विश्व-कारण-युक्ति का आलोचक यह दावा करेगा कि जितना बेतुका यह सवाल है उतना ही अलग-अलग चीजों के कारण पूछने के बाद पृथक् रूप से यह पूछना है कि पूरी श्रृंखला का क्या कारण है।^१

२. पर हम मान लेते हैं कि ‘क्या पूरे विश्व का कोई कारण है,’ यह प्रश्न पूछना उचित है। अब मान लीजिए कि इसका उत्तर ‘ईश्वर’ है। तब अगला प्रश्न अनिवार्य रूप से यह उठता है : “पर ईश्वर किस कारण से पैदा हुआ ?” बहुत-से वक्ते इस सवाल को पूछकर अपने माँ बाप को बड़ी परेशानी में डाल देते हैं। पर सवाल है बिल्कुल ही उचित। आखिर हमें बताया ही गया है कि हर चीज का एक कारण होता है, और यदि यह बात सच है तो ईश्वर का भी कोई कारण होना चाहिए। और यदि ईश्वर का कोई कारण नहीं है तो यह सच नहीं है कि हर चीज का कोई कारण होता है। पर यह कि हर चीज का एक कारण होता है, हमारी युक्ति की पहली आधारिका थी।

तो फिर ऐसा प्रतीत होगा कि कारणमूलक युक्ति केवल अवैध ही नहीं है बल्कि स्वतोव्याघाती भी है : निष्कर्ष यह कहता है कि एक चीज (ईश्वर) का कोई कारण नहीं है, और इस प्रकार वह यह कहनेवाली आधारिका का व्याघाती है कि हर चीज का कोई कारण होता है। यदि यह आधारिका सत्य है तो निष्कर्ष सत्य नहीं हो सकता, और यदि निष्कर्ष सत्य है तो यह आधारिका सत्य नहीं हो सकती। बहुत-से लोग इस चीज को एकाएक नहीं समझ पाते, क्योंकि वे इस युक्ति का उपयोग ईश्वर में पहुँचने के लिए करते हैं और तब अपनी इष्ट वस्तु में पहुँच लेने के बाद वे इस युक्ति के बारे में बिल्कुल भूल जाते हैं। जैसा कि शोपेनहauer ने सकेत किया था, वे इस युक्ति को वैसे ही इस्तेमाल करते हैं जैसे एक टैंकी गाड़ी को। वे इसका प्रयोग अपने गतव्य स्थान तक पहुँचने के लिए करते हैं और तब उसका क्या होता है, इस बात की बिल्कुल भी चिन्ता किए बिना उसे बिल्कुल दिमाग से निकाल देते हैं। परन्तु

सगति बनाए रखने के लिए हमें आगे भी सोचना पड़ेगा : यदि निष्कर्ष स्वयं अपनी ही आधारिका के विरुद्ध है तो यह एक युक्ति के खिलाफ संभवतः सबसे घातक अभियोग होगा : यह कि वह स्वतोव्याघाती है ।

लेकिन कोई यह आपत्ति कर सकता है : "मेरा मतलब यह नहीं है कि हर चीज का कारण होता है—मेरा मतलब यह है कि ईश्वर को छोड़कर हर चीज का एक कारण होता है ।" परंतु आप यही क्यों रुके ? यदि कही रुकना ही है तो स्वयं विश्व पर ही क्यों न रुका जाए ? कम-से-कम वह ऐसी चीज तो है जिसका हमें कुछ अनुभव और कुछ ज्ञान है ।

यदि हमें रुकना है और आगे नहीं जाना है तो वहाँ तक क्यों जाएँ ? क्यों न भौतिक जगत् पर ही रुक जाएँ ? हम अनंत तक चलते चले बिना कैसे सतोष कर ले ? और इस अनंत प्रक्रम में भी सतोष की क्या बात है ? हाथी वाले दार्शनिक की कहानी को याद रखिए । प्रस्तुत प्रसंग में वह जितनी लागू होती है उतनी कही नहीं । यदि भौतिक जगत् एक मिलते-जुलते प्रत्ययात्मक जगत् पर आश्रित है तो इस प्रत्ययात्मक को भी किसी अन्य जगत् पर आश्रित होना चाहिए, और इसी प्रकार आगे भी अनंत तक । अतः अच्छा यह होगा कि वर्तमान भौतिक जगत् के परे कही देखा ही न जाए । यह मानने से कि इसकी व्यवस्था का कारण इसके अंदर ही है, हम वास्तव में उसे ईश्वर बना देते हैं, और जितनी जल्दी हम उस दिव्य सत्ता तक पहुँच जाएँ उतना ही अच्छा है । जब आप इस लोक से एक कदम बाहर की ओर बढ़ जाते हैं तब आप केवल एक परिहासपूर्ण कुतूहल को जन्म देते हैं, जिसे शांत करना सदैव असंभव होता है ।^१

३. जो भी हो, कारणता का कोई सन्नत हमें केवल इन्द्रियानुभव के जगत् में ही मिलाता है और ऐसा प्रतीत होगा कि कारणों की खोज को इस जगत् के परे भी जारी रखना उचित नहीं है । कारणों का हमारा ज्ञान केवल दिक्कालमय वस्तुओं, प्रक्रियाओं और घटनाओं के क्षेत्र के अंदर ही सीमित है । उसके परे हमारा कारणों की बात करना विल्कुल निराधार है, क्योंकि अनुभव हमें किसी ऐसी कारणता के बारे में कुछ भी नहीं बताता । इस सिद्धांत को अनुभवानीत जगत् में लागू करना उस इन्द्रियानुभविक प्रमाण को छोड़ देना है

जो इस सिद्धांत का आधार है। वास्तव में यह पूछा जा सकता है कि इस विश्व में चलनेवाली घटनाओं और प्रक्रियाओं के दायरे के बाहर 'कारण' शब्द का कोई अर्थ है भी। जैसा कि कान्ट ने कहा था, "कारणता का सिद्धांत केवल हमारे इंद्रियगोचर जगत् में ही लागू होता है; उसके बाहर न वह कोई अर्थ रखता है और न लागू ही होता है। परंतु विश्व-कारण-युक्ति में उसका उपयोग ठीक इसी प्रयोजन से किया गया है कि हम इस ऐंद्रिय जगत् से परे जा सकें।" १

४. फिर भी बहुत-से व्यक्तियों के मन में यह विचार घर किए हुए है कि चेतन कर्ताओं के कर्म, जो कि उनके संकल्पों को व्यक्त करते हैं, कारणता के क्षेत्र में एक विलक्षण स्थान रखते हैं। हम कभी ऐसा नहीं देखते कि लकड़ियाँ और पत्थर स्वयं एक-दूसरे से मिलकर यांत्रिक वस्तुओं का निर्माण कर डालें : हम यंत्रों की कल्पना करते हैं, उनकी योजना बनाते हैं और तब उन चीजों को जिनसे उनका निर्माण किया जाता है कुछ जटिल रचनाओं की शक्ल (मकान, चड़ियाँ इत्यादि बनाने में) दे देते हैं। ये वस्तुएँ इन शकलों में अस्तित्व केवल हमारी मानसिक क्रियाओं के कारण ही रखती हैं। इस तरह हम तर्क करते हैं कि विश्व के प्रसंग में भी यही बात लागू होती है।

विश्व एक योजना, आयोजन या अभिकल्प का परिणाम है, इस धारणा की चर्चा प्रयोजनमूलक युक्ति के अंतर्गत की जाएगी। परंतु कारणमूलक युक्ति की चर्चा के दौरान थोड़ा रुककर यह पूछ लेना उपयोगी होगा : केवल इंद्रियानुभविक साक्ष्य को आधार मानते हुए क्या हमें यह कहने का अधिकार मिल जाता है कि सकल्प अंतिम कारण है ? ऐसा प्रतीत होगा कि वे अंतिम कारण नहीं हैं : (१) जड़ पदार्थों की अनेक गतियाँ, जैसे लकड़ी के टुकड़ों के मेल से एक मकान तैयार हो जाना, सचमुच सकल्प के परिणाम होती हैं, और सकल्प के बिना वे कभी हो ही न सकी होती। (२) परंतु ऐसा हम कदापि नहीं कह सकेंगे कि सकल्प भौतिक द्रव्य को उत्पन्न करता है। वह तो केवल पहले से ही अस्तित्व रखनेवाले भौतिक द्रव्य के कणों की स्थितियों में परिवर्तन करता है। (३) सकल्प शक्ति या ऊर्जा को भी उत्पन्न नहीं करता। सकल्प गति को अवश्य उत्पन्न करता है, जैसे तब जब सकल्प से शरीर में गति आती

है। परंतु ऐसा वह केवल असंख्य मस्तिष्कीय घटनाओं के द्वारा ही कर पाता है, जिनमें ऊर्जा एक रूप से दूसरे रूप में (गति की ऊर्जा में) बदल जाती है। स्वयं ऊर्जा को सकल्प उत्पन्न नहीं करता। ऊर्जा को उत्पन्न करने की बात तो बहुत दूर है, मस्तिष्क के कणों का व्यवहार (जिसका होना चेतना के होने के लिए अनिवार्य है) स्वयं ही ऊर्जा-संरक्षण सिद्धांत का एक उदाहरण है और उसपर आश्रित है। जितने भी अनुभव हमें हुए हैं उनमें ऊर्जा सकल्प से पहले अस्तित्व रखती है न कि सकल्प ऊर्जा से पहले। सकल्प (अथवा शरीर के स्तर पर जिसे भी कोई मन के बारे में अपनी धारणा के अनुसार उसका सहवर्ती माने) ऊर्जा की हजारों अभिव्यक्तियों में से केवल एक है। इस प्रकार किसी अनुभवमूलक युक्ति में सकल्प एक अंतिम कारण बन सकने के योग्य है ही नहीं। (४) यह बात विल्कुल निश्चित लगती है कि सकल्प असंख्य युगों तक अस्तित्व में था ही नहीं—जबकि उस पूरी अवधि में ऊर्जा-संरक्षण का नियम अवश्य ही सक्रिय रहा। विकास के एक लंबे क्रम के अंत में सकल्प का उदय हुआ। जहाँ तक हम जानते हैं, भौतिक द्रव्य और ऊर्जा नित्य है, सकल्प नित्य नहीं है, क्योंकि हम काल में उनका प्रारंभ कहाँ हुआ, यह बता सकते हैं।

काल की दृष्टि से प्रथम कारण—प्रायः यह मान लिया जाता है कि कारणों और कार्यों का क्रम पीछे की ओर अनंत तक नहीं चल सकता, बल्कि कहीं न कहीं उसे रुकना होगा। तीन अरब वर्ष पूर्व पृथ्वी का निर्माण हुआ था, पर सूर्य पहले से मौजूद था। और उससे पहले ? सूर्य धीरे-धीरे ठंडी पड़ती जानेवाली आकाशगंगा की सर्पिल भुजाओं के द्वारा अलग फेंक दिया गया था और लाखों अन्य तारे भी। और उससे पहले ? स्वयं हमारी आकाशगंगा का निर्माण हुआ था—और यही इतिहास धुंधला पड़ जाता है। गैलाड-विज्ञानियों में इस बात को लेकर जड़दस्त विवाद है कि ठीक क्या हुआ और क्या हुआ, परंतु इस बात में उन्हें कोई संदेह नहीं है कि उसके पहले कुछ हुआ था। लेकिन कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि अंत में बात को वहीं न पहुँचाना होगा। कोई समय ऐसा था जब घटना प्रथम शुरू हुआ था, जहाँ घटनाओं का कोई प्रथम कारण होना चाहिए।

सामान्य दृष्टि से मतलब यह है कि कोई प्रथम घटना थी। यदि ऐसा है तो बात समझ में आनेवाली नहीं है और गठनादिता में भारी दुर्बल है। यह पहली

घटना कब हुई थी ? चूँकि हम काल की बात केवल घटनाओं के अनुक्रम के सदर्थ में ही कर सकते हैं, इसलिए क्या यह प्रश्न अर्थहीन नहीं है ? पहली घटना जब हुई तब क्यों हुई और जो रूप उसका था वह क्यों था ? प्रकटतः किसी कारण से नहीं, क्योंकि वह पहली घटना थी और उसका कोई कारण नहीं हो सकता था ; उसका कोई पूर्ववर्ती था ही नहीं, कोई उसे उत्पन्न करनेवाला था ही नहीं—वह किसी भी कारण के बिना एकाएक अस्तित्व में आ गई (यदि उसका कोई कारण था तो वह पहली घटना नहीं थी) । जो भी हो, ईश्वर पहली घटना नहीं हो सकता, क्योंकि ईश्वर घटना नहीं है ।

तो शायद ईश्वर ने उस तथाकथित पहली घटना को उत्पन्न किया : इतिहास का प्रारंभ किसी मन—ईश्वर—के अदर हुआ, और तब ईश्वर ने विश्व की शून्य से रचना कर डाली और इस प्रकार वह पहली घटना (या घटनाक्रम) का कारण बना । केवल उसका सकल्प ही इस बात का हेतु है कि पहली घटना और बाद की सब घटनाएँ भी जब हुईं तब और जिस रूप में हुई उस रूप में क्यों हुई । घटनाओं का क्रम पीछे की ओर अतीत में ईश्वर तक चलकर रुक जाता है ।

परंतु इसके बाद अवश्य ही यह सवाल पैदा होता है कि ईश्वर का क्या कारण था । यह कहने से काम नहीं चलेगा कि ईश्वर स्वयं अपना कारण है । यदि ईश्वर पहले से मौजूद था तो उसके स्वयं को उत्पन्न करने की जरूरत ही नहीं थी क्योंकि वह तो पहले से ही था । यदि ईश्वर पहले से मौजूद नहीं था तो किसी की उत्पत्ति का कारण बनने के लिए वह था ही नहीं : असत् किसी बीज का कारण नहीं बन सकता । इस प्रकार हर तरह से ईश्वर के अस्तित्व की व्याख्या देनी ही पड़ेगी । निस्संदेह हम ईश्वर के अस्तित्व को शाश्वत मान सकते हैं, यानी एक ऐसा तथ्य, जो व्याख्या की अपेक्षा नहीं रखता—परंतु तब तो स्वयं विश्व को भी ऐसा माना जा सकता है ।

कारणों की असौम श्रृंखला—परंतु किसी प्रथम कारण की जरूरत ही क्या है, अथवा यह मानने की क्या आवश्यकता है कि “प्रथम कारण” से पहले कोई ईश्वर था जिसने प्राचीन काल में कभी घटनाओं के अनुक्रम को गुरु किया था ? क्यों न घटनाओं के अनुक्रम को पीछे की ओर असौम माना जाए ? ऐसा प्रायः माना भी गया है :

किसी घटना के प्रथम होने की जरूरत ही नहीं थी। हम यह कल्पना कर सकते हैं कि प्रत्येक घटना के पहले कोई और घटना हुई और काल अनादि है। इस बात को समझने में कोई कठिनाई नहीं है कि काल दोनों ही दिशाओं में असीम है। हम जानते हैं कि संख्याओं की शृंखला का कोई अंत नहीं है, कि प्रत्येक संख्या से बड़ी एक संख्या होती है। यदि उसमें ऋण-संख्याओं को भी शामिल कर लें, तो संख्याओं की शृंखला अनादि भी हो जाती है, क्योंकि प्रत्येक संख्या से छोटी कोई संख्या मिल जाएगी। गणित में ऐसी असीम शृंखला की कल्पना में कोई कठिनाई नहीं होती जिसका न आदि हो और न अंत हो। इस कल्पना में कोई विरोधाभास है ही नहीं। यह आपत्ति करना कि पहले-पहल कोई घटना हुई होगी, काल का कहीं प्रारंभ हुआ होगा, अशिक्षित बुद्धि की उपज है। तर्कशास्त्र काल की संरचना के बारे में कुछ भी हमें नहीं बताता। वह हमें आदिहीन असीम शृंखलाओं से व्यवहार करने का तरीका बताता है और उन शृंखलाओं से व्यवहार करने का भी जो सादि है। यदि वैज्ञानिक प्रमाण एक असीम काल का समर्थन करता है जो अनादि से आया है और अनंत तक चलता रहेगा, तो तर्कशास्त्र को कोई आपत्ति नहीं है।^१

फिर भी, कारणों की एक असीम शृंखला को लेकर हमें कुछ कठिनाई महसूस हो सकती है, जो कि संख्याओं के प्रसंग में नहीं होती। जब हम कहते हैं कि पूर्ण संख्याओं की शृंखला असीम है, तब हमारा मतलब यह होता है कि आप चाहे कितनी ही बड़ी संख्या की कल्पना करें उसमें एक जोड़कर आप सदैव उससे भी बड़ी संख्या प्राप्त कर सकते हैं और कि संख्याओं की शृंखला में कोई भी अंतिम संख्या नहीं है। जब हम कहते हैं कि विश्व के इतिहास में घटनाओं की शृंखला असीम है तब हमें यह मानना होगा कि वह शृंखला अनादि है (केवल यह नहीं कि हम उसके आदि को नहीं खोज सकते)। चूंकि घटनाओं की शृंखला असीम है, इसलिए उसके पूरे होने में असीम काल लगेगा। यह इस कथन से क्या अंतर रखता है कि वह कभी पूरी नहीं होगी ? यदि घटनाओं की असीम शृंखला इस क्षण से पहले से चली आ रही है तो इस क्षण तक हम कैसे पहुँचे ? यदि वर्तमान क्षण से पहले घटनाओं की एक असीम शृंखला हो चुकी है तो हम वर्तमान क्षण में—जिसमें कि हमारा इस समय होना स्पष्ट ही है—आ कैसे सके ?

हम मान लेते हैं कि यह कठिनाई दूर हो गई है (बात अभी विवादाधीन है) ; हाथ क्या लगा ? घटनाओं की एक असीम ऋंखला अतीत के अंदर असीम दूरी तक फैली हुई ; परंतु ईश्वर इस तत्त्वीर में कहाँ बैठता है ? ऐसी एक सत्ता के रूप में नहीं जो प्रथम घटना से भी पहले अस्तित्व रखती हो, क्योंकि प्रथम घटना कोई है ही नहीं । चूँकि विश्व का सदा अस्तित्व रहा है, इसलिए ईश्वर ने उसे किसी काल में रचा भी नहीं । जो भी इस मत के पक्ष में कहा जाए, कारणमूलक युक्ति के अंतर्गत वह विल्कुल नहीं आता, क्योंकि वह काल में विश्व के प्रारंभ को लेकर पूछे जानेवाले प्रश्न का उत्तर नहीं है ।

विश्व कहाँ से आया ? अब हम उन सवालों के अर्थ पर विचार करते हैं जो विश्व की उत्पत्ति के संबंध में पूछे जाते हैं । हम प्रायः इस प्रकार के प्रश्न पूछते हैं : “क कहाँ से आया ?” यदि हम यह पता कर सकें कि इस प्रश्न का दैनिक जीवन में क्या अर्थ हो सकता है, तो हम इस बात पर कुछ रोशनी डाल सकते हैं कि विश्व के विशेष प्रसंग में (यदि यह कोई मतलब रखता है तो) इसका क्या अर्थ है ।

“क कहाँ से आया ?” (१) कभी-कभी जब हम इस सवाल को पूछते हैं तब हमारा मतलब यह होता है : यह पहले किस जगह पर था ? और जवाब यह काफी होगा जैसे “यह अफ्रीका से आया” या “यह मेरी जेब से आया” । (२) अथवा इसका मतलब यह हो सकता है : यह अपनी पहली जगह से मौजूदा जगह पर कैसे पहुँचा ? वह पोटली यहाँ कैसे आई ? डाकिया उसे यहाँ लाया । इसे इस सवाल का संतोषजनक जवाब माना जाता है और आगे यह पूछने की जरूरत नहीं होती कि जब वह यहाँ लाई गई तबसे पहले वह कहाँ थी । (३) कभी-कभी हमें कोई और ही सूचना इष्ट होती है : उस काम का करनेवाला कौन था जिसका यह परिणाम हुआ ? उदाहरणार्थ, (अ) “यह चित्र कहाँ से आया ?” “मेरे भाई ने उसे बनाया है ।” (ब) “वह यंत्र कहाँ से आया ?” “बच्चे ने उसे वहाँ रख दिया ।” “कहाँ से आया” का यह अर्थ निश्चय ही चीज का निर्माण करनेवाले या उसे वहाँ रखनेवाले चेतन प्राणी के पहले से अस्तित्व की अपेक्षा रखता है । (४) कभी-कभी हम यह जानना चाहते हैं कि क पहले किस अवस्था में था । यदि उष्ण प्रदेश का कोई निवासी हवाई जहाज से किसी शीत प्रदेश में पहुँच जाए और कैन्टीन में एक विचित्र

ठोस पदार्थ को देखे (उसने पहले कभी बर्फ नहीं देखी), तो वह पूछ सकता है : “यह कहाँ से आया ?” और इसका जवाब यह नहीं होगा कि “यह अफ्रीका से आया” (हालाँकि एच० ओ० के जो अणु इस समय जम गए हैं ठीक वे ही २४ घंटे पहले अफ्रीका में थे) बल्कि यह होगा कि प्रश्नाधीन पदार्थ का अवस्था-परिवर्तन हो गया है। (५) कभी-कभी सूचना यह वाछित होती है कि चीज अपनी पूर्व अवस्था से वर्तमान अवस्था में कैसे पहुँची : उदाहरणार्थ, “वह ठंडी हो गई और जम गई”—यह एक ऐसी प्रक्रिया है जिसे हम उस व्यक्ति के सामने प्रदर्शित कर सकते हैं, जैसे फ्रिज की आइस-ट्रे में पानी डालकर तथा यह कहकर कि वह व्यक्ति उसे बर्फ में परिणत होने की विभिन्न अवस्थाओं में से गुजरते हुए देखता रहे।

परंतु “क कहाँ से आया ?” के इन अर्थों में से कोई भी समग्र विश्व पर लागू नहीं होता। “विश्व” में सभी स्थान और काल तथा दिक्काल में अस्तित्व रखनेवाली सभी चीजें शामिल हैं। इस प्रकार इस प्रश्न का पहला अर्थ लागू नहीं होता : विश्व जहाँ इस समय है उससे भिन्न किसी स्थान में पहले हो ही नहीं सकता था ; सभी स्थान उसके अंदर आ जाते हैं। चूँकि समग्र विश्व पर पहला अर्थ लागू नहीं होता, इसलिए दूसरा भी नहीं होता : जब विश्व पहले किसी और स्थान में हो ही नहीं सकता तब उस स्थान से इस स्थान में वह आएगा ही कैसे। तीसरा अर्थ प्रस्तुत सदर्भ में आत्माश्रय-दोष वाला बन जाता है : वह यह मान लेता है कि कोई चेतन सत्ता थी जिसने “उसे वहाँ रखा है” जबकि विवाद का विषय ही यह है। और “उसे वहाँ रखा है” में भी यह मान्यता छिपी हुई है कि अन्य स्थान भी हैं—कम-से-कम एक वह जहाँ क को रखा गया है और दूसरा वह जहाँ से उसे रखा गया है, और यह बात भी समग्र विश्व पर लागू नहीं होती। चौथा अर्थ भी समग्र विश्व पर लागू नहीं होता : चूँकि विश्व के अंदर सब स्थान और सब काल समाविष्ट हैं, इसलिए यह नहीं हो सकता कि वह किसी पहले की अवस्था से जो कि विश्व के इतिहास का अंग नहीं थी, वर्तमान अवस्था में आया हो। और न पाचवाँ अर्थ ही लागू हो सकता है (वह अपनी पिछली अवस्था से कैसे आया), क्योंकि उसमें भी पूर्वावस्था अंगीकृत है।

निर्णय ही यह सही है कि विश्व (या उसके किसी अंग) को

करना है उसमें ईश्वर को कारण के रूप में नहीं, बल्कि व्याख्या के रूप में लिया गया है। युक्ति यह है कि ईश्वर को काल में घटनेवाली घटनाओं के कारण के रूप में नहीं मानना चाहिए, क्योंकि कारण काल में होते हैं, बल्कि इस तथ्य की व्याख्या के रूप में लेना चाहिए कि कारण-शृंखला का, वह चाहे असीम हो या सीमित हो, अस्तित्व है। ईश्वर-कारण-शृंखला का प्रथम कारण नहीं है बल्कि इस बात का हेतु है कि इस शृंखला का अस्तित्व ही क्यों है।

इस मत के अनुसार ईश्वर कालातीत है। हम उसे “शाश्वत” कह सकते हैं, पर यह ध्यान देने की बात है कि यह शब्द अनेकार्थक है : इसका अर्थ नित्य हो सकता है (काल में अस्तित्व रखनेवाला, पर पूरे समय तक बना रहनेवाला—जैसे ऊर्जा, या, शायद, पुद्गल भी, है); परन्तु इसका मतलब कालनिरपेक्ष (अ-कालिक, काल से बिल्कुल असंबद्ध) भी हो सकता है। गणितीय वस्तुएँ, जैसे संख्या २, तथा सामान्य, जैसे नीलत्व और त्रिभुजत्व, कालातीत हैं इनका कोई इतिहास, कोई पहले और पीछे नहीं होता, और “संख्या २ का अस्तित्व कल से प्रारंभ हुआ” कहना न सत्य होगा और न असत्य बल्कि अर्थहीन होगा। कालातीत वह है जिसपर कालबोधक विवेचनों को लागू करना निरर्थक होता है। इस मत के अनुसार ईश्वर कारण नहीं है, क्योंकि कारण तो काल सापेक्ष होने हैं। इसके बजाय यह मानना चाहिए कि ईश्वर हर चीज के, नियमों और काल में घटनेवाली विशेष घटनाओं दोनों ही के, अस्तित्व की अकालिक (कालनिरपेक्ष) व्याख्या है। यदि ऐसी बात है तो युक्ति अब कारणमूलक नहीं रही। ईश्वर को यहाँ कारण नहीं माना गया है बल्कि घटनाओं की पूरी शृंखला के अस्तित्व की व्याख्या के रूप में बताया गया है। इस तरह अब हम विश्व-कारण-युक्ति के दूसरे रूप में पहुँच गए हैं।

इ. आपातिता पर आश्रित युक्ति

इस युक्ति को इस तरह सूत्रबद्ध किया जा सकता है : विश्व में प्रत्येक चीज और प्रत्येक घटना आपाती है ; वह व्याख्या के लिए अपने में भिन्न किसी चीज पर आश्रित है। परन्तु हर चीज आपाती नहीं हो सकती : चूँकि प्रत्येक आपाती सत्ता व्याख्या के लिए अपने से बाहर की किसी चीज पर आश्रित होती है, इसलिए ऐसी कोई चीज अवश्य होनी चाहिए जो आपाती न हो बल्कि स्वयं ही अपने अस्तित्व का हेतु हो, और वही चीज ईश्वर है।

गवने पहले हम जानने हैं कि दुनिया में कम-से-कम कुछ सत्ताएँ ऐसी हैं

जिनके अस्तित्व का हेतु स्वयं उनके अंदर नहीं होता। उदाहरणार्थ, मैं अपने माता-पिता पर आश्रित था और अब हवा, भोजन इत्यादि पर आश्रित हूँ। दूसरी बात यह है कि विश्व ऐसी अलग-अलग वस्तुओं का वास्तविक या कल्पित सघात मात्र है जिनमें से कोई भी अपने अस्तित्व का हेतु स्वयं नहीं है। जो वस्तुएँ दुनिया में हैं उनसे अलग कोई दुनिया नहीं है, वैसे ही जैसे मनुष्यों से अलग मनुष्य-जाति कोई नहीं है। अतः मुझे यह कहना चाहिए कि चूँकि वस्तुओं या घटनाओं का अस्तित्व है और चूँकि अनुभव की कोई भी वस्तु ऐसी नहीं है जिसके अंदर ही उसके अस्तित्व का हेतु मौजूद हो, इसलिए वस्तुओं की समष्टि के बाहर ही उसका हेतु होना चाहिए। वह हेतु कोई अस्तित्ववान् सत्ता होना चाहिए। अब, वह सत्ता या तो स्वयं ही अपने अस्तित्व का हेतु है या नहीं है। यदि है तो बहुत अच्छी बात है। यदि नहीं है तो हमें और आगे चलना होगा। परंतु यदि हम अनन्त तक चलते रहे तो अस्तित्व की कोई व्याख्या मिलेगी ही नहीं। अतएव मुझे कहना चाहिए कि अस्तित्व की व्याख्या के लिए हमें एक ऐसी सत्ता में पहुँचना होगा जिसके अपने अस्तित्व का हेतु स्वयं अपने ही अंदर मौजूद हो, अर्थात् जिसका अनस्तित्व असंभव हो।^१

इस युक्ति के अनुसार, ईश्वर के अस्तित्व की क्या व्याख्या देनी होगी ? (कारण नहीं, क्योंकि कारण पूर्ववर्ती उपाधियाँ होते हैं, बल्कि व्याख्या या स्पष्टीकरण।) ईश्वर की कोई व्याख्या नहीं चाहिए। इस युक्ति का प्रस्तावक कहता है : ईश्वर एक अनिवार्य सत्ता है और जो अनिवार्य है उसके अस्तित्व की व्याख्या स्वयं उसी के अंदर मौजूद होती है। ईश्वर इस अर्थ में स्वयं अपना कारण नहीं है कि वह स्वयं को अस्तित्व में लाता है (इसकी पहले ही आलोचना की जा चुकी है)। वह स्वकारण या स्वयंभू केवल इस अर्थ में है कि वह "स्वयं अपनी प्रकृति से ही" अस्तित्व रखता है, आपातिक रूप से नहीं : किसी अन्य वस्तु पर उसका अस्तित्व आश्रित नहीं है। और ईश्वर का अस्तित्व अनिवार्य है : ईश्वर एक अनिवार्य सत्ता है।

जो सत्ता अपने अस्तित्व के लिए अपने अलावा किसी भी चीज पर आश्रित

१. पी० एडवर्ट्स और ए० पेप के ७ मॉडर्न इंट्रोडक्शन ३३ पिलासपी में रॉबिंसन ब्रैडरमेल तथा एफ० सी० कॉपलस्टन के लेख "दि एविजरेन्स ऑफ गॉड—ए रिव्यू" में कॉपलस्टन का मसौदा, पृ० ४७४।

नहीं होती और इस अर्थ में स्वकारण है, उसे एक अनिवार्य सत्ता कहना इतना ही सही होगा। अर्थात् वह एक ऐसी सत्ता है जो आपाती नहीं है और इसलिए नश्वर नहीं है, क्योंकि जो भी चीज अपनी प्रकृति से ही अस्तित्व रखती है और किसी अन्य चीज पर आश्रित नहीं होती उसका अस्तित्व न हो, यह बात असंभव होती है, और यह यह कहने के बराबर है कि वह अनिवार्य है।^१

और यदि ईश्वर एक अनिवार्य सत्ता है तो हम यह तक कह सकते हैं कि ईश्वर विश्व की सृष्टि करता है, हालांकि किसी कारणपरक अर्थ में नहीं। यहाँ सृष्टि का अर्थ काल में सृष्टि नहीं है; चूँकि विश्व अनादि है, इसलिए ईश्वर के द्वारा उसकी सृष्टि कोई ऐसी घटना नहीं है जो काल में घटी हो। उसकी सृष्टि हुई, यह "सृष्टि" के केवल एक विलकुल भिन्न अर्थ में ही कहा जा सकता है :

यदि एक चीज दूसरी की सृष्टि है तो अस्तित्व के लिए वह उस दूसरी पर आश्रित है, और यह बात इस कथन से पूरी-पूरी सगति रखती है कि दोनों ही नित्य हैं, कि कोई भी कभी अस्तित्व में नहीं आई, और इसलिए किसी की भी काल में कभी सृष्टि नहीं हुई। शायद एक उपमा से बात समझ में आ जाएगी। एक ज्योति को लीजिए जो प्रकाश की किरणें फेंक रही है। एक अर्थ बिल्कुल स्पष्ट है जिसमें प्रकाश की किरणें अपने अस्तित्व के लिए उस ज्योति पर आश्रित है जो कि उनका स्रोत है, जबकि ज्योति अपने अस्तित्व के लिए उसी तरह उनपर आश्रित नहीं है। प्रकाश की किरणें ज्योति से उत्पन्न होती हैं, पर ज्योति उनसे उत्पन्न नहीं होती। इस अर्थ में वे ज्योति की सृष्टि हैं; वे उससे अस्तित्व प्राप्त करती हैं। और इसमें कहीं भी काल की ओर मघेत नहीं है। ऐसे मामले में आश्रितत्व का संबंध यह मानने पर किंचित् भी नहीं बदलेगा कि उस ज्योति का और साथ ही प्रकाश की किरणों का सदा से अस्तित्व रहा है तथा कोई भी कभी अस्तित्व में नहीं आई।^२

इस प्रकार की युक्ति के बारे में हम क्या कहेंगे ?

१. रिचर्ड टेलर, मेटाफिजिक्स, पृष्ठ ६३।

२. वही, पृष्ठ ८६।

अ. मैं समझता हूँ कि सारी युक्ति एक गोलमाल है। पहली बात, मैं नहीं जानता कि “अनिवार्य सत्ता” का क्या अर्थ है। दर्शन में हम अनिवार्य प्रतिज्ञप्तियों की बहुत बात करते हैं। मैं जानता हूँ कि अनिवार्य प्रतिज्ञप्ति क्या होती है, परन्तु मैं नहीं जानता कि अनिवार्य सत्ता क्या होती है।

ब. अनिवार्य सत्ता वह है जो अपने अस्तित्व के लिए अपने अलावा किसी भी चीज पर आश्रित न हो। चूँकि वह आपाती नहीं होती, इसलिए उसके अस्तित्व की व्याख्या उसके बाहर कही नहीं होती बल्कि केवल उसके अंदर ही होती है।

अ. शब्द, शब्द, शब्द, ! मैं अब भी नहीं समझा कि एक “अनिवार्य सत्ता” क्या हो सकती है। मैं यह समझता हूँ कि किसी चीज की किसी अन्य चीज के द्वारा व्याख्या क्या होती है : उदाहरणार्थ, लोहे पर जग लगने की व्याख्या हवा में मौजूद आक्सीजन के द्वारा होती है जो कि लोहे के साथ संयुक्त होकर लौह-आक्साइड का निर्माण करता है। परन्तु यह कहना कि किसी चीज की केवल उसी के द्वारा व्याख्या की जा सकती है मुझे बदतोग्राघात अथवा बिल्कुल बकवास लगता है। व्याख्या सदैव किसी अन्य चीज के द्वारा होती है। व्याख्या इसके अलावा क्या होगी ?

ब. हाँ, ईश्वर के अलावा हर चीज की व्याख्या ऐसी ही होती है। जो अनिवार्य सत्ता है उसकी व्याख्या केवल उसके अंदर ही मिलेगी—उसे अनिवार्य सत्ता कहने के अर्थ के ही एक अंग के रूप में यह बात शामिल है।

अ. हम वापस वही आ गए। मैं अब भी नहीं समझा कि आपका “अनिवार्य सत्ता” से क्या मतलब है। यह समझ में आ सकेना इसलिए लगता है कि हम “अनिवार्य प्रतिज्ञप्ति” से पहले से परिचित हैं, परन्तु मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि आप “अनिवार्य सत्ता” को अर्थ प्रदान करने के लिए “अनिवार्य प्रतिज्ञप्ति” की सार्थकता का अनुचित लाभ उठा रहे हैं।

व. बिल्कुल नहीं। यदि वस्तुओं की समष्टि की कोई व्याख्या है तो एक अनिवार्य सत्ता का होना जरूरी है। देखो : पूरे भौतिक जगत् में, मनुष्यों के मन भी जिसमें शामिल है, कोई भी अनिवार्य वस्तु नहीं है, केवल आपाती वस्तुएँ ही हैं। उनमें से प्रत्येक के बारे में हम यह सकते हैं कि उसका अस्तित्व नहीं भी हो सकता था। असल में यदि कुछ स्थितियाँ भिन्न हुई होती तो उनका

अस्तित्व न हुआ होता। यदि आपके माता-पिता का संयोग न हुआ होता तो आप यहां न हुए होते। यदि कुछ बातें भिन्न हुई होती—हमारी आकाशगंगा में भौतिक द्रव्य की संस्थिति भिन्न हुई होती—तो पृथ्वी का अस्तित्व न हुआ होता; इत्यादि। हम कुछ आपाती वस्तुओं के अस्तित्व और स्वरूप की अन्य आपाती वस्तुओं के द्वारा व्याख्या कर सकते हैं और करते ही हैं। परंतु किसी की भी वास्तविक व्याख्या तब तक नहीं होगी जब तक हम खोज करते-करते पीछे किसी अनिवार्य सत्ता में न पहुँच जाएँ, जो कि इस बात की व्याख्या होगी कि उनमें से हरेक का क्यों अस्तित्व है और हरेक जैसी है वैसी क्यों है।

अ. मैं ऐसा नहीं समझता। प्रकृति की प्रत्येक घटना की अन्यो के द्वारा व्याख्या की जा सकती है—नियमों, और परिस्थितियों की सहायता से (देखिए पृ० ३५८-५९)। यदि कोई ईश्वर होता जिसने विश्व की हर चीज को बनाया होता, तो आप उत्पन्न चीजों के अस्तित्व की व्याख्या यह कहकर देते कि ईश्वर ने उन्हें रचने का निश्चय किया था। परंतु तब भी ईश्वर के अस्तित्व की व्याख्या न होती।

ब. लेकिन ईश्वर की व्याख्या की जरूरत ही नहीं है। सब चीजों में केवल ईश्वर ही ऐसा है जिसके अस्तित्व की व्याख्या स्वयं उसके अंदर ही मौजूद होती है। अर्थात् ईश्वर बाकी हर चीज की तरह आपाती नहीं है।

अ. फिर वही बात : मैं नहीं समझता कि किसी चीज की व्याख्या स्वयं उसके ही द्वारा कैसे की जा सकती है। व्याख्या सदैव किसी दूसरी चीज के द्वारा दी जाती है। यही “व्याख्या” का अर्थ है। आप कहते हैं कि “अनिवार्य सत्ता के प्रसंग में यह नहीं चलता” ; परंतु इससे मेरा समाधान नहीं होता, क्योंकि मैं नहीं जानता कि अनिवार्य सत्ता क्या होती है—अर्थात् मैं इन रहस्यमय शब्दों के साथ कोई अर्थ नहीं जोड़ पा रहा हूँ।

ब. मुझे इसमें कनई कोई कठिनाई नहीं दिखाई देती। हम सब समझते हैं कि असंभव सत्ता से क्या मतलब है—यह वह है जिसकी प्रकृति ही ऐसी है कि उसका अस्तित्व नहीं हो सकता, जैसे एक वर्गाकार वृत्त। तो फिर अनिवार्य सत्ता—वह जिसकी प्रकृति ही ऐसी है कि उसका अस्तित्व होना ही चाहिए—का अर्थ समझने में क्या कठिनाई है ?

अ. वर्गाकार वृत्त तर्कतः असंभव वस्तुएँ नहीं हैं। “वर्गाकार वृत्त” में

शामिल "वर्ग" और वृत्त" शब्द असंगत परिभाषाओं वाले हैं और इसलिए यह स्वतोव्याघाती है : तदनुसार यह प्रतिज्ञप्ति स्वतोव्याघाती है कि वर्गीकार वृत्तों का अस्तित्व है। और इसके विपरीत, "वर्ग चार भुजाओं वाले होते हैं" विश्लेषी है तथा यह प्रतिज्ञप्ति तर्कतः अनिवार्य है कि वर्ग चार भुजाओं वाले होते हैं। कृपया इस बात पर ध्यान दीजिए कि मैं वृत्त को एक अनिवार्य वस्तु नहीं बता रहा हूँ, यानी यह नहीं कह रहा हूँ कि वृत्तों का होना तर्कतः अनिवार्य है। वाक्य का अर्थ केवल यह है कि यदि वृत्त है तो (अनिवार्यतः) वे चार भुजाओं वाले होते हैं। ऐसे सब अनिवार्य कथन हेतुफलात्मक (यदि तो) होते हैं। उनमें से कोई भी अस्तित्व का दावा नहीं करता। वे यह नहीं कहते कि कोई चीज अस्तित्व रखती है, यह तो और भी नहीं कि वह अनिवार्यतः अस्तित्व रखती है। असल में मेरी समझ में बिल्कुल भी यह नहीं आ रहा है कि आपका किसी चीज के अस्तित्व को अनिवार्य कहना क्या अर्थ रखता है। निश्चय ही कोई क ऐसा नहीं है जिसको लेकर यह कहा जा सके कि वाक्य "क का अस्तित्व है" एक अनिवार्य सत्य है।

ब. परन्तु ठीक यही तो बात है जिसका दावा मैं ईश्वर के बारे में करता हूँ : अस्तित्व रखनेवाली हर चीज की व्याख्या होने से ईश्वर स्वयं अनिवार्यतः अस्तित्व रखता है। यदि उसका अस्तित्व अनिवार्य न हो तो वह विश्व की हर अन्य चीज के अस्तित्व की तरह आपाती होगा, और तब हमें फिर इस बात की व्याख्या करनी होगी कि वह क्यों है।

अ यदि "आपाती अस्तित्व" से आपका मतलब सिर्फ यह है कि वह जो है उससे (तर्कतः) भिन्न (अस्तित्वहीन) हो सकता था और यदि कुछ स्थितियाँ भिन्न हुई होती तो वह भिन्न हुआ होता, तो मैं पूर्ण संतोष के साथ यह कहूँगा कि विश्व में अस्तित्व रखनेवाली हर चीज आपाती है। मैं यह मानने के लिए तैयार नहीं हूँ कि अनिवार्य रूप से अस्तित्व रखनेवाली कोई चीज (यदि इन शब्दों का कोई अर्थ हो तो) है।

ब. परन्तु यदि आप यह नहीं मानते कि अनिवार्य रूप से अस्तित्वमान् कोई चीज है तो आपके सामने एक समस्या आ जाती है। मैं समझता हूँ कि आप अनेक संभव विद्वदों को मानते ही होंगे। उदाहरणार्थ, यह बात तर्कतः संभव है कि आपके माता-पिता या मर्याद न हुआ होता और पत्नी:

आपका अस्तित्व न होता, पर शेष विश्व हूबहू ऐसा ही होता। यह एक संभव विश्व है। एक और संभव विश्व वह है जिसमें आकाशगंगाएँ होतीं और सूर्य होता पर ग्रहों का समूह न होता; पृथ्वी न होती और इसलिए पृथ्वी पर कोई जीवन भी न होता। एक और भी संभव जगत्—वर्तमान जगत् से कहीं अधिक भिन्न—वह है जिसमें प्रकृति के कुछ नियम इस समय के नियमों के जैसे न होते : उदाहरणार्थ, ऐसा जिसमें भौतिक द्रव्य के कण अपनी मध्यवर्ती दूरी के वर्ग के विलोम अनुपात में एक दूसरे को न आकर्षित करते हों (जैसे वर्तमान में) बल्कि उसके घन के विलोम अनुपात में ऐसा करते हों। हम संभव विश्वों की अनंत कल्पनाएँ कर सकते हैं। अब सवाल यह पैदा होता है : संभव विश्वों की अनंत संख्या में से ठीक यही विश्व जो इस समय है क्यों अस्तित्व रखता है ? तर्कतः संभव तो अनेक विश्व हैं ; तो फिर अस्तित्व इसी का क्यों है ? कोई भी विश्व क्यों अस्तित्व रखता है—कुछ भी न होने के बजाय यह विश्व क्यों है ? इस बात की कोई भी व्याख्या आपके पास नहीं है। परंतु मेरे पास है। मेरा मत यह है कि एक अनिवार्य सत्ता, ईश्वर, है और चूंकि उसका अस्तित्व अनिवार्य है इसलिए सभी आपाती वस्तुओं का (यानी विश्व की हर चीज का) इसी अनिवार्य सत्ता की वजह से अस्तित्व है तथा इस अनिवार्य सत्ता के अस्तित्व से ही उनकी व्याख्या हो जाती है।

अ. मेरी समझ में नहीं आता कि आपकी तथाकथित व्याख्या व्याख्या है ही कैसे। मैं यह दावा नहीं करता कि मेरे पास हर चीज की व्याख्या है, पर मैं यह भी नहीं करता कि जब मुझे कोई व्याख्या न सूझे तब मैं ईश्वर—स्पिनोजा जिसे “अज्ञान की शरणस्थली” बताता है—का सहारा लूं। एक क्षण के लिए मान लीजिए कि विश्व जैसा है वैसा क्यों है या उसके नियम जो हैं वे क्यों हैं, इस बात की मैं व्याख्या नहीं कर सकता। पर मैं यह भी नहीं समझ पा रहा हूँ कि आप कैसे इसकी व्याख्या करते हैं। आप कहते हैं कि “ईश्वर इसकी व्याख्या है”। परन्तु इसमें तो काम नहीं चलेगा। इससे इस बात की व्याख्या नहीं होती कि विश्व में अन्यो के बजाय यही नियम क्यों हैं और यही विशेष वस्तुएँ क्यों अस्तित्व रखती हैं। और यदि व्याख्या होती भी हो तो ये सारा न फिर भी बने रहने हैं कि ईश्वर के अस्तित्व की क्या व्याख्या है, वह है ही क्यों, उसी प्रकृति जो है वह क्यों है और वह जो निश्चय करता है (जैसे टीव्ही दसों दिग्गजों को बनाने का) वह क्यों करता है। यदि आप मुझे

इस समय यह बता रहे हैं कि ईश्वर की जो प्रकृति है वह अनिवार्यतः वैसी है, तो इससे भी कोई अर्थ मैं नहीं निवाल पा रहा हूँ और मैं नहीं समझता कि कोई भी ऐसा कर सकेगा ।

घ इसके विपरीत, मेरा विश्वास है कि चीजे जैसी है वैसी क्यों है और किसी भी चीज का अस्तित्व ही क्यों है, इस बात की यह एकमात्र व्याख्या है ।

अ ईश्वर के सहित ?

घ नहीं, ईश्वर का अस्तित्व अनिवार्य है और उसकी व्याख्या केवल उसके अंदर ही मिलेगी । परन्तु ईश्वर के अस्तित्व से अवश्य ही इस बात की व्याख्या हो जाती है कि हर अन्य चीज जैसी है वैसी क्यों है तथा भौतिक विश्व का क्यों अस्तित्व है ।

अ ईश्वर के अस्तित्व से इसकी व्याख्या कैसे हो पाती है ? क्या आप यह कहना चाहते हैं कि ईश्वर ने इस विशेष विश्व को ही चुना और चूँकि वह शक्तिमान् है इसलिए वह इसे अस्तित्व में भी ले आया ?

ब. हाँ, मैं अवश्य ही यह मानता हूँ कि ईश्वर की इच्छा इसकी व्याख्या है । मैं अपनी बात को स्पष्ट करता हूँ यात्रिक व्याख्याएँ (जो व्याख्यापेक्षी घटना की पूर्ववर्ती घटनाओं और प्रक्रियाओं के द्वारा व्याख्या करती हैं) होती हैं और प्रयोजनमूलक व्याख्याएँ भी होती हैं । दैनिक जीवन में हम दोनों ही प्रकार की व्याख्याओं से परिचित हैं और दोनों का निरंतर उपयोग करते हैं । फ्रिज के अंदर आइसक्रीम पिघल क्यों गई ? क्योंकि रात में कुछ घंटों तक बिजली बंद रही (यात्रिक) । शहर के उस भाग में मकान क्यों नहीं हैं ? क्योंकि भवन निर्माण विभाग ने एक सार्वजनिक उपवन के निर्माण के लिए वहाँ मकान बनाना निषिद्ध कर दिया है और मकानों को गिरा दिया है (प्रयोजनमूलक) । अब, मैं इस बात पर जोर देना चाहता हूँ कि समूचे विश्व की कोई यात्रिक व्याख्या नहीं हो सकती, क्योंकि इस तरह की व्याख्या सदैव नियमों तथा पूर्ववर्ती घटनाओं के द्वारा होती है । इसके अलावा, यात्रिक व्याख्या हमें यह नहीं बताएंगी कि जितने विश्व तबतः संभव हैं उन सबमें न यही विश्व अपने नियमों के सहित क्या अस्तित्व रखता है यात्रिक व्याख्या केवल उन नियमों के आधार पर, जिन्हें हम जानते हैं, यही बताएंगी कि उन

नियमों के होते हुए कुछ चीजें जैसी हैं वैसी क्यों हैं। परन्तु ऐसी व्याख्या यह नहीं बता सकती कि विश्व जैसा है वैसा क्यों है, उसके जो नियम हैं ठीक वे ही क्यों हैं, या उसका अस्तित्व ही क्यों है।

अ. और आप समझते हैं कि यह बताने के लिए प्रयोजनमूलक व्याख्या की जरूरत है ?

ब. विष्कुल। आखिर इस बात का तो कोई हेतु होना ही चाहिए कि यह विश्व क्यों है और उसके ये नियम क्यों हैं। और यदि यात्रिक व्याख्या यह नहीं बता सकती तो हमें प्रयोजनमूलक व्याख्या का सहारा लेना होगा। ईश्वर एक अनिवार्य सत्ता है और उसने तर्कतः सभव सभी अनतसंख्यक विश्वों में से इस विशेष विश्व को ही पसंद किया है। उसने ऐसा क्यों किया ? शायद इसलिए कि सभी सभव विश्वा में से यही उत्तम है।^१ अथवा शायद उसके प्रयोजन मनुष्य की बुद्धि के लिए अगम्य हैं। परन्तु मुझे पक्का विश्वास है कि "ठीक यही विश्व क्यों, या कोई भी विश्व क्यों ?" एक ऐसा सवाल है जिसका उत्तर जरूरी है, और चूकि यात्रिक व्याख्याओं से यहाँ काम नहीं चलेगा इसलिए हमें कोई प्रयोजनमूलक व्याख्या देनी होगी। और यह तभी हो सकता है जब हम सर्वोच्च सत्ता, ईश्वर, के चुनाव की बात को मानें।

अ. बहुत बढ़िया। परन्तु इसमें कई कठिनाइयाँ हैं। सबसे पहली मैं नहीं समझता कि प्रयोजनमूलक व्याख्या यहाँ अर्थ ही क्या रखेगी, क्योंकि यह याद रखिए कि ईश्वर को अब प्रथम कारण अथवा विश्व के इतिहास की कारण श्रृंखला की पूर्ववर्ती किसी प्रकार की कालिक सत्ता नहीं माना जा रहा है। प्रस्तुत सदर्भ में ईश्वर (सत्या २ की तरह) एक कालातीत सत्ता है और इस प्रकार कोई ऐसी चीज बतई नहीं है जिसके काम कालाधीन हो। अगन म, मैं नहीं समझता कि ऐसे ईश्वर का कोई व्यक्तित्व ही कैसे हो सकता है। उसने लिए तो आगे पीछे कुछ नहीं है, जगत् की काल में सृष्टि 'कुछ नहीं है, "रोशनी हो जाए" के अनंतर काल में रोशनी के अस्तित्व में आन इत्यादि का कोई मतलब नहीं है। इस व्याख्या के अनुसार ईश्वर उस

१ इसकी विवृति तथा इस "प्रयोजनमूलक युक्ति" के अन्तर्गत सुराई की समस्या के प्रयोग के बारे में।

त्तरह की चीज नहीं हो सकती जिसे अधिकतर धर्म मानते हैं, क्योंकि वे तो ऐसे ईश्वर को मानते हैं जिसने किसी समय इस विश्व की सृष्टि की थी, जो प्रार्थना को सुनता है और उसका उत्तर देता है, जो भविष्य में हमें दिए हुए चचन को पूरा करेगा तथा विश्व के अंत में हमारे पाप-पुण्य का निर्णय करेगा, इत्यादि। जब आप ईश्वर को एक कालनिरपेक्ष सत्ता मान लेते हैं तब ये सब धारणाएँ समाप्त हो जाती हैं। ऐसी सत्ता व्यक्तित्व से संपन्न नहीं हो सकती, मनुष्यों से उसका कोई भी सादृश्य नहीं हो सकता। वास्तव में, मेरी समझ में नहीं आता कि ऐसी सत्ता ईश्वर कहलाएगी ही क्यों। मुझे यह ईमानदारी की बात नहीं लगती कि लोगो ने "ईश्वर" शब्द के साथ हमेशा से जो विशेषताएँ जोड़ रखी हैं उन सबको निवाला दिया जाए और फिर भी उसे "ईश्वर" ही कहा जाए। जो भी हो, ऐसी सत्ता इस या उस या किसी भी विश्व का चुनाव करने में असमर्थ होगी, क्योंकि चुनाव करना एक कालिक क्रिया है : वह केवल काल में ही हो सकती है। आप क या ख को इस या उस काल-विशेष में चुनते हैं। क या ख को न इस या उस काल-विशेष में, न किसी भी काल में बल्कि किसी तरह कालनिरपेक्ष रूप से चुनने का क्या अर्थ होगा ? क्या कालनिरपेक्ष चुनाव का तथ्यावधि सप्रत्यय सचमुच कोई समझ में आ सकनेवाली बात है ? मुझे ऐसा लगता है कि इस तरह के अवसरों पर धर्मों को तत्काल अन्यो को छोड़कर किसी एक ही विकल्प को पूरी तरह से अपनाना होगा ; पर वे ऐसा करते नहीं हैं। सोमवार, बुधवार और शुक्रवार को वे कहते हैं कि ईश्वर वातापीत है, उत्तरे लिए पहले और पीछे कुछ नहीं है, परिवर्तन इत्यादि कुछ नहीं है ; पर मंगल, वृहस्पति और शनि को वे कहते हैं कि ईश्वर ने हमको रचा है, एक दिन यह हमारे कर्मों का निर्णय करेगा, यह हमें दिए हुए अपने षपन निभाएगा इत्यादि—और यह सब ईश्वर के नामों को वातापीत बना देता है। परन्तु यह तो केवल दुहरी बातें करना हुआ। धर्मग्रन्थ परस्पर विरोधी बातें बताते हैं : एक तरह की दार्शनिकों की युक्तियों का उत्तर देने के लिए और दूसरी तरह की अपने अनुयायियों को सात्वना देने के लिए। अगर आप उनके बातें छूट दें तो वे अपना ही राटन पर चलेंगे। यदि आप मोरी देर में उनकी बातें सुनते रहे तो आप उन्हें बिन्दुत ही परस्पर अलग बातें करने पाएंगे। तो फिर एक आपत्ति यह है : कालनिरपेक्ष चुनाव, कालनिरपेक्ष निर्णय किमी भी अन्य कालनिरपेक्ष निवा का तथ्यावधि सप्रत्यय सचमुच कोई समझ में आ सकनेवाली बात है ?

बाहर है ; उसके अंदर स्पष्टतः व्याघात है ।

ब. “सब संभव विश्वों में से यही विश्व क्यों अस्तित्व रखता है, अथवा सब कुछ असत् क्यों नहीं है, कोई भी विश्व क्यों है ?” इस प्रश्न का स्वयं आप क्या उत्तर देंगे, यह आपने मुझे अभी तक नहीं बताया ।

अ. यह दूसरी बात है । मेरी पहली इच्छा यह कहने की होती है कि “मैं नहीं जानता” ; यह एक “कठोर तथ्य” है—विश्व में अमुक-अमुक नियम हैं, और यदि ये अंतिम (अव्युत्पन्न) हैं तो हम किन्हीं अन्य नियमों से उन्हें व्युत्पन्न नहीं कर सकते ; वस इतनी बात है और इतना ही हम अधिक से-अधिक कह सकते हैं । शायद यह संतोषप्रद होगा, परंतु मैं एक कदम और आगे जाना चाहता हूँ : मैं आपको यह बता देना चाहता हूँ कि यह सवाल है निरर्थक, अथवा अधिक ठीक यह कहना होगा कि यह स्वतोव्याघाती है । यदि एक बार हम एक आधारभूत या अव्युत्पन्न नियम में पहुँच जाते हैं (ऐसा नहीं है कि हमें उसमें पहुँच चुके होने की जानकारी हो जाय), तो उसकी व्याख्या पूछना स्वतोव्याघाती है । यदि वह हमारी समझ में नहीं आता तो इसकी वजह यह है कि हम साधारणतः “क्यों” पूछनेवाले ऐसे प्रश्नों के स्तर पर होते हैं जिनका उत्तर दिया जा सकता है और होता है, क्योंकि अभी हम आधारभूत नियमों के स्तर पर नहीं पहुँचे होते । परंतु हमें यह याद रखना चाहिए कि जब हम व्याख्या करते हैं तब हम सदैव किसी चीज के द्वारा (व्याख्यापेक्षी चीज से भिन्न किसी चीज के द्वारा, अन्यथा वह व्याख्या होगी ही नहीं) व्याख्या करते हैं । और यदि प्राक्कल्पनातः कोई ऐसी चीज बची ही नहीं जिसके द्वारा व्याख्या करनी है, तो व्याख्या पूछना एक स्वतोव्याघाती बात हो जाती है । एक ओर तो माँग यह होती है कि आप क की छ के द्वारा व्याख्या दें और दूसरी ओर यह कहा जाता है कि छ है ही नहीं ।

तो फिर मेरा निष्कर्ष यह है (१) कि यदि व्याख्या जिसके द्वारा दी जा सकती हो ऐसी कोई चीज बची ही नहीं है तो यह प्रश्न कि “विश्व जैसा है वैसा क्यों है ?” (“इसके आधारभूत नियम जो हैं वे क्यों हैं ?” के सहित) स्वतोव्याघाती है । (यह सार्यक इसलिए लगता है कि यह ऐसे प्रश्नों से बहुत मिलते जुलते रूप में पूछा गया है जो सार्यक हैं ।) (२) परंतु यदि ईश्वर नाम की कोई सत्ता है—मैं उसे अनिवार्य सत्ता नहीं कहता, क्योंकि

मैं अब भी नहीं जान पाया कि वह क्या होती है—जो प्रयोजन रखता है और उनकी पूर्ति के लिए ऐसे काम करता है जैसे विश्व की सृष्टि करना (जो कि सभी अवश्य ही कालाधीन होंगे, क्योंकि कालातीन चुनाव या सृष्टिकर्म की धारणा स्वतोव्याघाती है), तो इस सवाल का कि “विश्व जैसा है वैसा क्यों है ?” यह जवाब दिया जा सकता है कि “क्योंकि कोई ईश्वर है जिसने इसे ऐसा बनाने का विचार किया ।” इस तरह हमने उस सवाल का तो जवाब दे दिया, परंतु एक और सवाल पैदा करके, जो यह है : “ईश्वर के अस्तित्व की, और उसकी जो प्रकृति है उसकी तथा उसके अभिप्रेतों और उसकी इच्छाओं की क्या व्याख्या है ?” इस प्रकार हमने धर्मशास्त्रों की भाषा में एक प्रश्न का उत्तर दे दिया, पर केवल एक ऐसा दूसरा प्रश्न खड़ा करने के लिए जो पहले से भी बड़ी कठिनाइयों से भरा हुआ है । “परंतु ईश्वर के प्रसंग में विशेष रूप से हमें किसी व्याख्या की जरूरत नहीं है, क्योंकि ईश्वर एक अनिवार्य सत्ता वह होती है जिसे अपने से बाहर की किसी चीज के द्वारा व्याख्या की जरूरत नहीं होती ।” यदि ऐसा आप कहने हो तो मेरा निवेदन है कि इससे कतई कोई उत्तर नहीं मिलना, क्योंकि (अ) व्याख्या सदैव किसी अन्य चीज के द्वारा दी जाती है और (ब) वह चीज कभी एक “अनिवार्य सत्ता” नहीं होती ।

ब. “व्याख्या” का यह जो अर्थ दैनिक जीवन और विज्ञान में साधारणतः लिया जाता है उसपर आपका जोर देना आत्माश्रय-दोष से युक्त है । इस अर्थ में निश्चय ही कोई भी चीज स्वयं अपनी व्याख्या नहीं है । परंतु एक अनिवार्य सत्ता, विशेष रूप से, अपनी व्याख्या स्वयं होती है ।

अ. ऐसी बात नहीं है कि “व्याख्या” का कोई और अर्थ होते हुए भी मैं मनमाने तौर से साधारण अर्थ पर ही जोर दे रहा हूँ । जहाँ तक मेरी बुद्धि जाती है, कोई और अर्थ है नहीं । यहाँ इस शब्द का जिस तरह प्रयोग किया जा रहा है, वह अर्थहीन है । “उसकी पूरी व्याख्या उसके अंदर ही मौजूद है ।” इसका क्या मतलब हुआ ? इसके अलावा, यदि आप मुझे यह विश्वास भी दिला सकें कि आपके मन में एक भिन्न और समझ में आनेवाला अर्थ है, तो भी एकही शब्द “व्याख्या” का ऐसी दो बिल्कुल भिन्न चीजों के लिए प्रयोग करके आप श्लेष का प्रयोग करने के दोषी होंगे । “विद्वान् की एक व्याख्या की

जरूरत है, है न ?" ऐसा आप कहते हैं और आपका प्रश्न धोखे से सच्चा-जैसा लगता है क्योंकि आप उसी शब्द का प्रयोग कर रहे हैं जिसका हम सब इस तरह के प्रश्न पूछने में प्रयोग करते हैं जैसे, "टूटी हुई खिड़कियों की व्याख्या की जरूरत है, है न ?" इस दूसरे प्रश्न का हम सब स्वीकृति-सूचक उत्तर देते हैं, और पहले का भी हम ऐसा ही उत्तर इसलिए देना चाहते हैं कि वही "व्याख्या" शब्द प्रयुक्त हुआ है—परंतु जैसा कि आप मानते हैं, दोनों प्रसंगों में एक ही अर्थ में उसका प्रयोग नहीं हुआ है। अतः मैं नहीं समझता कि आपका तथाकथित विशेष अर्थ कोई मायने रखता है।

ब. यह खेद की बात है—मुझे तो इसमें बिल्कुल कोई कठिनाई नहीं लगती।

अ. और मैं एक बात और कह दूँ : यदि मैं यह स्वीकार भी कर लूँ कि यहाँ आपका "व्याख्या" का अर्थ सही है, तो भी यह जरूरी नहीं है कि मैं किसी अनिवार्य सत्ता का अस्तित्व मान ही लूँ। मुझे यह केवल तब मानना पड़ेगा जब मैं आपकी युक्ति की इस अप्रकट आधारिका को भी मानूँ कि "व्याख्या" शब्द के आपके विशिष्ट अर्थ में सचमुच व्याख्याएँ होती हैं। भले ही आप मुझे यह विश्वास दिलाने में सफल हो जाएँ कि आप एक विशेष अर्थ ले रहे हैं, लेकिन फिर भी मेरे लिए यह स्वीकार कर लेना जरूरी नहीं हो जाता कि किसी चीज की इस अर्थ में व्याख्या है। मैं यह कह सकता हूँ कि शायद विश्व की कोई व्याख्या नहीं है। आपकी युक्ति में ये तीन प्रतिशक्तियाँ प्रतीत होती हैं :

किसी अनिवार्य सत्ता से संबंध दिखाए बिना

चीजों की असली व्याख्या नहीं हो पाई है।

इस अर्थ में व्याख्याएँ होती हैं।

अतः कोई अनिवार्य सत्ता है।

यदि मैं पहली आधारिका को मान भी लूँ (पर मैं मानता नहीं, क्योंकि मैं नहीं जानता कि "अनिवार्य सत्ता" का क्या अर्थ है, और न मैं "व्याख्या" शब्द के आपके अर्थ को ही समझता हूँ), तो भी यह जरूरी नहीं है कि मुझे दूसरी आधारिका भी माननी होगी; और फलतः मुझे निष्कर्ष को नहीं मानना पड़ेगा।

ई. दिव्य अनुभव पर आश्रित युक्ति

दिव्य अनुभव पर आश्रित युक्ति को सदैव स्पष्ट शब्दों में नहीं बताया जाता, और अधिकतर ऐसा होता है कि उसका कथन ही नहीं किया जाता—बल्कि एक प्रकार के अनुक्त प्रमाण के रूप में उसे अप्रकट रूप से मान लिया जाता है, जिससे स्पष्ट शाब्दिक अभिव्यक्ति के स्तर पर वह कभी आती ही नहीं। उसे कुछ इस रूप में बताया जा सकता है—मुझे (और अन्य लोगों को) एक विचित्र प्रकार के अनुभव होते हैं जो इतने गहन, इतने अर्थपूर्ण और इतने महत्वपूर्ण हैं कि किसी भी लौकिक प्राक्कल्पना के आधार पर उनकी व्याख्या नहीं हो सकती, इसलिए उनका हेतु कोई आलौकिक सत्ता—ईश्वर—होना चाहिए जो ऐसे अनुभवों का प्रेरक है।

पहले हम 'ईश्वर' और "दिव्य अनुभव" पर विचार करते हैं। "ईश्वर" शब्द का "दिव्य अनुभव" के पर्याय के रूप में प्रयोग हो सकता है जिससे यह शब्द स्वयं उस अनुभव का बोधक मात्र रह जाता है। ऐसे लोग हैं जो "ईश्वर" शब्द के इस अर्थ को मानेंगे, और इस प्रकार इस अर्थ में यह कहना निश्चय ही एक पुनरुक्ति मान हो जाता है कि "यदि दिव्य अनुभव होते हैं तो ईश्वर का अस्तित्व है," क्योंकि यह यह कहने के बराबर ही है कि "यदि दिव्य अनुभव होते हैं तो दिव्य अनुभव होते हैं।" इस अर्थ में यह कहना स्वतो-व्याघाती होगा कि ईश्वर का अस्तित्व है पर दिव्य अनुभवों का अस्तित्व नहीं है, ठीक वैसे ही जैसे यह कहना स्वतोव्याघाती होगा कि दर्द है पर उसको अनुभूति नहीं है। दर्द का होना केवल उसका अनुभूत होना ही है और ईश्वर का होना (इस अर्थ में) केवल दिव्य अनुभवों का होना ही है।

परंतु अधिकतर लोग "ईश्वर" शब्द को यह अर्थ नहीं देंगे। वे नहीं कहेंगे कि जब व ईश्वर के अस्तित्व की बात कहते हैं तब उनका अभिप्राय सिर्फ यह होता है कि दिव्य अनुभव होते हैं। इससे बजाय वे कहेंगे कि ये अनुभव किसी और ही चीज के अस्तित्व के सूचक हैं जो उतनी ही वास्तविक है जितना यह सामने खड़ा पड़े। दिव्य अनुभव एक ईश्वर की ओर मनेन भरता है, पर यह और ईश्वर एवही बात नहीं है।

'दिव्य अनुभव' क्या है। क्यों न सिर्फ यह कहा जाए कि यह "ईश्वर का अनुभव" है? ऐसी परिभाषा देने से दिव्य अनुभवों का होना ईश्वर के

अस्तित्व को सिद्ध करेगा, क्योंकि परिभाषातः दिव्य ईश्वर का अनुभव है । असल में यह एक विश्लेषी कथन बन जाता है । परंतु जैसे पिछले प्रसंगों में, जिन-पर हम विचार कर चुके हैं, वैसे ही यहाँ भी इससे वह बात सिद्ध नहीं हो पाती जिसे लोग सिद्ध करना चाहते होंगे । इससे तो केवल प्रश्न बदल जाता है । मूल प्रश्न था : “दिव्य अनुभव होते हैं; क्या ईश्वर है ?” और अब प्रश्न यह हो जाता है : ‘दिव्य अनुभव’ की इस परिभाषा के अनुसार (जिसके अनुसार अनुभव के दिव्य होने के लिए ईश्वर का अवश्य अस्तित्व होना चाहिए), क्या दिव्य अनुभव होते हैं ?” परिभाषा के द्वारा हम किसी चीज को अस्तित्व में तो ला नहीं सकते (देखिए पृ० ४५-६) ।

प्रायः जब हम दिव्य अनुभवों की बात करते हैं तब हमारा मतलब ऐसे अनुभवों से होता है (उनका सही स्वरूप बताया नहीं जा सकता और इसकी वजह अंशतः यह है कि उनके वर्णन के लिए उपयुक्त शब्दों का हमारे पास अभाव है तथा अंशतः यह कि इस तरह के अनुभव का स्वरूप स्वयं ही एक व्यक्ति से दूसरे में बहुत भिन्न हो जाता है) जिन्हें अनुभवकर्ता ईश्वर का अनुभव बताते हैं और जो अनुभव में जिस ईश्वर का प्रकट होना बताया जाता है उसके प्रति व्यक्ति की श्रद्धा, भक्ति, भय या पूजा के भाव में वृद्धि करते हैं । इस रूप में समझे जाने पर दिव्य अनुभव, जैसा कि नाम से ही प्रकट है, केवल एक विशेष प्रकार के अनुभव हैं (जिनका कभी-कभी अन्य प्रकार के अनुभवों से भेद करना कठिन होता है, और सभी इस बात को मानते हैं) । और तब प्रश्न यह होता है : “क्या हम इन अनुभवों के होने से यह अनुमान कर सकते हैं कि इन अनुभवों को करानेवाले किसी ईश्वर, देवता या देवताओं का अस्तित्व है ?”

हम देख लें कि यदि इस अनुमान को स्वीकार कर लिया जाए तो क्या होता है । ऐसा प्रतीत होता है कि यदि यह युक्ति किसी बात को सिद्ध करती है तो यह जितना हमें चाहिए उसमें बहुत अधिक है । दिव्य अनुभवों की संख्या बहुत विशाल होती है और यदि एक उदाहरण में हम दिव्य अनुभव से एक देवता का जिनमग कि वह अनुभव है, अनुमान कर सकते हैं, तो दूसरे उदाहरण में भी हम ऐसा कर सकते हैं । यदि एक ईसाई अ या दिव्य अनुभव ईसाइयों के ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है तो ऐसा प्रतीत होगा कि एक मुसलमान या का दिव्य अनुभव मुसलमानों के ईश्वर—अल्लाह—के अस्तित्व को सिद्ध करेगा ।

लोग दिव्य अनुभव पर आधारित युक्ति का उपयोग अपने ही दिव्य अनुभवों के समर्थन के लिए करते हैं और ऐसा करते हुए शायद इस बात से अनभिज्ञ होते हैं कि यदि उनकी युक्ति को स्वीकार कर लिया जाए तो उसी युक्ति से अलग-अलग धर्मों के अनुयायियों के दिव्य अनुभवों के समर्थन में उसी अनुमान का उपयोग किया जा सकेगा। यदि हम एक को स्वीकार करते हैं तो हमें सभी को स्वीकार करना पड़ेगा।

तो क्यों न सभी को स्वीकार कर लें ? क्योंकि वे परस्पर व्याधाती हैं और सभी सत्य नहीं हो सकते। प्रत्येक धर्म यह दावा करता है कि एकमात्र वही सच्चा है, और ऐसे अनेक धर्मों का होना तर्कतः असंभव है जिनमें से प्रत्येक एकमात्र सच्चा धर्म हो।

इस परिस्थिति में सुधार करने के लिए कभी-कभी नीचे की युक्ति का उपयोग किया जाता है : सभी दिव्य अनुभव उसी सत्ता के अनुभव होते हैं। लोगों में मतभेद केवल इन अनुभवों के विषय के वर्णन में होता है, क्योंकि वह उनके विशेष पर्यावरण और शिक्षा दीक्षा पर निर्भर होता है। जब वे उसके बारे में बात करते हैं तब उन्हें शब्द ही नहीं मिलते और वे ऐसी भाषा इस्तेमाल करते हैं जो अनिश्चित, भ्रामक और व्याधाती से पूर्ण तक होती है। जिस ईश्वर का अनुभव होता है वह हमेशा एकही होता है। केवल ऐतिहासिक अनुपंगी बातों में ही भेद होता है। धर्मों की, जैसे ईसाई और मुस्लिम धर्म की, वे ऐतिहासिक बातें निकाल दीजिए जो एक-दूसरी के विरुद्ध हैं, और उन सबमें जो सारभूत समान बात है केवल उसे ही ग्रहण कीजिए। फिर आप देखेंगे कि वे एक-दूसरे से कोई विरोध नहीं रखते, क्योंकि वे एकही हैं।

यह कठिनाई से बचने का एक आसान तरीका लरेगा ; परंतु इसे अपनाने से पहले अनेक बातें हैं जिनपर विचार कर लेना चाहिए। (१) इस प्रक्रिया में आपने प्रत्येक धर्म-विशेष के ईश्वर को छीन लिया है। उदाहरणार्थ, ईसाई धर्म यह घोषणा करता है कि ईश्वर पवित्र बाइबिल में प्रकट हुआ है और ईसा के रूप में अवतरित हुआ, और कि जो मत इसे नहीं मानता वह मिथ्या है। इन विश्वासों को हटाकर ईसाई-धर्म का सार ही कुछ नहीं रहता। जो कुछ बचता है उसे शायद ही ईसाई धर्म कहा जा सकेगा। ईसाई धर्म में से उसकी "ऐतिहासिक विशेषताएं" निकाल देने से करीब-करीब पूरा ही ईसाई धर्म निलंबित जाएगा। कोई इस बात को अच्छी मानेगा, परंतु तब यह न बचा जाएगा

अस्तित्व को सिद्ध करेगा, क्योंकि परिभाषातः दिव्य ईश्वर का अनुभव है । असल में यह एक विश्लेषी कथन बन जाता है । परंतु जैसे पिछले प्रसंगों में, जिन-पर हम विचार कर चुके हैं, वैसे ही यहाँ भी इससे वह बात सिद्ध नहीं हो पाती जिसे लोग सिद्ध करना चाहते होंगे । इससे तो केवल प्रश्न बदल जाता है । मूल प्रश्न था : “दिव्य अनुभव होते हैं; क्या ईश्वर है ?” और अब प्रश्न यह हो जाता है : ‘दिव्य अनुभव’ की इस परिभाषा के अनुसार (जिसके अनुसार अनुभव के दिव्य होने के लिए ईश्वर का अवश्य अस्तित्व होना चाहिए), क्या दिव्य अनुभव होते हैं ?” परिभाषा के द्वारा हम किसी चीज को अस्तित्व में तो ला नहीं सकते (देखिए पृ० ४५-६) ।

प्रायः जब हम दिव्य अनुभवों की बात करते हैं तब हमारा मतलब ऐसे अनुभवों से होता है (उनका सही स्वरूप बताया नहीं जा सकता और इसकी वजह अंशतः यह है कि उनके वर्णन के लिए उपयुक्त शब्दों का हमारे पास अभाव है तथा अंशतः यह कि इस तरह के अनुभव का स्वरूप स्वयं ही एक व्यक्ति से दूसरे में बहुत भिन्न हो जाता है) जिन्हें अनुभवकर्ता ईश्वर का अनुभव बताते हैं और जो अनुभव में जिस ईश्वर का प्रकट होना बताया जाता है उसके प्रति व्यक्ति की श्रद्धा, भक्ति, भय या पूजा के भाव में वृद्धि करते हैं । इस रूप में समझे जाने पर दिव्य अनुभव, जैसा कि नाम से ही प्रकट है, केवल एक विशेष प्रकार के अनुभव है (जिनका कभी-कभी अन्य प्रकार के अनुभवों से भेद करना कठिन होता है, और सभी इस बात को मानते हैं) । और तब प्रश्न यह होता है : “क्या हम इन अनुभवों के होने से यह अनुमान कर सकते हैं कि इन अनुभवों को करानेवाले किसी ईश्वर, देवता या देवताओं का अस्तित्व है ?”

हम देख लें कि यदि इस अनुमान को स्वीकार कर लिया जाए तो क्या होता है । ऐसा प्रतीत होता है कि यदि यह युक्ति किसी बात को सिद्ध करती है तो वह जितना हमें चाहिए उससे बहुत अधिक है । दिव्य अनुभवों की संख्या बहुत विशाल होती है और यदि एक उदाहरण में हम दिव्य अनुभव से एक देवता का जिसका कि वह अनुभव है, अनुमान कर सकते हैं, तो दूसरे उदाहरण में भी हम ऐसा कर सकते हैं । यदि एक ईसाई अ का दिव्य अनुभव ईसाइयों के ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है तो ऐसा प्रतीत होगा कि एक मुसलमान व का दिव्य अनुभव मुसलमानों के ईश्वर—अल्लाह—के अस्तित्व को सिद्ध करेगा ।

सोच दिव्य अनुभव पर आधारित युक्ति का उपयोग अपने ही दिव्य अनुभवों के समर्थन के लिए करते हैं और ऐसा करते हुए शायद इस बात से अनभिज्ञ होते हैं कि यदि उनकी युक्ति को स्वीकार कर लिया जाए तो उसी युक्ति से अलग-अलग धर्मों के अनुयायियों के दिव्य अनुभवों के समर्थन में उसी अनुमान का उपयोग किया जा सकेगा। यदि हम एक को स्वीकार करते हैं तो हमें सभी को स्वीकार करना पड़ेगा।

तो क्यों न सभी को स्वीकार कर लें ? क्योंकि वे परस्पर व्याघाती हैं और सभी सत्य नहीं हो सकते। प्रत्येक धर्म यह दावा करता है कि एकमात्र वही सच्चा है, और ऐसे अनेक धर्मों का होना तर्कतः असंभव है जिनमें से प्रत्येक एकमात्र सच्चा धर्म हो।

इस परिस्थिति में सुधार करने के लिए कभी-कभी नीचे की युक्ति का उपयोग किया जाता है : सभी दिव्य अनुभव उसी सत्ता के अनुभव होते हैं। लोगों में मतभेद केवल इन अनुभवों के विषय के वर्णन में होता है, क्योंकि वह उनके विशेष पर्यावरण और शिक्षा दीक्षा पर निर्भर होता है। जब वे उसके बारे में बात करते हैं तब उन्हें शब्द ही नहीं मिलते और वे ऐसी भाषा इस्तेमाल करते हैं जो अनिश्चित, भ्रामक और व्याघातों से पूर्ण तक होती है। जिस ईश्वर का अनुभव होता है वह हमेशा एकही होता है। केवल ऐतिहासिक अनुपंगी बातों में ही भेद होता है। धर्मों की, जैसे ईसाई और मुस्लिम धर्म की, वे ऐतिहासिक बातें निकाल दीजिए जो एक-दूसरी के विरुद्ध हैं, और उन सबमें जो सारभूत समान बात है केवल उसे ही ग्रहण कीजिए। फिर आप देखेंगे कि वे एक-दूसरे से कोई विरोध नहीं रखते, क्योंकि वे एकही हैं।

यह कठिनाई से बचने का एक आसान तरीका लरेगा ; परंतु इसे अपनाते से पहले अनेक बातें हैं जिनपर विचार कर लेना चाहिए। (१) इस प्रक्रिया में आपने प्रत्येक धर्म-विशेष के ईश्वर को छीन लिया है। उदाहरणार्थ, ईसाई धर्म यह घोषणा करता है कि ईश्वर पवित्र बाइबिल में प्रकट हुआ है और ईसा के रूप में अवतरित हुआ, और कि जो मत इसे नहीं मानता वह मिथ्या है। इन विश्वासों को हटाकर ईसाई-धर्म का सार ही कुछ नहीं रहता। जो कुछ बचता है उसे शायद ही ईसाई धर्म कहा जा सकेगा। ईसाई धर्म में से उसकी “ऐतिहासिक विशेषताएँ” निकाल देने से करीब-करीब पूरा ही ईसाई धर्म निकल जाएगा। कोई इस बात को अच्छी मानेगा, परंतु तब यह न कहा जाए

कि-ऐसा करने के बाद “सच्चा ईसाई धर्म” बच रहता है । (२) हम एक-एसी सत्ता को ईश्वर के रूप में कल्पित करने की चेष्टा कर लें जिसमें केवल वही विशेषताएँ हों जिन्हें सभी धर्म मानते हैं और ऐसी कोई विशेषता न हो-जिसे कोई विशेष धर्म अकेला ही मानता हो । ऐसा ईश्वर प्यार करनेवाला नहीं होगा (क्योंकि कुछ धर्म ऐसा नहीं मानते), वह क्रूर नहीं होगा (क्योंकि कुछ धर्म ऐसा नहीं मानते), इत्यादि । विश्व के सभी धर्मों में, यहाँ तक कि थोड़े से धर्मों में भी, ईश्वर की जो विशेषताएँ समान रूप से मानी जाती हैं उनकी संख्या इतनी अल्प है कि ऐसे ईश्वर के लिए कठिनाई से कोई विशेषताएँ बच पाएँगी । ऐसे ईश्वर में केवल शक्ति ही बचेगी । यदि सही-सही कहा जाए तो वह एक तक नहीं होगा, क्योंकि अनेक धर्म बहुदेववादी हैं — परंतु साथ ही वह अनेक भी नहीं होगा, क्योंकि कुछ धर्म एकेश्वरवादी हैं । वह ईश्वर किस प्रकार का होगा जो न एक हो और न अनेक हो ? (३) ऐसे ईश्वर को कुछ विशेषताओं की वृद्धि करके “अधिक गुणोंवाला” भी नहीं बनाया जा सकता—जैसा कि किसीने सुझाव दिया है, वह सारे विशेष धर्मों के ईश्वरों का संयुक्त रूप भी नहीं हो सकता, क्योंकि तब वह ईसाइयों के ईश्वर की तरह प्यार करनेवाला होगा, यावे (जेहोवा) की तरह बदला लेनेवाला, वेअल की तरह मनुष्य-बलि चाहनेवाला, ईसाइयों के ईश्वर की तरह उसे निपिड़ करनेवाला इत्यादि । ये विशेषताएँ तर्कतः परस्पर विरुद्ध हैं । स्पष्ट है कि इनमें से कुछ विश्वास मिथ्या है । इस प्रकार ऐसा लगेगा कि-अकेले दिव्य अनुभव के आधार पर किसी भी धर्म के ईश्वर की सत्यता का निश्चय नहीं हो सकता ।

“परंतु कुछ धर्मों को तो छोड़ ही देना होगा—जैसे वेअलपूजा इत्यादि सर्व धर्मों को, जिनके बारे में कोई संदेह ही नहीं है ।” पर यही विभाजन रेखा कहाँ खींची जाएगी ? किस प्रकार के दिव्य अनुभव वाछिन ईश्वर को सिद्ध करेंगे और किस प्रकार के नहीं ? कसौटी क्या है ? और भी महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह है कि कम कसौटी की अन्यों में श्रेष्ठता कैसे सिद्ध की जाएगी ? यदि एक दिव्य अनुभव के होने से मनुष्य अनुभवकर्ता जिस ईश्वर को मानता है उमदा अस्तित्व सिद्ध होता है, तो दूसरे अनुभव को ऐसा सिद्ध करने में कौन रोकनेवाला है ? कोई “दिव्य अनुभव” का प्रयोग ऐसे मनमाने अर्थ में कर सकता है कि किसी एक ही धर्म या संप्रदाय के अनुभव “अमनी दिव्य” बन

जाएँ और अन्यो के “केवल घोखा” मान लिए जाएँ। परंतु ऐसा करनेवाले को उसका कोई विरोधी समुचित उत्तर दे सकता है। तर्कतः ऐसा कोई आधार नहीं है जिससे एक की बात को मान लिया जाए और दूसरे की बात को छोड़ दिया जाए। दोनों ही पक्ष “दिव्य” की अपनी-अपनी प्रभावी परिभाषाएँ दे सकते हैं (देखिए पृ० ८३ ४) ; और शायद तब तर्क समाप्त हो जाता है और झगडा शुरू हो जाता है।

तो फिर ऐसा प्रतीत होगा कि किसी प्रकार का अनुभव होने मान से यह सिद्ध नहीं होता कि उसमें प्रकट होनेवाली वस्तु का सचमुच ही अस्तित्व है। हम थोड़ी देर के लिए वर्तमान स्थिति की तुलना प्रत्यक्ष की स्थिति से कर लेते हैं। मान लीजिए कि एक आदमी यह कहता है, “निस्सदेह भूत होते हैं ; अन्यथा वह कल रात मुझे कैसे दिखाई देता ?” इस बात से इन्कार करने की जरूरत नहीं है कि उस आदमी को आँखों से किसी प्रकार का अनुभव हुआ जिसके आधार पर उसने यह घोषणा कर दी कि भूतों का अस्तित्व है। परंतु भूत का अनुभव इस बात से भी पूरी सगति रखता है कि उसे एक अपभ्रम हुआ हो। रेगिस्तान में यात्रा करनेवाला कोई व्यक्ति कह सकता है, “देखो, नखलिस्तान,” अर्थात् उसे ऐसा दृष्टि-अनुभव हो सकता है जिसके आधार पर वह निकट ही किसी नखलिस्तान के होने का विश्वास करे, परंतु उसका विश्वास मिथ्या हो सकता है। अनुभव के अस्तित्व से इन्कार नहीं है—सबधित व्यक्ति जान-बूझकर दूसरो को धोखा देने के लिए नहीं ये बातें कर रहे हैं, परंतु इस बात से अवश्य इन्कार किया जा सकता है कि इन अनुभवों का विषय, भूत या नखलिस्तान, सचमुच अस्तित्व रखता है। यदि इन अनुभवों की तथाकथित वस्तुओं के अस्तित्व का पक्का विश्वास कराने के लिए इन अनुभवों का होना ही पर्याप्त होना, तो हमें यह कहना पड़ जाता कि किसी को भी कभी स्वप्न या अपभ्रम में दिखाई देनेवाली प्रत्येक वस्तु सचमुच अस्तित्व रखती है।

निस्सदेह दिव्य अनुभव भूत और नखलिस्तान के इन अनुभवों से बहुत भिन्न होते हैं। वे कहीं अधिक तीव्र होते हैं, गहन होते हैं, अधिक महत्व के होते हैं और अनुभवकर्ता के लिए उनका अर्थ अधिक होता है। परंतु अनुभव से वस्तु के अस्तित्व के अनुमान का जहाँ तक सबध है, वान वही यहाँ भी लागू होती है : सिर्फ इस आधार पर कि यह अनुभव होता है, कोई यह नहीं

मान सकता कि इस अनुभव की तथाकथित वस्तुओं में से एक का तो अस्तित्व है पर अन्यो का नहीं है। मात्र यह तथ्य कि दिव्य अनुभव होता है, ईश्वर में विश्वास के सत्य होने की गारंटी नहीं हो सकता। जब हम यह कहते हैं कि किसी चीज का सचमुच अस्तित्व है, तब केवल इतना ही पर्याप्त नहीं होता कि हमें एक (आंतरिक) अनुभव हुआ है; जिसका सचमुच अस्तित्व है (अर्थात् जो उपर्युक्त दृष्टि-भ्रम के नखलिस्तान की तरह अनुभव मात्र में अस्तित्व नहीं रखता) उसे उसमें जिसका सचमुच अस्तित्व नहीं होता, अलग पहचानने के लिए कुछ कसौटियाँ (वस्तुतः अस्तित्व की) होनी चाहिए।

भौतिक वस्तुओं के प्रत्यक्ष का जहाँ तक संभव है, हमारे पास सचमुच ऐसी कसौटियाँ हैं। यहाँ हमने मनस्तत्र और वस्तुतत्र के बीच के अंतर को जान लिया है। यहाँ न केवल हमें अनुभव होते हैं अपितु हम उनके द्वारा यह भी बता सकते हैं (सदैव तुरंत नहीं) कि एक नखलिस्तान, एक एकभ्रम इत्यादि असली है या नहीं। हम ऐसा कैसे कर पाते हैं? जिन कसौटियों के द्वारा हम सही प्रत्यक्ष को गलत प्रत्यक्ष से अलग पहचानते हैं उनकी चर्चा आगे परिच्छेद २४ में की जाएगी। यहाँ इतना कह देना काफी होगा कि ऐसी कसौटियाँ हैं और असल में हम उनका प्रयोग अपने जीवन में प्रतिदिन करते हैं। जो भी हो, अधिकतर ऐसा होता है कि कोई अभ्रम हमें बहुत देर तक धोखा नहीं दे पाता। सामान्यतः हम जानते हैं कि एक सच्चे नखलिस्तान को नखलिस्तान के अभ्रम से कैसे अलग पहचानना है। एक अकेला अनुभव इसके लिए पर्याप्त नहीं होता, परंतु एक विशेष प्रकार के और एक विशेष भ्रम में होनेवाले कई अनुभव अवश्य पर्याप्त होते हैं।

दिव्य अनुभवों के प्रसंग में हम ऐसा क्यों नहीं कर सकते? सिद्धांततः ऐसा कोई हेतु नहीं है जो इसमें बाधक हो। परंतु असल में कसौटियों का कोई ऐसा समुच्चय इस क्षेत्र में कभी निर्धारित नहीं किया गया जो हमें सच्चे दिव्य अनुभवों को झूठे दिव्य अनुभवों से अलग पहचानने में समर्थ बना सके। जो भी कसौटियाँ मुझाई गई हैं—जैसे जिन लोगों को वे अनुभव होते हैं उनकी मर्यादा, उन अनुभवों की आवृत्ति होना, उनकी तीव्रता, अवधि—उनसे विभिन्न परस्पर विरोधी धार्मिक मतों को स्वीकृति प्राप्त हुई है। ऐसा कोई उपाय नहीं है, यम से यम दिव्य अनुभव पर आधारित युक्ति अकेली ऐसी नहीं है, जिनमें कोई एक धार्मिक प्राप्तिरूपना स्वीकार की जा सके और शेष अस्वीकार।

“देयना” शब्द के एक अर्थ में, यह कहना कि हम एक नखलिस्तान देख रहे हैं इससे अधिक कुछ नहीं बताता कि हमें एक प्रकार का दृष्टि-अनुभव हो रहा है। परंतु इस शब्द के एक और अर्थ में यह कथन इसके अतिरिक्त यह भी बताता है कि एक नखलिस्तान का सचमुच अस्तित्व है, लेकिन इस दूसरे अर्थ में इस दृष्टि-अनुभव का होना इस बात का पक्का प्रमाण नहीं है कि नखलिस्तान का अस्तित्व है ही। जब हम कहते हैं कि हमें ईश्वर का अनुभव होता है, तब “अनुभव” शब्द के एक अर्थ में हम केवल यह कह रहे हैं कि हमें एक विशेष प्रकार की (अवर्णनीय) अनुभूति हो रही है ; एक और अर्थ में हम इसके अतिरिक्त यह भी कह रहे हैं कि एक स्वतंत्र सत्ता—ईश्वर—सचमुच अस्तित्व रखता है, पर इस दूसरे अर्थ में अनुभूति का होना इस बात का प्रमाण नहीं है कि ऐसी चीज का अस्तित्व है ही। इन दो अर्थों को हमें एक नहीं समझना चाहिए ; अन्यथा हम अनुभव से वस्तु का ऐसा अनुमान करने की भूल कर बैठेंगे जिसे करने का औचित्य ही नहीं है। जब एक कथन, जो कि केवल एक अनुभव के बारे में प्रतीत होता है, अप्रकट रूप से भी, उस अनुभव के बाहर की किसी चीज का अस्तित्व बताता है, तब उस अनुभव का होना मान इस बात की गारंटी कभी नहीं दे सकता कि उसके बाहर उस चीज का अस्तित्व है ही।

उ. उपयोगिता पर आधारित युक्ति

“उपयोगिता पर आधारित युक्ति” के नाम से प्रायः जो युक्ति दी जाती है वह असल में इस चर्चा में ठीक नहीं बैठती और दार्शनिक चिंतन में उसका अधिक इस्तेमाल भी नहीं होता। परंतु चूंकि सामान्य जनता में वह अत्यधिक पसंद की जाती है, इसलिए शायद उसका यहाँ उल्लेख कर देना चाहिए। युक्ति कुछ कुछ इस प्रकार है : ईश्वर में विश्वास नैतिक प्रभाव रखनेवाली एक बड़ी और अपरिहार्य चीज है। इसके बिना लोगों का जीवन नैतिक दृष्टि से अच्छा नहीं बन पाएगा। अतः इसे सत्य होना चाहिए। (इस युक्ति को प्रायः इतने सुस्पष्ट तरीके से नहीं प्रस्तुत किया जाता, लेकिन जनसाधारण का तर्क प्रायः इसे वैध मानकर चलता है।)

यदि इसे गंभीरतापूर्वक एक युक्ति के रूप में लिया जाए तो कई बातें स्पष्टतः विचारणीय लगती हैं :

१. यह युक्ति किस धार्मिक विश्वास की सत्यता को सिद्ध करने के इरादे से दी जाती है ? सभी धार्मिक विश्वासों की ? पर वे तो परस्पर व्याधाती होते हैं और सब सत्य नहीं हो सकते । यदि यह युक्ति उनमें से केवल एक ही को सिद्ध करती है तो अन्यो को क्यों नहीं ?

२. क्या वास्तव में ऐसी बात है कि धर्म सदाचार के लिए अपरिहार्य हो ? निस्संदेह यह निश्चित करने के लिए हमें सभी कवीलो और राष्ट्रों के आचार-विचार का विस्तृत सर्वेक्षण करना पड़ेगा और तभी हम जान सकेंगे कि धार्मिक विश्वास के होने पर उसके अभाव की तुलना में हत्याएँ, छल कपट इत्यादि के काम कम हुए या नहीं और दयालुता, ईमानदारी, न्याय (अथवा "सदाचार" में हम जिस बात को भी शामिल करते हैं) के कामों में वृद्धि हुई या नहीं । हमें इसके तौर से यह पता कर लेना होगा कि धर्म के नाम पर जितने भी नैतिक काम किए गए वे सब धर्म की ही वजह से किए गए ; कि अल्प आयु में धार्मिक शिक्षा देने के प्रभाव अल्प आयु मात्र का परिणाम न होकर धार्मिक होने का परिणाम थे ; कि नैतिक जीवन के निर्माण में धर्म का ही प्रभाव अधिक शक्तिशाली रहा, न कि माता-पिता या लोकमत का प्रभाव—तब भी जब ये धर्म से दूर रहे ।^१ परंतु ऐसी छानबीन चाहे कितनी ही दिलचस्प क्यों न हो, दर्शन के क्षेत्र में वह नहीं आती । यह खोज करना तो शुद्ध रूप से प्रेक्षण का विषय है कि धार्मिक विश्वास कानून और लोकमत जैसे अन्य सभ्य प्रभावों से अलग ही सदाचार में उल्लेखनीय वृद्धि तथा कदाचार में अत्यधिक ह्रास से सहस्रवधित रहा है या नहीं ।

३. परंतु यहाँ अधिक उपयुक्त प्रश्न यह है : 'उपयोगिता पर आधारित युक्ति सिद्ध क्या करती है ?' हम एक क्षण के लिए यह मान लेते हैं कि यदि लोग धार्मिक विश्वास रखते हैं तो वे सदाचारी होते हैं और यदि वे धार्मिक विश्वास नहीं रखते तो वे कदाचारी होते हैं । क्या इससे यह सिद्ध होगा कि ये विश्वास सत्य हैं ? यदि लोग केवल भूतों में विश्वास करने से सदाचारी बन सकें तो क्या इससे भूतों में विश्वास सत्य हो जाएगा ? इसके जवाब के बारे में कोई संदेह ही नहीं लगता । विश्वास इस बात से सत्य या मिथ्या नहीं होते

१ श्री एसेन ब्रॉन रिलीजन में "दि यूटिलिटी ऑफ रिलीजन" के अंतर्गत जॉन स्टुअर्ट मिल ने १२ प्रश्नों को लेकर जो चर्चा की है वह प्रसिद्ध है ।

कि लोग उन्हें मानना चाहते हैं या उन्हें उनकी आवश्यकता है। सान्टा यलाउज में विश्वास कर लेने से या “सौभाग्य का समय बस आने ही वाला है”, यह मान लेने से ऐसे विश्वास सत्य नहीं हो जाते, भले ही इससे हमारा उत्साह और उल्लास बढ़ जाए ; और किसी अप्रिय तथ्य में विश्वास करने से इन्कार करने से उसका तथ्यत्व घट नहीं जाता। हो सकता है कि यदि एक बात में विश्वास करने से बहुत ही वांछनीय परिणाम निकलते हों तो, वह चाहे सत्य हो या न हो, हर हालत में उसे मानने का आपका “नैतिक अधिकार” हो (यह एक नैतिक प्रश्न है), परंतु इसके बावजूद यह कहना कि एक विश्वास सत्य है तथा यह कहना कि उसे मानकर आपका जीवन सुधर जाएगा, दो अलग-अलग चीजें हैं। यदि एक विशेष धार्मिक विश्वास का एक अच्छा नैतिक प्रभाव होता है, तो इससे वह सत्य सिद्ध नहीं हो जाता ; और यदि उसका बुरा नैतिक प्रभाव होता है तो इससे वह मिथ्या सिद्ध नहीं होता ; दोनों ही तरह से वह उससे असंबद्ध है,। “चाहे कितना ही बिवादास्पद यह हो, अच्छा होगा यदि लोग इसपर विश्वास कर लें”, यह कहना यह कहने से बिल्कुल भिन्न बात है कि “यह विश्वास सत्य है।” और दैनिक जीवन में साधारणतः यह बात मानी जाती है—हम सभी अपने मन के अंदर अनेक सही पर व्यर्थ की सूचनाएं जमा करके रखते हैं, जैसे पुराने टेलीफोन नम्बर। जब किसी विश्वास को व्यापक रूप से सत्य माना जाता है तब साधारणतः इस बारे में कोई सवाल ही नहीं उठता कि वह उपयोगी भी है या नहीं, और यह तो निश्चित रूप से नहीं उठता कि कहीं उसकी उपयोगिता ही तो उसके सत्य माने जाने का हेतु नहीं है। जॉन स्टुअर्ट मिल ने कहा था :

धर्म की उपयोगिता के समर्थन में तर्क देना नास्तिकों को ऐसा ढोंग करने के लिए प्रेरित करना है जिसके पीछे नीयत नेक है, या अर्ध-आस्तिकों को उससे अपनी आंखें फेर लेने के लिए प्रेरित करना है जिससे उनके अधिक विश्वास के ढिग जाने का खतरा हो, अथवा, अंत में, सामान्य जनो को कोई संदेह जो उनके मन में हो प्रकट न करने के लिए प्रेरित करना है, क्योंकि मनुष्य-जाति के लिए अत्यधिक महत्व रखनेवाला एक ढाँचा ऐसी कमजोर बुनियाद पर खड़ा है कि उसके निकट जाते समय लोगों को इस डर से कि कहीं वह ढह पड़े, अपनी सांस रोक देनी होगी।^१

और हमारे ही समय में बर्ट्रैंड रसेल ने कहा है :

मैं उन लोगों का सम्मान कर सकता हूँ जो कहते हैं कि धर्म सत्य है और इसलिए उसमें विश्वास करना चाहिए, परंतु उन लोगों के प्रति मेरे हृदय में घोर निंदा का भाव ही पैदा हो सकता है जो यह कहते हैं कि धर्म में इसलिए विश्वास करना चाहिए कि वह उपयोगी है, और कि वह सत्य है भी कि नहीं, यह पूछना समय बर्बाद करना है ।^१

वास्तव में, बहुत-से लोग इस बात के लिए बहुत प्रयत्नशील रहे हैं कि नैतिकता को धर्म पर किसी भी रूप में आश्रित रहने से बचाया जाए । उन्होंने महसूस किया है कि जनता के मन में धर्म और नीति का घनिष्ठ रूप से जुड़ा रहना, जो कि नैतिकता के बने रहने को धर्म के बने रहने पर निर्भर बना देता है, एक खतरनाक बात है, क्योंकि उस दशा में यदि धार्मिक विश्वास कभी समाप्त हो जाए तो नैतिकता भी जो कि उसके ऊपर निर्भर बना दी गई है, उसके साथ ही समाप्त हो सकती है ।

ऊ. चमत्कारों पर आधारित युक्ति

ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में एक युक्ति जो सदैव सबसे अधिक लोकप्रिय युक्तियों में से एक रही है चमत्कारों का होना है । युक्ति इस प्रकार है : मानवीय इतिहास में विभिन्न समयों में चमत्कार हुए हैं । (लेकिन इस बात को लेकर बहुत मतभेद रहा है कि कौन-सी घटनाएँ चमत्कारिक हैं और कौन-सी नहीं हैं ।) और किसी चमत्कार की आप इसके अलावा व्याख्या हो क्या दे सकेंगे कि ईश्वर ने घटनाओं के प्राकृतिक क्रम में हस्तक्षेप किया और चमत्कारिक घटना को पैदा किया ? अतः, चमत्कारों का होना ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है ।

परंतु चमत्कार होता क्या है ? मान लीजिए कि इस क्षण में एक लोहे की ठोस सलाख पानी में फँक दी जाती है और वह तैरने लगती है । अनेक लोग इस घटना को देखते हैं और इसकी फोटो उतार ली जाती है । क्या यह एक चमत्कार है ? चमत्कारिक होने के लिए किसी घटना को किस तरह की होना चाहिए ?

१. ग्लाड आई एम नॉट ए क्रिश्चियन (लंदन : जॉर्ज अलन ऐंड अनॉन, १९५७), पृ. १७२ ।

१. शायद हर आदमी इस बात से सहमत होगा कि चमत्कार को एक असाधारण घटना होना चाहिए। जो बात सदैव होती है या साल में एक बार भी होती है उसे चमत्कार नहीं माना जाएगा, वरन् इस शब्द का विस्तार करके "ध्वनि का चमत्कार," "नई फ्राइस्टर गाड़ी का चमत्कार" इत्यादि प्रयोगों को चमत्कार में शामिल न कर लिया जाए। चमत्कार कोई असाधारण घटना मात्र नहीं हो सकता। पृथ्वी का एक धूमकेतु में से गुजरना एक असाधारण घटना होगा, परन्तु जब तक प्रकृति के ज्ञात नियमों के द्वारा इसकी व्याख्या की जा सकती है तब तक इसको चमत्कारिक नहीं माना जाएगा। शायद एक चीज किसी हवाई जहाज से गिरती है और गिरते गिरते आपकी खिड़की के बाहर वाले टेलीफोन के तार से टकरा जाती है; उसके टकराने से तार के दो टुकड़े हो जाते हैं और एक टुकड़ा जमीन की ओर गिरते समय उधर से गुजरनेवाली एक बिल्ली से छू जाता है और वह बिजली लगने से मर जाती है। यह निश्चित रूप से एक असाधारण बात है—"यह बात लाखों बातों के होने पर भी दुबारा नहीं होगी"—परन्तु इसे चमत्कारिक नहीं माना जाएगा, क्योंकि घटनाओं के इस असाधारण क्रम में होनेवाली हर बात की ज्ञात नियमों से व्याख्या की जा सकती है।

२. तो ऐसा प्रतीत होगा कि कोई घटना तब तक चमत्कारिक नहीं मानी जाएगी जब तक वह प्रकृति के किसी ज्ञात नियम या किन्हीं ज्ञात नियमों के अनुसार होती है। पर क्या इतना काफी है? मान लीजिए कि एक ऐसी घटना होती है जिसकी व्याख्या प्रकृति के किन्हीं भी ज्ञात नियमों के आधार पर नहीं की जा सकती है। तब क्या वह एक चमत्कार होगी? शायद उससे हमें ऐसा सदेह होने लगे कि प्रकृति के कुछ नियम हैं जिन्हें हम अभी तक नहीं जानते अथवा यह कि जिनसे हम पहले से परिचित हैं उनमें कुछ ऐसे हैं जिन्हें सही ढंग से सूत्रबद्ध नहीं किया गया है और जिनमें इस तरह से सशोधन करना जरूरी है कि वह नई घटना उनके क्षेत्र में आ जाए। जब पहले-पहल यह बात ध्यान में आई थी कि फोटो प्लेटें निरंतर पूर्ण अंधकार में रहने के बावजूद उद्भासित हो जाती हैं, तब प्रकृति के किसी भी ज्ञात नियम के आधार पर इस बात की व्याख्या नहीं हो पाई थी; परन्तु दीर्घ ही लोगों की समझ में आ गया कि कुछ और नियम भी हैं जिनकी उन्होंने कभी कल्पना नहीं की थी और जिनसे इस विचित्र बात की व्याख्या हो जाती

है ; और इस तरह रेडियोएक्टिविटी के विज्ञान का जन्म हुआ । जब धूमकेतु की पूँछ सूर्य से दूर हटती पाई गई, तब यह नहीं मान लिया गया कि गुस्तवाकर्षण के नियम में भौतिक द्रव्य की जो आकर्षण-शक्ति सर्वव्यापी बताई गई है वह रुक गई है ; ऐसे नए नियमों की खोज हुई जिनसे इस तरह की घटनाओं की व्याख्या होती है ।

३ किन परिस्थितियों में एक घटना को चमत्कारिक माना जाएगा ? हम अब यह नहीं कह सकते कि “जब उसपर कोई ज्ञात नियम लागू न हो” । क्या हम यह कहेंगे कि “जब उसपर कोई भी ज्ञात या अज्ञात नियम लागू न हो ?” यह ज्यादा संतोषजनक लगेगा । कम-से-कम पिछले मत के विरुद्ध जो आपत्ति है उससे यह बच जाता है । निस्संदेह चमत्कार की इस धारणा के अनुसार किसी घटना को चमत्कारिक हम कभी निश्चयात्मक रूप से नहीं कह सकेंगे । हम कभी ऐसा कैसे जान सकते हैं कि प्रश्नाधीन घटना की वैज्ञानिक खोज के लाखों वर्ष बाद भी भविष्य में किसी प्राकृतिक नियम के आधार पर चाहे वह कितना ही जटिल और दुर्ज्ञेय क्यों न हो, कदापि व्याख्या नहीं हो सकेगी ? हम नहीं जान सकते, और इसलिए हम कभी किसी घटना के बारे में यह नहीं जान सकते कि वह चमत्कारिक है । यदि लोहे की सलाख एकाएक तैरने लगे तो हमें अवश्य ही आश्चर्य होगा ; परंतु कौन जानता है कि परिस्थितियों का आखिर वह जटिल समुच्चय ठीक कौन-सा है जो भौतिक द्रव्य के उस व्यवहार का जिसे वह करता है, कारण बनता है ? प्रकृति ने भूतकाल में जैसा व्यवहार प्रदर्शित किया उसके आधार पर ही हम यह निर्णय करते हैं कि क्या प्रसंभाव्य है और क्या असंभाव्य है । परंतु प्रकृति की गहराइयों में ऐसे अनेक सोते हो सकते हैं जो केवल कभी-कभी ही या बहुत ही विशेष परिस्थितियों में फूटकर सतह पर आते हैं । हो सकता है कि लोहे की सलाख का चकित करनेवाला व्यवहार हवा की नमी से या रेडियोएक्टिविटी के अब तक अज्ञात किसी नियम से या प्रेक्षकों की ही मानसिक अवस्था से संबंधित निकल आए । ऐसी बातें अप्रत्याशित इसलिए होंगी कि प्रकृति सामान्यतः (जहाँ तक हमारा अब तक का ज्ञान बताता है) जिन तरह काम करती है उससे वे सामंजस्य नहीं रखतीं, परंतु यह निश्चित है कि विज्ञान के पिछले इतिहास में उनकी जैसी बातों का अभाव नहीं पाया जाएगा । यह जानकारी आश्चर्यजनक रही कि अत्यधिक मात्रा में

रतन्नाव एक मानसिक अवस्था के परिणामस्वरूप हो सकता है, न कि किसी शारीरिक कारण से, जिसकी कि उतने जोर-शोर से तलाश की जाती रही, अथवा हाथों का हर समय काँपते रहना प्रारम्भिक वाल्यावस्था में जबकि शरीर के आंतरिक अंगों को कोई क्षति नहीं पहुँची थी, किए गए किसी आन्तमक कर्म का, जो कि अब भूला जा चुका है, परिणाम हो सकता है। बहुत-से लोग अब भी ऐसी बातों को शक की निगाह से देखते हैं क्योंकि वे ऐसा महसूस करते हैं कि “प्रकृति उस तरह से काम नहीं करती”। परन्तु अब तक हमें वैज्ञानिक अनुभव की कठोर पाठशाला में सीखकर इतनी जानकारी तो हो ही चुकी होनी चाहिए कि प्रकृति अपने तरकस में थोड़े-से तीर छिपाए हुए है जिनकी हमें कभी कल्पना तक नहीं रही, और जो तब तक अवश्य ही विचित्र प्रतीत होते रहेगे जब तक हम उन नियमों के द्वारा जिनसे हम पहले परिचित हो चुके हैं यह निर्णय करते रहेगे कि “प्रकृति को किस तरह व्यवहार करना चाहिए”।

यहाँ महत्व की बात यह है कि “चमत्कार” की इस परिभाषा के अनुसार हमें इसका कभी पक्का यकीन नहीं हो सकेगा कि एक घटना, चाहे वह कितनी ही विचित्र, असाधारण या हमारे सामान्य अनुभव के विरुद्ध ही क्यों न हो, चमत्कार थी। हम कभी यह नहीं जान सकेंगे कि वह घटना किन्हीं नियमों के अतर्गत शामिल नहीं की जा सकती। फिर भी, हम मान लेते हैं कि ऐसी एक घटना के बारे में हमें बिल्कुल पक्का विश्वास हो सकता है कि उसपर कोई भी ज्ञात या अज्ञात नियम लागू नहीं होता। क्या इससे यह सिद्ध होगा कि उसकी व्याख्या के लिए ईश्वर का सहारा लेना पड़ेगा ? उत्तर लगभग निश्चित लगता है : यह सिद्ध अवश्य ही नहीं होगा ; केवल यह सिद्ध होगा कि कुछ घटनाओं पर नियम लागू नहीं होते। परन्तु यह सिद्ध करना तथा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करना निश्चित रूप से दो बिल्कुल भिन्न बातें हैं।

४. अन्य लोगों के अनुसार—जैसे, जॉन स्टुअर्ट मिल ने—कोई घटना चाहे कितनी ही विचित्र हो, वह चमत्कार उस दशा में नहीं मानी जा सकती जब वह उपाधियों के उसी समुच्चय के द्वारा होने पर दुबारा होनेवाली हो। (यह पिछले अर्थ के बराबर ही है।) चमत्कार होने के लिए घटना को ऐसी उपाधियों के समुच्चय के अनन्तर नहीं होना चाहिए जो उसे दुबारा पैदा करने के लिए

पर्याप्त हों। चमत्कार की कसौटी यह है : क्या उपाधियाँ ऐसी मौजूद थीं कि जब भी वे दुवारा होंगी तब वह घटना भी दुवारा हो जाएगी ? यदि ऐसी थी तो घटना चमत्कार नहीं है। निस्संदेह यहाँ भी हमें इस बात का पक्का विश्वास कदापि नहीं हो सकेगा कि कोई घटना इस अर्थ में चमत्कार है— हम पक्की तरह से कभी न जान सकेंगे कि यदि उन्हीं उपाधियों की आवृत्ति हो तो “चमत्कार” की आवृत्ति नहीं होगी। अधिक-से-अधिक हम यही जान सकेंगे कि जब हमारी अच्छी-से-अच्छी जानकारी के अनुसार उपाधियाँ वही थीं (और विचार केवल उन्हीं उपाधियों का करते हुए जिन्हें हम घटना से कारण के रूप में संबंधित समझते हैं, हमें यह शर्त जोड़नी पड़ेगी, अन्यथा जिन उपाधियों को शामिल करना है उनका इतना विस्तार किया जा सकता है कि विश्व की समूची अवस्था उनमें आ जाए, जिसकी कि निश्चय ही कभी आवृत्ति नहीं हो सकती), तब तथाकथित चमत्कारी घटना नहीं हुई। परंतु ऐसी अन्य उपाधियों की आशंका सदैव बनी रहेगी जो कभी हमारे ध्यान में नहीं आईं, पर जो फिर भी कारणरूप में संबंधित रही होगी, और जिनके आवर्ती उपाधियों में जोड़ दिए जाने पर घटना की आवृत्ति हो जाती।

इसके अतिरिक्त, जैसे “चमत्कार” की पिछली परिभाषा को मानने पर वैसे ही यहाँ भी, यदि किसी तरह हम जान भी सकें कि हमारे पास सभी संबंधित उपाधियाँ हैं और वे सब वही हैं पर घटना की आवृत्ति नहीं हुई, तो भी इससे सिद्ध क्या होगा ? केवल अनियतत्ववाद— अर्थात् यह कि उपाधियों के दो अभिन्न समुच्चयों के अनंतर भी भिन्न घटनाएँ हो सकती हैं। इससे हमें आश्चर्य तो होगा, पर क्या जैसे घटनाओं को पूर्णतः नियत मानने पर होता वैसे ही इससे भी व्याख्या के लिए हमें ईश्वर का सहारा लेना पड़ेगा ? आखिर कोई यह भी तो पूछ सकता है कि विश्व को नियत मानने के बजाय अनियत क्यों न माना जाए ?

५. “चमत्कार” शब्द का एक और भी अर्थ है जिसके अनुसार चमत्कार की परिभाषा यह होगी कि वह घटनाओं के प्राकृतिक क्रम में ईश्वर का हस्तक्षेप करना है। अब अगर यह प्रूछा जाए कि क्या इस अर्थ में चमत्कार से ईश्वर का अस्तित्व तार्किक रूप में अनुलग्न होगा, तो उत्तर अवश्य ही हाँ में होगा—ईश्वर का हस्तक्षेप तबतः तभी हो सकेगा जब हस्तक्षेप करने के

लिए ईश्वर का अस्तित्व हो । परंतु इसमें कोई सदेह नहीं है कि इस परिभाषा में आत्माश्रय-दोष है । अब प्रश्न यह हो जाएगा कि “क्या इस अर्थ में कोई चमत्कार होते हैं ? क्या वस्तुतः इस परिभाषा के अनुरूप कुछ होता है ?” यदि इस अर्थ में चमत्कार है तो अवश्य ही ईश्वर का अस्तित्व है, परंतु ऐसा कहना एक भोड़ी सी पुनरुक्ति मात्र है । यह केवल यह कहना है कि “यदि ईश्वर हस्तक्षेप करता है तो ईश्वर है ।” पर यह कैसे सिद्ध होगा कि ईश्वर हस्तक्षेप करता है ? जैसा कि हम अभी देख चुके हैं, असाधारण घटनाओं का होना इस बात को सिद्ध नहीं करेगा ।

इस प्रकार चमत्कारों पर आधारित युक्ति के सामने यह उभयतः पाश है यदि चमत्कारों की, अंतिम रूप को छोड़कर, किसी तरीके से परिभाषा दी जाती है तो उनका होना अधिक से अधिक अनियतत्ववाद को ही सिद्ध कर सकता है, ईश्वर को नहीं, पर यदि चमत्कारों की अंतिम रूप में परिभाषा दी जाती है तो उन्हें पैदा करने के लिए अवश्य ही ईश्वर की जरूरत होगी (यह असल में एक विश्लेषी कथन है), लेकिन यह सिद्ध करने का कोई उपाय नहीं है कि इस परिभाषा के अनुरूप किसी घटना का अस्तित्व है ।

असाधारण घटनाओं का अस्तित्व उन्हें चमत्कार सिद्ध नहीं करेगा ? परंतु क्या ऐसी घटनाओं का अस्तित्व उनके चमत्कार होने की बात को अत्यधिक विश्वसनीय, अत्यधिक प्रसभाव्य नहीं बना देगा ? दूसरे शब्दों में, क्या इस बात का कोई प्रमाण है कि ऐसी घटनाएँ होती हैं जिनका तर्कसंगत रूप से यह अर्थ लगाया जा सके कि घटनाओं के क्रम में दैवी हस्तक्षेप होता है ?

अनेक ऐसी घटनाएँ बताई गई हैं । कहा जाता है कि प्राचीन इस्त्राएल में जोशुआ के लिए सूर्य स्थिर खड़ा रह गया था और कि एक बार पुनः १९१७ में पुर्तगाल के फातिमा नामक गाँव के लोगों के सामने वह स्थिर खड़ा रह गया था । कहा जाता है कि पानी शराब बन गया, थोड़ी-सी रोटियाँ और मछलियाँ इतनी अधिक बढ़ गई कि हजारों लोग उन्हें खाकर तृप्त हो गए, कि मुरदे जीवित हो गए, लोगों की बीमारियाँ जाती रही, इत्यादि—और यह सब चमत्कार दैवी हस्तक्षेप से हुआ । निस्संदेह, यदि इन घटनाओं की प्राकृतिक उपायों से व्याख्या की जा सकती है तो चमत्कार या सहारा लेना अनावश्यक हो जाता है । उदाहरण के लिए, बीमारियों के ठीक होने के

मामले में प्रायः ऐसा होता है, क्योंकि रोगी की एक विशेष मानसिक अवस्था में सम्मोहन इत्यादि मनोवैज्ञानिक साधनों के प्रयोग से रोगमुक्ति प्रायः संभव होती है। परंतु रोटियों की वृद्धि तथा सूर्य का स्थिर खड़ा रहना जैसी घटनाएँ ऐसी हैं कि प्राकृतिक उपायों से उनकी व्याख्या करने का कोई तरीका मालूम नहीं है। अतः यह तर्क दिया जाता है कि यदि ये घटनाएँ हुई हैं तो यह चमत्कार ही है : ईश्वर के हस्तक्षेप से ये हुई हैं।

परंतु क्या वे हुई थी ? ह्यूम ने चमत्कार-विषयक अपने प्रसिद्ध निबन्ध में कहा था कि इन तथाकथित घटनाओं की प्रसंभाव्यता को आँकने में हमें मार्ग दिखानेवाला केवल प्रकृति की वर्तमान व्यवस्था का हमारा संपूर्ण अनुभव ही होता है। 'कोई भी साक्ष्य किसी चमत्कार को सिद्ध करने के लिए तब तक पर्याप्त नहीं है जब तक साक्ष्य इस प्रकार का न हो कि जिस तथ्य को सिद्ध करने का वह प्रयत्न करता है उससे अधिक चमत्कारिक उसका मिथ्या होना हुआ होता।' और असल में हर ऐसे चमत्कार में, जिसका कि कहीं उल्लेख है, हमारे अनुभव के घटना-क्रम से अधिक सामंजस्य इस विश्वास का रहता है कि वह चमत्कार हुआ ही नहीं था। लोग भ्रातियों के शिकार होते हैं (वे झूठ तक बोल देते हैं), अफवाहें जल्दी फैलती हैं और अपने स्रोत से जरा सी दूर वे पहुँचो नहीं कि वेहिंसाव बढ़ा-चढ़ा दी जाती हैं, जब कोई बात ऐसी होती है जिसपर लोग विश्वास करना चाहते हैं और विश्वास करने के लिए पहले से ही पूरे तैयार बैठे रहते हैं तब वह कुछ भी हो, लोग उसपर विश्वास कर लेते हैं तथा एक सत्य घटना के रूप में उसका प्रचार करते हैं—इन सारे तथ्यों से हम सब सुपरिचिन हैं और इनपर विश्वास करने के लिए चमत्कार की जरूरत नहीं है। ये सब हमारे दैनिक अनुभव की जानी-महजानी बातें हैं। अधिकतर तथाकथित चमत्कार ऐसे लोगों के द्वारा बताए गए थे और इतने प्राचीन हैं कि अब हम उनकी कहानियों की जाँच नहीं कर सकते। इससे अलावा लोग भी वे ऐसे थे कि उन्होंने देखी हुई घटनाओं का सकारण विवरण देना नहीं सोचा था और प्रायः वे चमत्कारों का होना चाहनेवाले थे, तथा उनका चाहना ही उनके विश्वास का जनक था। जब चमत्कार में माझी बर्द नोन थे, जैसे फतिमा के प्रसंग में, तब भी हमारे उत्तारक शक्त करने का हेतु उनपर विश्वास करने के हेतु में नहीं पड़ा है, क्योंकि हम जानते हैं कि उन कहानी के सब होने के लिए प्रकृति में तिन-बिन

वातो को होना पड़ेगा । आकाश में सूर्य का स्थिर खड़े रहना—अर्थात् पृथ्वी का सूर्य की परिक्रमा करना बंद कर देना—प्रकृति के पूरे प्रक्रम के, जैसा कि हम उसे जानते हैं, विपरीत होगा, और इसके अनेक अन्य परिणाम होंगे, जैसे चीजों का उड़कर अंतरिक्ष में पहुँच जाना, जो कि हुआ नहीं । अतः अधिक प्रसंभाव्य यह है कि इसके बजाय कि यह चमत्कारी घटना सचमुच घटी हो, लोगो ने भ्रान्तिवश यह कहानी गढ़ ली ।

लेकिन इससे यह सिद्ध नहीं होता कि जो घटनाएँ बताई गई हैं वे घटी नहीं । शायद हमारे पास इस बात का निश्चायक प्रमाण नहीं है कि वे घटी थी, परंतु हमारे पास इस बात का भी निश्चायक प्रमाण नहीं है कि (कम-से-कम ज्यादातर मामलों में) वे नहीं घटी थी । हमारी स्थिति कुछ शालीक होम्स की जैसी होती है जिसे बर्षों पहले किए गए एक ऐसे अपराध का पता लगाना है जिसके अधिकतर सुराग अब मिट चुके हैं । तथ्य यह है कि जो पहले ही ईश्वर में अन्य हेतुओं से विश्वास करते हैं उनकी प्रवृत्ति चमत्कारों को ईश्वर के एक अतिरिक्त प्रमाण के रूप में मानने की होती है, परंतु जिन्हें ईश्वर में विश्वास करने का कोई हेतु नहीं दिखाई देता उन्हें चमत्कारों के बारे में ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता जो अकेले उन्हें विश्वास दिलाने के लिए पर्याप्त हो । चमत्कारों पर आधारित युक्ति अपने-आप में पर्याप्त शक्ति नहीं रखती, परंतु यदि कोई अन्य युक्तियों में से एक या दूसरी के आधार पर पहले ही ईश्वर के अस्तित्व में पक्का विश्वास करता है तो उसे वह एक सहायक युक्ति के रूप में स्वीकार कर सकता है ।

चमत्कारों में—ईश्वर की अभिव्यक्ति के रूप में घटने वाली घटनाओं में—विश्वास या अविश्वास प्रसंग-विशेष में उपलब्ध प्रमाण पर उतना निर्भर नहीं करता (अधिकतर प्रसंगों में समर्थक या विरोधी कोई भी प्रमाण नहीं होता) जितना ईश्वर के स्वरूप के बारे में पहले से हमारे मन में मौजूद विश्वासों या अविश्वासों पर । हम यह विश्वास करते हैं कि तयामयित चमत्कार अधिकांशतः ऐसे हैं कि वे ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के साथ मेल नहीं खाते । यदि ईश्वर यह चाहता है कि लोग उसमें विश्वास करें तो वह क्यों एक दूरवर्ती स्थान में थोड़े-से चमत्कार करता है जहाँ थोड़े ही लोग उन्हें देख सकें ? क्या एक सर्वशक्तिमान् सत्ता के लिए आवाज से ऊँची आवाजों में और एवसाथ सब लोगो की समझ में आनेवाली सभी भाषाओं में

घोषणाएँ करना उतना ही आसान नहीं है ? यदि ऐसा हुआ होता तो वर्तमान वर्णनो की अपेक्षा जिनमें अधिकतर लोगों को जनश्रुति पर आश्रित रहना पड़ता है, कहीं अधिक लोगों को ईश्वर के अस्तित्व पर विश्वास हो गया होता । थोड़े-से रोगियों के बजाय क्यों नहीं सभी रोगी रोगमुक्त हो जाते ? १९१७ में फतिमा में एक चमत्कार कर देने के बजाय क्यों नहीं प्रथम महायुद्ध का व्यापक नरसंहार जो कि उसी समय में चल रहा था बंद कर दिया गया या शुरू होते ही रोक दिया गया ? अथवा, यदि इससे मानवीय स्वतंत्रता में बाधा पड़ने का डर था तो क्यों नहीं एक और चमत्कार हो गया जिससे जाने भी बचती, जैसे लिजबन में हुए भूकंप का रोक दिया जाना, जिसमें उपासना के लिए गिरजाघरों में एकत्रित ३०,००० लोगों की जाने गई थी (वाल्टेअर ने इस उदाहरण को “काडीड” में बार-बार दोहराया है) ? एक छोटी सी विपत्ति के बजाय एक महाविपत्ति को क्यों नहीं रोका गया ? पानी को शराब में बदल देना उसी काल और उसी स्थान में जनता को त्रस्त करनेवाले व्यापक दैन्य की तुलना में, जो कि दूर नहीं हुआ, एक तुच्छ-सी बात थी ।

यह भी एक रोचक बात है कि लोग किसी भी असाधारण घटना को या प्राकृतिक सभावनाओं के विपरीत होनेवाली घटना को, जब तक कि वह उनके हित में काम करती हो, चमत्कार मानने के लिए तैयार बैठे रहते हैं । एक हवाई दुर्घटना में सौ आदमी मर जाते हैं पर एक जीवित बच जाता है । जीवित व्यक्ति और उसके परिवार वाले कहते हैं : “यह एक चमत्कार हुआ ।” जो मर गए उनके परिवार वाले ने क्या कहा, इसका प्रायः उल्लेख नहीं किया जाता । अब मान लीजिए कि एक हवाई दुर्घटना ऐसी होती है जिसमें एक आदमी मर जाता है पर सौ आदमी बचे रहते हैं । जो मर गया उसके परिवार वाले नहीं कहते कि “एक चमत्कार हुआ,” हालांकि सौ का जीवित रहना और एक का मरना एक के जीवित रहने और सौ के मरने के सदृश ही है । सामान्य रूप से, जो लोग पहले से ही ईश्वर में किसी तरह का विश्वास रखते हैं उनकी किसी भी ऐसी घटना को चमत्कार मानने की प्रवृत्ति रहती है जो असाधारण हो, जिसके कारणों को वे पूरी तरह से न जानते हों, और जो उनके लिए हितकारी हो । जो दृग तथ्य पर विचार करेंगे वे शायद चमत्कारों पर आधारित मुक्ति में अधिक दिसचक्षु नहीं लेंगे—इसलिए नहीं कि उनके पास संचित घटना की कोई वैयक्तिक व्याख्या है (हालांकि कभी-कभी

होती है) बल्कि इसलिए कि वे समझते हैं कि किसे लोग चमत्कार कहते हैं, यह बात तथ्यों से अधिक इस बात पर निर्भर करती है कि वे क्या विश्वास करना चाहते हैं। कोई अपने सारे दोस्तों की एकाएक मृत्यु ही जाने को, इसकी प्राकृतिक व्याख्या के कितनी ही कठिन होने के बावजूद चमत्कार नहीं कहेगा, हालाँकि कोई अपने शत्रुओं की ऐसी मृत्यु को चमत्कार कह सकता है। शत्रु निश्चय ही वर्गीकरण को उलट देंगे। इसके अलावा, प्रत्येक धर्म के अपने अलग ही चमत्कार हैं ; एक धर्म के अनुयायी जिन घटनाओं को चमत्कारों के वर्ग में रखते हैं उन्हें दूसरे चमत्कार नहीं मानते।

ए. प्रयोजनमूलक युक्ति (आयोजन-युक्ति)

ईश्वर के अस्तित्व के समर्थन में जितनी युक्तियाँ हैं उनमें से सबसे अधिक लोकप्रिय प्रयोजनमूलक युक्ति अथवा आयोजन-युक्ति है। यह युक्ति इंद्रियानुभविक साधनों से, विश्व की जाँच करके तथा यह दिखाने की कोशिश करके कि वह ईश्वर के अस्तित्व की ओर संकेत करता है, ईश्वर के अस्तित्व को निष्कर्ष के रूप में प्राप्त करने का प्रयत्न करती है। यह युक्ति कहती है कि आँखें खोलकर जगत् को देखो और आप पाएँगे कि इसमें व्यवस्था और आयोजन (या अभिकल्प) के प्रचुर प्रमाण मौजूद हैं। यदि आप विश्व की व्यवस्था पर विचार करें तो आपको इस निष्कर्ष से बच पाना कठिन लगेगा कि उसमें कोई प्रयोजन है, कि एक कुशल शिल्पी ने उसका निर्माण किया है। विश्व एक अंधे संयोग से नहीं हुआ बल्कि प्रयोजन से उसका निर्माण हुआ है। और जहाँ प्रयोजन है वहाँ प्रयोजनवाले का होना अनिवार्य है, जहाँ आयोजन है वहाँ आयोजक का होना जरूरी है।

परंतु किस तरह का आयोजक ? विश्व के आयोजक को किस प्रकार की सत्ता होना चाहिए ? क्या वह एक व्यक्ति या व्यक्तित्व है ? क्या उसमें बुद्धि या प्रज्ञा है ? क्या उसकी शक्ति असीम है ? क्या अपनी सृष्टि के प्रति वह अनुकूल भाव रखता है, या प्रतिकूल, या उपेक्षा का भाव रखता है ?

और हम जानेंगे कैसे ? चूंकि वह साक्षात् प्रकट कभी नहीं होता, इसलिए उसके अस्तित्व का हम कैसे अनुमान करें ? यदि यह हम मान भी लें कि हम उसके अस्तित्व का अनुमान कर सकते हैं तो भी हम उसकी प्रवृत्ति को कैसे जानेंगे ? हम किन प्रमाणों का अनुसरण करें ?

प्रयोजनमूलक युक्ति ब्रह्मांड की विशेषताओं को पिछली युक्तियों में से किसीकी भी अपेक्षा अपना आधार अधिक बनाती है। विश्व में अमुक-अमुक विशेषताएँ हैं, इसलिए एक दैवी आयोजक का अस्तित्व है : यह युक्ति का आकार है। जैसे भूविज्ञानीय साक्ष्य के आधार पर हम पिछले लाखों वर्षों के दौरान पृथ्वी की सतह में जो परिवर्तन हुए हैं उनके स्वरूप का अनुमान कर सकते हैं, ठीक वैसे ही हम पूरे विश्व की कुछ विशेषताओं के आधार पर एक अभिकल्पक या आयोजक के अस्तित्व और स्वरूप का अनुमान कर सकते हैं। यह मानना होगा कि यदि प्रकृति में उपलब्ध प्रमाण भिन्न हो तो अभिकल्पक के स्वरूप तथा अस्तित्व तक के बारे में हमारे निष्कर्ष भिन्न होंगे।

यहाँ युक्तियाँ केवल विश्व के आयोजक के पक्ष में हैं। प्रयोजनमूलक युक्ति यदि सफल हो तो वह एक अनिवार्य सत्ता, एक आदि कारण या शून्य से विश्व की सृष्टि करनेवाले तक के अस्तित्व को सिद्ध नहीं करती। अधिक-से-अधिक इससे यही प्रमाणित हो सकेगा कि विश्व एक अभिकल्प या आयोजन के अनुसार रचा गया है, जिसके लिए एक ऐसी सत्ता चाहिए जिसमें बुद्धि हो और विश्व के उपादान को एक योजना के अनुसार आकृति प्रदान करने की पर्याप्त शक्ति हो। इस प्रकार यदि कोई आयोजक अस्तित्व रखता है तो क्या उसे "ईश्वर" कहना चाहिए, यह बात विवादास्पद है। आदि-कारण युक्ति यदि सफल हुई होती तो केवल एक आदि कारण ही प्रदान करती ; विश्व की आपातिता पर आश्रित युक्ति यदि सफल हुई होती तो केवल एक अनिवार्य सत्ता ही प्रदान करती ; प्रयोजनमूलक युक्ति यदि सफल होती है तो केवल विश्व के एक आयोजक (विश्वकर्मा) को ही प्रदान करेगी। परंपरा के अनुसार हम "ईश्वर" नाम इन सब चीजों को दे देते हैं, परंतु यह एक घपला है। जो आदि कारण है वह आयोजक भी हो, दिव्य अनुभव का स्रोत भी हो, और नैतिक नियमों का स्रोत भी हो, यह आवश्यक नहीं है। हमें यह नहीं कहना चाहिए कि चूंकि हम इन सबके लिए एक ही शब्द "ईश्वर" का प्रयोग करते हैं इसलिए इन सबको एकही चीज होना चाहिए। जो भी हो, यदि हम फिर भी यह कहते हैं कि इन सब युक्तियों के फलस्वरूप जो कुछ हम प्राप्त करते हैं वह वस्तुतः विलुप्त एवही सत्ता है और उसका नाम भी एवही है, तो इस बात का मिट्टा करने के लिए हमें और युक्तियों की जरूरत पड़ेगी। जब प्लेटो ने अपनी बार्ता "टाइमोअस" में एक अभिकल्पक या शिल्पी की

प्राक्कल्पना की चर्चा की थी तब वह यह मानकर बिल्कुल भी नहीं चला (और न किसी यूनानी विचारक ने यह माना) कि विश्व का आयोजक आदि कारण था या उसने ब्रह्मांड की शून्य से सृष्टि की थी : जिस तरह एक भवन-निर्माता पहले से ही मौजूद सामग्री को लेता है और उसका उपयोग एक मकान के निर्माण के लिए करता है, बहुत-कुछ वैसे ही विश्व के आयोजक ने पहले से मौजूद उपादान को लिया और एक योजना के अनुसार उसे आकृति प्रदान की ।

तो फिर हम देखते हैं कि प्रयोजनमूलक युक्ति क्या रूप ग्रहण कर सकती है, किस प्रकार के आयोजक को सिद्ध कर सकती है, और क्या प्रमाण प्रस्तुत कर सकती है । यह करने के बाद हम इस युक्ति का सभी विविध रूपों में जो सामान्य ढाँचा है उसकी जाँच करेंगे ।

युक्ति की शुरुआत इस बात से होती है कि विश्व व्यवस्था से युक्त है और यह व्यवस्था आयोजन का परिणाम है । आकाश में जो लाखों-करोड़ों तारे हैं वे एक व्यवस्थित तरीके से व्यवहार करते हैं, वे कुछ भौतिक नियमों का अनुसरण करते हैं जो समान रूप से सभी पर लागू होते हैं; और पृथ्वी पर जो लाखों प्रकार के जीव हैं वे भी इसी तरह नियमों का अनुसरण करते हैं । ये सब चीजें किसी आयोजन के बिना अस्तित्व में आ ही कैसे सकती थीं ? मिट्टी के टुकड़े अपने आप ही संयुक्त होकर ईंटें नहीं बनाते या ईंटें स्वतः मिलकर मकान का निर्माण नहीं कर देती । इसके लिए आदमी की आयोजन-शीलता जरूरी होती है । इसी प्रकार, भौतिक द्रव्य के कण स्वतः मिलकर जीवित कोशिकाओं का निर्माण नहीं कर सकते अथवा कोशिकाएँ पृथ्वी पर निवास करनेवाले जटिल जीवित शरीरों का निर्माण नहीं कर सकती । ऐसा केवल किसी आयोजक के काम का ही परिणाम हो सकता है जो उपादान को उपयुक्त आकृति देकर उन्हें बनाता है ।

परंतु ऐसी युक्तियों के विरुद्ध कई आपत्तियाँ की जा सकती हैं :
(१) "व्यवस्था" शब्द बहुत स्पष्ट नहीं है : जो एक को व्यवस्थित लगता है वह दूसरे को व्यवस्थित नहीं लगेगा । जो चित्र एक प्रेक्षक को व्यवस्थित लगता है वही दूसरे को अव्यवस्थित लगेगा । (२) यह भी स्पष्ट नहीं है कि विश्व किसी विशिष्ट अर्थ में व्यवस्थाबद्ध है । यदि आकाशगंगाएँ व्यवस्थाबद्ध हैं

पर ब्रह्मांड में घूमनेवाली नीहारिकाएँ वैसी नहीं हैं, तो यह बात ध्यान देने की है कि ब्रह्मांड में अनेक नीहारिकाएँ हैं ; और जिसे भी व्यवस्थाहीन माना जाए वे अनेक हैं । फिर भी, यदि विश्व में कोई भी चीज व्यवस्थित है (जो भी वह भी), तो “व्यवस्था” शब्द की आप क्या सीमाएँ रखेंगे ? कौन-सी बात किसी चीज के व्यवस्थायुक्त होने के विरुद्ध गिनी जाएगी ? यदि आप गोलियों से भरे हुए एक थैले को फर्श पर फेंक दें तो वे किसी न-किसी विन्यास में फैल जाएँगी । इस अर्थ में, चीजों का प्रत्येक विन्यास व्यवस्थायुक्त होगा, और तदनुसार यह कथन कि यह विश्व व्यवस्थायुक्त है, उसके बारे में हमें कोई विशेष बात नहीं बताएगा । (३) सबसे महत्व की बात यह है कि इस बात की क्या गारन्टी है कि व्यवस्था सदैव अभिकल्प या आयोजन का परिणाम होती है ? व्यवस्था कुछ उदाहरणों में तो सचमुच ही आयोजन से उत्पन्न पाई गई है, जैसे मशीनी चीजों में (घड़ियाँ, रिन्च, इंजनवाली गाड़ियाँ); यह हम इसलिए जानते हैं कि स्वयं हमने ही (या अन्य आदमियों ने) चीजों को संयुक्त करके अपने उपयोग और आनंद की वस्तुओं का निर्माण किया है । उनमें व्यवस्था आयोजन करनेवाली (हमारी) बुद्धियों के फलस्वरूप आई है । परंतु जैसा कि ह्यूम ने कहा था, व्यवस्था आयोजन का प्रमाण केवल वहीं तक है जहाँ तक आयोजन के फलस्वरूप व्यवस्था का आना देखा गया है । और पेड़-पौधों तथा पशुओं के अंदर जो व्यवस्था हम पाते हैं उसका आयोजन के फलस्वरूप पैदा होना नहीं देखा गया है । हमने कभी कोई ऐसी सत्ताएँ नहीं देखी है जो पेड़-पौधों या पशुओं की रचना या तारों तक का निर्माण आयोजनपूर्वक करती हों और इसलिए हमें यह निष्कर्ष निकालने का अधिकार नहीं है कि ये वस्तुएँ आयोजन के फलस्वरूप ही अस्तित्व रखती है ।

पर प्रयोजनमूलक युक्ति का समर्थक इसका यह जवाब देगा : “यही तो मुख्य बात है । हमने कभी पेड़-पौधों और जानवरों का उस तरह निर्माण होते नहीं देखा जिम तरह वास्तुशिल्पी भवनों को और घड़ीसाज घड़ियों को बनाता है ; परंतु हमें यह अनुमान करना ही पड़ेगा कि उनका आयोजनपूर्वक निर्माण किया गया था, क्योंकि अन्यथा कैसे हम उनके अस्तित्व की व्याख्या करेंगे ? एक बार फिर यह दिया जाए कि पत्थर कभी अपनी इच्छा से इकट्ठे होकर महलों का निर्माण नहीं करते और न जड़ द्रव्य के कण स्वतः संयुक्त होकर जोड़ित देहों का निर्माण कर सकते हैं । इसके लिए बुद्धि चाहिए, और चूंकि

जीवित देहों के निर्माण के पीछे मानवीय बुद्धि नहीं है, इसलिए उसे दैवी बुद्धि होना चाहिए।”

परंतु इस टिप्पणी से एक और आपत्ति के लिए गुंजाइश हो जाती है। तब क्या होगा जब विचाराधीन बातों की ब्रह्मांड के आयोजक किसी विराट् शिल्पी का अस्तित्व माने बिना ही व्याख्या कर दी जा सके? इसका सही उत्तर यह होगा कि तब यह प्राक्कल्पना खंडित तो नहीं हो जाएगी, पर यह सिद्ध हो जाएगा कि उन तथ्यों की व्याख्या के लिए उसकी जरूरत नहीं है। क्या ऐसा हो सकता है, विशेषतः जीवों के प्रसंग में, जो कि आयोजन की प्राक्कल्पना की मांग करनेवाली व्यवस्था के सबसे उत्कृष्ट उदाहरण है?

मुख्य रूप से अजैव द्रव्य से निर्मित इस ब्रह्मांड में जीवन और मन का अस्तित्व एक ऐसा रहस्य प्रतीत होता है जिसकी व्याख्या केवल एक विराट् आयोजक की प्राक्कल्पना के आधार पर ही हो सकती है। परंतु हजारों वर्षों से जैव विकास के ऐसे सिद्धांत चले आ रहे हैं जो जीवों के अस्तित्व की किसी आयोजक की प्राक्कल्पना का आश्रय लिए बिना ही व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। उदाहरण के लिए, प्राचीन यूनानी दार्शनिक अनेक्सीमैण्डर (६११-५४७ ई० पू०) ने यह दलील दी थी कि जीव पहले-पहल सागर से उत्पन्न हुए और स्थल के जंतुओं में विकसित हो गए। परंतु इस सबंध में कोई ऐसा व्यापक सिद्धांत, जो पूरी बारीकियों और पूरे परिश्रम के साथ किए गए प्रेक्षणों की पक्की नींव पर जमा हो, १८५९ में चार्ल्स डार्विन की पुस्तक “दि ओरिजिन ऑफ स्पीशीज” के प्रकाशन से पहले सामने नहीं आया। डार्विन ने यह प्राक्कल्पना प्रस्तुत की कि जीवों का धीरे धीरे सबसे सरल रचनावाले अमीबाओं से लेकर सबसे जटिल नरवानरगण तक अस्तित्व के लिए संघर्ष तथा योग्यतम के बने रहने की प्रक्रिया से विकास हुआ। उसके पथप्रदर्शन के तथा उसके बाद के अनेक जीवविज्ञानियों के कार्य के फलस्वरूप जैव विकास की प्राक्कल्पना इतनी अच्छी तरह संपुष्ट हो चुकी है कि उसे जीवविज्ञानियों ने सर्वत्र स्वीकार कर लिया है। निश्चय ही, इससे हर बात की व्याख्या नहीं हो गई। इससे केवल जीवों के अस्तित्व के बने रहने की व्याख्या होती है न कि उनके आगमन की। परंतु यह बड़ी भी अब लगभग पूरी हो गई है : एक शताब्दी से अधिक समय पूर्व पयोगशाला में कृत्रिम रूप से पूरिक एसिड (अजैविक योगिकों से निर्मित प्रथम जैविक योगिक) के

करता है। प्रत्येक अंग पूरे शरीर के स्वास्थ्य को बनाए रखने के लिए अन्यो के साथ मिल जुलकर काम करता है।” “अहा! परंतु सदैव नहीं। इसी अन्यो-याश्रितता की वजह से बग़ावर गड़बड़ियाँ हो रही है और प्रायः कोई इलाज संभव नहीं होता। इसके अलावा, सर्जनों को (ये प्रकृति ने नहीं दिए हैं बल्कि मनुष्य के ही कौशल से पैदा होते हैं) हमारे आंतरिक अंगों को उसी तरह खोलकर देखना पड़ता है जिस तरह सार्डीनों के एक डिब्बों को खोला जाता है, क्योंकि यदि कोई इस शरीर का निर्माता है तो उसने न जटिल और नाजुक अंगों को खोलकर देखने के लिए जिपर के तरह की कोई सुविधा प्रदान किए बिना हमारे अंदर भर देना ही उचित समझा है। क्या उस आयोजक के लिए टिकाऊ और लचीली ट्यूबों से हमारी धमनियों का निर्माण करना अधिक कठिन था जिससे कि हमें आयु वृद्धि के साथ धमनी काठिन्य रोग न होता? यदि मस्तिष्क की शक्ति और शरीर की ऊर्जा चालीस की आयु में अपनी पराकाष्ठा पर पहुँचने और तत्पश्चात् उत्तरोत्तर घटते जाने के बजाय जीवन-पर्यंत बनी रहती तो क्या लोग अधिक अच्छे न रहते? क्यों इतने सारे लोग जीवन शुरू करने से भी पहले आरंभिक दीर्घत्व और जन्मजात रोगों के दुष्प्रभाव से शारीरिक यंत्रणा, असाध्य बीमारी या जड़बुद्धि के कारण बेकार हो जाते हैं? अग जब प्राकृतिक रूप में काम करते-करते बिगड़ जाते हैं तब उनके स्थान पर स्वस्थ अंग पैदा करने की भी कोई व्यवस्था नहीं है। आप उस कार-निर्माता के बारे में क्या सोचेंगे जिसकी कारों को निरंतर नए पुर्जों की जरूरत हो रही हो और जो उन्हें न दे पा रहा हो? यह भी ध्यान देने की बात है कि कैसे कैंसर चुपचाप किसी मार्मिक अंग को लग जाता है, जैसे कि भानो उसकी नजर से बच रहा हो जो बहुत देर हो जाने से पहले उसे ढूँढ़ निकालना चाहता है, और अपने शिकार को हफ्तों या महीनों तक निरंतर असह्य कष्ट पहुँचाता रहता है जिससे अंत में मृत्यु ही उसे मुक्ति दिला पाती है।”

बुराई की समस्या— यदि प्रयोजनमूलक युक्ति वा लक्ष्य एवं कल्याणकारी आयोजक के अस्तित्व को सिद्ध करना है तो उसने विरुद्ध मुख्य आपत्ति बुराई, पाप या अनिष्ट की समस्या है। प्राचीन बाल में एपिग्नोरस (३४२-२७० ई० पू०) ने इस समस्या को इस रूप में रखा था : “क्या ईश्वर बुराई को रोकने की इच्छा रखते हुए भी उसे रोकने में समर्थ नहीं है? तब वह सर्वगति-

मान् नहीं है। क्या वह समर्थ तो है पर चाहता नहीं है ? तब वह कल्याण चाहनेवाला नहीं है। क्या वह चाहता भी है और समर्थ भी है ? तब बुराई कहाँ से आई ?” ह्यूम ने इस आपत्ति को एक उभयतःपाश के रूप में इस प्रकार रखा था : “यदि संसार में बुराई जान वृद्धकर ईश्वर ने पैदा की है तो वह उपकारी नहीं है। यदि संसार में बुराई उसकी इच्छा के विरुद्ध आई है तो वह सर्वशक्तिमान् नहीं है। पर आई वह या तो उसकी इच्छा के अनुसार है या उसकी इच्छा के विरुद्ध। अतः ईश्वर या तो उपकारी नहीं है या सर्वशक्तिमान् नहीं है।”

सबसे पहले ध्यान देने की बात यह है कि समस्या केवल तब पैदा होती है जब प्राक्कल्पित आयोजक सर्वशक्तिमान् और कल्याणकारी दोनों हो। यदि वह सर्वशक्तिमान् नहीं है तो संसार में पाई जानेवाली बुराई का कारण इस तथ्य को माना जा सकता है कि वह बुराई को चाहता तो नहीं है पर उसे रोकने में असमर्थ है। यदि वह कल्याणकारी नहीं है तो बुराई की उत्पत्ति का कारण इस बात को माना जा सकता है कि वह उसे रोक तो सकता है पर ऐसा चाहता नहीं है। परन्तु यदि वह कल्याणकारी और सर्वशक्तिमान् दोनों ही है (अधिकतर धर्म कहते हैं कि है) तो समस्या अपने पूरे जोर में पैदा होती है : बुराई क्यों है ?

ह्यूम का उभयतःपाश, जैसा कि प्रारंभिक तर्कशास्त्र का कोई भी विद्यार्थी स्वयं जान लेगा, बँध है। पर क्या इसकी आधारिकाएँ सत्य हैं ? इसकी एक या दोनों आधारिकाओं को एक या दूसरे रूप में चुनौती देकर अनेक प्रयत्न इससे बचने के किए गए हैं।

१. दुनिया में बुराई है ही नहीं—इस बात से इन्कार किया जा सकता है कि बुराई है और इस तरह समस्या की जड़ ही कट जाएगी। परन्तु यह समाधान इतना अविश्वसनीय लगना है कि इसका सुझाव देना बड़ी घृष्टता होगी। ऐसा हो सकता है कि क्या चीजें बुरी हैं, इस बात को लेकर लोग पूरी तरह सहमत न हों (इस बात को अधिक स्पष्ट करने के लिए नीतिशास्त्र में जरा गहरा उतरना पड़ेगा और इस तरह विषयांतर हो जाएगा), परन्तु वे इस बात में अयक्ष्य ही सहमत हैं कि कुछ चीजें बुरी हैं। कौन नहीं मानता कि कुछ चीजें बुरी हैं और उनसे बचना चाहिए ? उदाहरणार्थ, साधारणतः हम मानते हैं कि दुष्ट और पीड़ा बुरे हैं, और व्यवहार में हमारा यह विश्वास

तब प्रकट होता है जब हम यथाशक्ति इनसे बचने की या इन्हे घटाने की कोशिश करते हैं, जैसे तब जब हम मरणासन्न रोगियों के कण्ट को कम करने की कोशिश करते हैं। और इसमें कोई सदेह नहीं है कि यह कण्ट होता अवश्य है—जरा किसी अस्पताल के वाडों में घूमकर देखिए। और न यह कण्ट कोई भ्रम ही है। लोग महज सोचते नहीं है कि उन्हें कण्ट है, वे सचमुच कण्ट भोगते हैं। वास्तव में इस कण्ट का होना ही उन प्रमुख हेतुओं में से एक है जिनसे लोगो को एक ऐसे ईश्वर में विश्वास करना कठिन लगता है जो सर्वशक्तिमान् और हितकारी दोनों हो। यदि हमसे हो सकता तो हम इन कण्टों और दुखों को जरूर कम कर देते। पर ईश्वर, जिसे सर्वशक्तिमान् और उपकारी माना जाता है, ऐसा करने में असफल रहता है।

२. बुराई एक अभावात्मक चीज है—सत ऑगस्टाइन का विचार था कि बुराई कोई भावात्मक चीज नहीं है, बल्कि एक अभाव, एक राहित्य, एक निषेध है। बुराई कुछ नहीं है, केवल अच्छाई का अपेक्षाकृत अभाव है। बुराई असत् मान है। कभी-कभी सत ऑगस्टाइन की तरह यह भी कहा जाता है कि सत्य होना पूर्ण होना है, और इस प्रकार केवल ईश्वर ही पूरी तरह से सत्य हो सकता है, उसकी सृष्टि अनिवार्यतः परिच्छिन्न और ससीम है और इसलिए उसमें जो अच्छाई है उसे अनिवार्य रूप से अधूरी होना चाहिए, अर्थात् उसमें थोड़ी बहुत मात्रा में अवश्य ही बुराई होगी।

परंतु यह कहना कि बुराई अभावात्मक है मुख्यतः शब्दों का हेरफेर ही मालूम पड़ता है। क्या युद्ध अभावात्मक है, यानी शांति का अभाव है, अथवा शांति अभावात्मक यानी युद्ध का अभाव है? जिस रूप में भी हम कहें, प्रत्येक उतना ही सच है जितना दूसरा—युद्ध भी होता है और शांति भी है, सुख भी है और दुख भी है, अच्छाई भी है और बुराई भी है। भावात्मक या अभावात्मक कहने से ये तथ्य नहीं बदलते। दुख-दर्द अस्तित्व रखता है और इस विचार से कि “वह अभावात्मक मान है” उसमें थोड़ी भी कमी नहीं आती।

शायद पक्षाघात के रोगी को यह कहने से सात्वना मिले कि पक्षाघात अंगों को हिलाने की क्षमता का अभाव मात्र है, कोई भावात्मक चीज नहीं। पर यह स्पष्ट नहीं है कि इस प्रकार की सात्वना मलेरिया के रोगी को भी दी जा सकती है। वह यह जवाब देगा कि उसकी परेशानी किसी चीज के अभाव की

नहीं है बल्कि यह है कि कोई चीज, अर्थात् प्लैज्मोडियम वंश के प्रोटोजोअन, प्रचुर माना मे उसके अंदर आ गए है ।^१

३. बुराई अधिकतम अच्छाई के लिए आवश्यक है—“हम मान लेते है कि दुनिया मे बुराई है । पर उसका तो होना जरूरी है, क्योंकि केवल तभी अच्छाई प्राप्त हो सकती है । हम इस बात के उदाहरणों को भली भाँति जानते है : पीडाप्रद सर्जरी के बिना आप पूर्ण स्वास्थ्य-लाभ नहीं कर सकते । सर्जरी आपको एक लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए करानी पडती है (सर्जरी अपने-आप मे देखे जाने पर अच्छी चीज नहीं है—अर्थात् उसमे कोई लक्ष्य प्राप्त करने के लिए ही आप उसका सहारा लेंगे) । जो पीडा और कष्ट आप झेलते हैं वह जरूरी है, क्योंकि केवल उससे आप ठीक हो सकते है । ऐसा ही असंख्य मामलो मे होता है । कभी-कभी युद्ध तक एकमात्र ऐसा तरीका बन जाता है जिससे दुनिया अच्छी बन सकती है (या एक बुरी दुनिया को रोका जा सकता है) । इस प्रकार, दुनिया मे बुराई तो है, पर ईश्वर की अच्छाई के साथ उसकी सगति है, क्योंकि जो बुराई है वह अधिकतम संभव अच्छाई की प्राप्ति के लिए आवश्यक अल्पतम संभव बुराई है । यह एक पूर्ण जगत् नहीं है, बल्कि जितने भी जगत् संभव है उनमे से उत्तम है ।”

हमारा चिकित्सा-संवर्धी ज्ञान जिस स्थिति मे है और प्राकृतिक नियम (विशेषत यहाँ जीवविज्ञानीय नियम) जिस तरह के है, उन्हें देखते हुए हमें इस बात को सत्य मानना पडेगा कि लोगो को स्वास्थ्य को पुनः प्राप्त करने के लिए प्रायः दर्द सहना पडना है । परंतु यह बात, जो कि रोगी को ठीक करने के लिए डाक्टर के उसे पीडा पहुँचाने को उचित सिद्ध करती है, केवल थोड़े-से लोगो पर ही लागू होती है जो किसी भी अन्य तरीके से स्वस्थ नहीं हो सकते । परंतु यदि हमें यह शक हो जाता है कि डाक्टर रोगी को पीडा पहुँचाए बिना उस लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है और फिर भी वह उसे पीडा पहुँचा रहा है, तो हम उसे थूर और दूसरे के कष्ट मे आनंद प्राप्त करनेवाला राक्षस कहते हैं । और ईश्वर तो सर्वशक्तिमान् है, जबकि डाक्टर नहीं है ; वह रोगी को मर्मवेषक पीडा पहुँचाए बिना ठीक कर सकता था । तो फिर वह ऐसा करता क्यों नहीं ? यदि यह आपत्ति की जाती है कि इससे लिए चमत्कार करना

पड़ेगा और लगातार चमत्कारों को करते जाने से प्रकृति की व्यवस्था में बाधा पड़ेगी, तो यह उत्तर दिया जा सकता है कि प्रकृति के नियमों को इस प्रकार बनाया जा सकता था कि प्रत्येक उदाहरण में चमत्कार की जरूरत ही न रहती। आखिरकार, प्रकृति के नियमों का निर्माता है कौन ? ईश्वर ने कार्य-कारण-व्यवस्था को ऐसा बनाया ही क्यों है कि उसके जीवों को कष्ट और यंत्रणा भोगते हुए मरना पड़े ? सर्जन तो अपने रोगी को केवल पीड़ा पहुँचाकर ही ठीक कर सकता है, पर ईश्वर के साथ यह बहाना नहीं चलेगा, क्योंकि वह तो सर्वशक्तिमान् है और उपकारी भी और इसलिए ऐसे उपाय के बिना रोगी को ठीक करना उसके लिए आसान हुआ होना। असल में वह रोगी को बीमार पड़ने से ही बचा सकता था। हम एक ऐसे सर्जन के बारे में क्या सोचेंगे जो पहले अपने बच्चे की टांग को बीमारी लगा देता है और तब उसे काटने का निश्चय करता है, हालाँकि उसे ठीक करना उसके वश की बात है और बीमारी लगाई ही पहले-पहल उसने हे ? पर ठीक यही स्थिति एक सर्वशक्तिमान् ईश्वर की होगी। जो डाक्टर परोपकारी है पर सर्वशक्तिमान् नहीं है। उसे रोगी को पीड़ा पहुँचाने के लिए केवल इसलिए क्षमा किया जा सकता है कि रोगी को ठीक करने का कोई दूसरा उपाय नहीं है। परन्तु यह बात सर्वशक्तिमान् ईश्वर पर लागू नहीं होनी, क्योंकि सर्वशक्तिमान् होने से उसे एक अच्छे उद्देश्य के लिए बुरे उपायों का सहारा लेने की जरूरत नहीं है। वास्तव में सर्वशक्तिमान् के सद्वर्तन में साध्य-साधन की भाषा में बात करना ही गलत है : सर्वशक्तिमान् साध्य को किसी भी साधन का सहारा लिए बिना ही प्राप्त कर सकता है। साधनों का आश्रय केवल उनको लेना पड़ता है जो सर्वशक्तिमान् नहीं हैं।

जब मैं भारत में था, तब एक दिन मैं एक ऐसे घर के बरामदे में खड़ा था जहाँ एक मृत्यु हो चुकी थी। मेरे एक भारतीय मित्र का छोटा-सा लड़का, उसकी आँखों की रोशनी, हैजे की महामारी में मर गया था। बरामदे के दूसरे कोने में उसकी छोटी लड़की, जो कि अब उसकी एकमात्र बची हुई सत्तान थी, एक चारपाई पर मसहरी के अंदर सो रही थी। हम टहल रहे थे और मैं अपने भोड़े तरीके से अपने मित्र को सात्वना देने की कोशिश कर रहा था। परन्तु वह बोला, “ठीक है पादरी साहब, यही ईश्वर की इच्छा है।” किया ही क्या जा सकता है ? यही ईश्वर की इच्छा है।”

सोभाग्य से मैं उसे भली-भाँति जानता था और बिना गलतफहमी पैदा

किए मैं उसे यह जवाब दे सका : “आज रात को जब आप सब सो रहे हों तब मान लीजिए कि कोई चुपचाप बरामदे में चढ़ आता है और जानबूझकर हैजे के कीटाणुओं से भरी हुई एक रुई की गद्दी को बरामदे में अपनी खाट के ऊपर सोती हुई आपकी लड़की के मुँह के ऊपर रख देता है। तब आप क्या सोचेंगे ?”

वह बोला : “हे ईश्वर ! मैं क्या सोचूंगा ? कोई ऐसा निन्दनीय काम नहीं करेगा। यदि कोई ऐसा करे और मैं उसे पकड़ लूँ तो मैं उसे बिना संकोच किए वैसे ही मार डालूंगा जैसे एक साँप को और मारकर उसे बरामदे से नीचे फेंक दूंगा। आपने ऐसी बात कही ही क्यों ?”

मैंने शांति से कहा : “परंतु, जॉन, जब तुमने कहा कि यही ईश्वर की इच्छा है तब क्या तुमने ठीक यही आरोप उसपर नहीं लगाया है ? अपने छोटे बालक की मृत्यु को सामूहिक अज्ञान का परिणाम कह लो, सामूहिक बेवकूफी कह लो, सामूहिक पाप कह लो, यदि चाहो तो उसे नालियों की गंदगी या सांप्रदायिक लापरवाही तक कह सकते हो, परंतु उसे ईश्वर की इच्छा मन कहो। निश्चय ही, किसी ऐसे काम को हम ईश्वर की इच्छा नहीं बता सकते जिसके लिए एक आदमी को जेल में बंद कर दिया जाय या अपराधियों के पागलखाने में डाल दिया जाए।”

निस्तर्क यदि ईश्वर भी डाक्टर की तरह ही सीमित शक्ति वाला है तो जो होता है वह उसके अच्छे इरादे के बावजूद अच्छा करने में असमर्थ होने का परिणाम हो सकता है। परंतु यह वहाना उस ईश्वर के संबंध में नहीं चलेगा जो परोपकारी है और सर्वशक्तिमान् भी है।

“यदि मैं आपको एक ऐसा मकान या महल बताऊँ जिसमें एक भी कमरा सुविधाजनक या आराम देनेवाला न हो, जिसमें खिड़कियाँ, दरवाजे, रसोईघर, रास्ते, सीढ़ियाँ तथा इमारत की पूरी व्यवस्था ही शोरगुल, अस्तव्यस्तता, यकावट, अंधकार और अत्यधिक शीत और अत्यधिक ताप वाली हो, तो आप अवश्य ही और कुछ देखे बिना उसकी योजना को दोष देने लगेंगे। निर्माता भले ही आपको अनेक वारीकियाँ दिखाए और यह

सिद्ध करने की कोशिश करे कि यदि दरवाजे या खिड़की को बदल दिया जाय तो नतीजा और भी खराब होगा, पर सब व्यर्थ होगा। जो वह कहता है वह शायद बिल्कुल ठीक हो : इमारत की अन्य चीजों को यथावत् रखते हुए एक चीज को बदलने से केवल असुविधाएँ बढ़ेंगी ही। परन्तु फिर भी आप सामान्य रूप से यही कहेंगे कि यदि निर्माता निपुण हाँता और उसके इरादे अच्छे होते तो उसने पूरे भवन की योजना ऐसी बनाई होती और उसके विभिन्न भागों को इस तरह परस्पर समायोजित किया होता कि ये असुविधाएँ सारी ही या अधिकांश में न हुई होती।^१

एक अच्छे शिल्पी ने मकान को इस तरह बनाया होता कि उसमें ये असुविधाएँ न रहती और फलतः कम बुरे तथा ज्यादा बुरे निर्माण में से एक का चुनाव करने की मजबूरी पैदा ही न हुई होती। और यदि शिल्पी इतना अयोग्य हो कि वह ऐसे मकान का निर्माण कर ही न सके तो शायद भविष्य में उसे मकानों के निर्माण का काम छोड़ ही देना चाहिए। यदि ईश्वर का बनाया हुआ सर्वोत्तम जगत् दुःख और कष्ट से उतना ही परिपूर्ण होता है जितना यह है तो शायद उसे जगत् निर्माण का काम छोड़ देना चाहिए था और उसके बजाय कोई ऐसा काम चुनना चाहिए था जिसमें वह अधिक निपुण होता।

“पर क्या प्रायः बुराई से अच्छाई नहीं पैदा होती? भुसीबतों और विपत्ति से ही उपलब्धियाँ आती हैं। दुःख-दर्द से दूसरों की भावनाओं को समझने की क्षमता आती है। गरीबी से मितव्ययिता आती है। इत्यादि। और क्या चीज है जिससे ये बातें आ सकें?”

“पहली बात यह है कि यदि ईश्वर कोई अन्य चीज पैदा नहीं कर सकता तो वह सर्वशक्तिमान् नहीं है। हम तो शायद कोई अन्य चीज पैदा नहीं कर सकते क्योंकि इस समय जैसी स्थितियाँ हैं और प्रकृति के जैसे नियम हैं उनसे हम बँधे हुए हैं। परन्तु सर्वशक्तिमान् ईश्वर तो कर सकता है। दूसरी बात यह है कि जो अच्छाई बुराई से पैदा होती है वह प्रायः इतनी अधिक नहीं होती कि उससे बुराई का औचित्य सिद्ध हो सके। वार्य-रारण-व्यवस्था इतनी जटिल है कि शायद एक व्यक्ति पर आनेवाली कोई आपदा

१. डेविड ह्यूम, डायलॉग्स कंसर्निंग नेचुरल रिलीजन, भाग XI, जॉर्जन बेम्प रिमथ का संस्करण (पब्लिशिंग : नेल्सन ऐंड सन्स, १९३५), पृ० २०४।

ऐसी नहीं है जिससे किसी और को लाभ न हो। तूफान सैकड़ों लोगों की हत्या कर डालता है और सैकड़ों इमारतों को धराशायी कर देता है, पर मकान बनानेवाले उससे काम पा जाते हैं। क्या इसके लिए उतनी हानि उचित है? यदि आप ईश्वर होते तो क्या उन्हें काम देने के लिए आपके द्वारा इतने लोगों की मृत्यु और इतना विनाश किया जाना उचित होता? क्या आप शहरों के ऊपर बम गिराना इसके बावजूद भी बुरा नहीं समझते कि कुछ पुरानी इमारतें उससे गिर जाती हैं और उनकी जगह नई और अच्छी इमारतें बनाने का मौका मिल जाता है? क्या यह परिणाम उत्पन्न करने के लिए किसी नगर को बमबारी से नष्ट करना आप उचित समझेंगे? और तीसरी बात यह है कि यदि कभी-कभी अच्छाई बुराई से पैदा होती है—तो कभी-कभी बुराई भी अच्छाई से पैदा होती है—शायद उतने ही अधिक बार। ऐसी प्रत्येक बात की बराबरी में जिसे हमने जब वह हुई थी तब बुरी सोचा था और बाद में होनेवाले परिणामों की रोशनी में जिसके बारे में हमारा विचार बदल गया था, शायद एक अन्य बात ऐसी होती है जिसे हमने उस समय अच्छी या हितकारी सोचा था और बाद की घटनाओं की रोशनी में जिसे हम अब अनर्थकारी या खेदजनक समझते हैं। तथ्य यह है कि अधिकांश अच्छाई की प्रवृत्ति अधिक अच्छाई को पैदा करने की और बुराई की प्रवृत्ति और अधिक बुराई को पैदा करने की होती है।”

स्वास्थ्य, बल, धन, ज्ञान, सद्गुण न केवल स्वतः अच्छी बातें हैं बल्कि अपने प्रकार की तथा अन्य प्रकारों की अच्छी बातों की प्राप्ति में सहायक भी हैं। जो व्यक्ति आसानी से सीख सकता है वह पहले से ही अधिक जाननेवाला होता है, वह दुर्बल नहीं बल्कि बलवान् व्यक्ति होता है जो स्वास्थ्य के लिए उत्तम हर काम कर सकता है, धन-लाभ आसान निधनों को नहीं बल्कि धनवानों को लगता है, स्वास्थ्य, बल, ज्ञान, प्रतिभा सब धन लाभ के साधन हैं और धन प्रायः इनकी प्राप्ति के लिए अनिवार्य होता है। पुनः, बुराई के अच्छाई में बदल जाने के बारे में चाहे जो कहा जाए, बुराई की सामान्य प्रवृत्ति और अधिक बुराई की ही ओर होती है। शारीरिक व्याधि शरीर को और व्याधिप्रवण बना देती है, वह परिश्रम करने में असमर्थ कर देती है कभी कभी बुद्धि को दुर्बल बना देती है और प्रायः जीविका के साधन को समाप्त कर देती है। पार पीडा, चाह वह शारीरिक हो या मानसिक हो,

सदैव के लिए पीडा के प्रति संवेदनशीलता को बढा दिया करती है। गरीबी-हजारों मानसिक और नैतिक बुराइयों की जड़ है। इससे भी बुरी बात यह है कि जब आदमी चोट या उत्पीड़न का आदी हो जाता है तब चरित्र का पूरा स्तर ही गिर जाता है। एक बुरा काम कर्ता, द्रष्टा और भोक्ता सबसे अन्य बुराइयाँ पैदा करता है। सभी बुरे गुण आदत से पक्के होते हैं और सभी दोष और मूर्खता के काम बढने और फैलने की प्रवृत्ति रखते हैं। बौद्धिक दोष नैतिक-दोष पैदा करते हैं और नैतिक दोष बौद्धिक दोष पैदा करते हैं, और प्रत्येक बौद्धिक या नैतिक दोष अन्य प्रकार के दोषों को पैदा करता है तथा यह प्रक्रिया अनन्त तक चलती रहती है।^१

“पर बुराई का प्रयोजन हमें सुखी करना नहीं है बल्कि अच्छा या सद्गुणी बनाना है। ससार चरित्र के निर्माण के लिए नैतिक प्रशिक्षणशाला है। बुराइयाँ वहाँ हमें अनुशासन में रखने और हमारा सुधार करने के लिए हैं, न कि हमें दब देने के लिए।”

“परन्तु प्रकृति की व्यवस्था ऐसी है कि वह जितनी बाधक लोगों की सुखी बनाने के लक्ष्य की पूर्ति में है उतनी ही या उससे भी अधिक बाधक उन्हें सुद्गुणी बनाने के लक्ष्य की पूर्ति में है। यहाँ एक आदमी है। हमारा विश्वास है कि उसे यह जान लेने की जरूरत है कि पीडा क्या होती है ताकि उसे पता चले कि जब दूसरों को पीडा पहुँचती है तब उन्हें कैसा महसूस होता है। और होता क्या है? उसे कभी पीडा का अनुभव प्राप्त नहीं होता; इसके बजाय जो व्यक्ति पहले ही पीडा के बोझ के नीचे दबा पडा है उसके ऊपर वही बोझ और भी लाद दिया जाता है—जिसके अंदर पहले से ही एक बीमारी है उसे एक और बीमारी लग जाती है। वास्तविक ससार में यही हुआ करता है। क्लेश मनमाने ढंग से दिया जाता है। जिसे क्लेश मिलना चाहिए (यदि किसीको मिलना चाहिए तो) वह तो उससे बचा रहता है और जो पहले से ही अपनी सहनशक्ति से अधिक क्लेश झेल रहे हैं उन्हें निरन्तर क्लेश मिलता है, जिससे उनकी दशा दयनीय बन जाती है और उनका शायद पूरा जीवन बटु हो जाता है। यह उस सत्ता के व्यवहार के एवढम विरुद्ध है जो सर्वशक्तिमान् है और कल्याणमय भी। अथवा एक विशेष उदाहरण यह लीजिए : एक आदमी

है जो लापरवाही से कार चलाता है, जिससे सड़क पर चलने वालों की जान की खतरा रहता है। यदि उसकी प्रकृति न बदली जा सके तो उसे अधिक सावधानी बरतनेवाला बनाने का सर्वोत्तम तरीका यह होगा कि उसे किसी दुर्घटना का शिकार बना दिया जाए जिसमें वह इतना थोड़ा घायल हो जाए जो उसे डरा-भर देने के लिए काफी हो। परंतु अधिकतर वस्तुतः होता यह है कि वह तो सही-सलामत बच जाता है जबकि अन्य घायल हो जाते हैं या मर जाते हैं और अंत में ऐसा समय आता है कि वह स्वयं भी दुर्घटना में मारा जाता है जबकि उसे सुधारने का कोई अवसर नहीं रहता। यदि नैतिक सुधार उसका लक्ष्य होता तो परोपकारी मनोवृत्ति रखनेवाला तथा समुचित शक्ति से युक्त कोई भी औसत बुद्धिवाला १५ वर्षीय बालक संसार में अच्छाई का वर्तमान की अपेक्षा अधिक अच्छा वितरण कर सका होता।'

यदि मानव-जाति को रचनेवाला यह चाहता है कि सब मनुष्य सद्गुणी हों तो उसका प्रयोजन पूरी तरह वैसे ही विफल है जैसे तब जब उसने सबको सुखी करना चाहा होता। और प्रकृति की व्यवस्था इस तरह की बनी हुई है कि उपकार की जितनी उपेक्षा उसमें है उससे भी अधिक उपेक्षा न्याय के प्रति बरती गई है। यदि पूरी सृष्टि न्याय के सिद्धांत पर आधारित होती और स्रष्टा सर्वशक्तिमान् होता तो दुःख और सुख की जो भी मात्रा संसार के लिए नियत होती उसमें प्रत्येक व्यक्ति का हिस्सा उसके अच्छे या बुरे कर्मों के सही अनुपात में होता; कोई आदमी ऐसा न होता जो दूसरे से अधिक का पात्र होता पर जिसे मिलता कम; ऐसे संसार में दैवयोग या पक्षपात के लिए कोई जगह न होती और प्रत्येक मनुष्य का जीवन एक नाटक का अभिनय होना जो कि एक 'पूर्ण नैतिक कहानी' के आधार पर निर्मित होता.....। जिस दुनिया में हम रहते हैं वह इससे एकदम भिन्न है, यहाँ तक भिन्न कि जो बकाया है उसकी प्रतिपूर्ति की आवश्यकता को मृत्यु के बाद एक और जीवन के समर्थन में दी जाने वाली सबसे प्रबल युक्तियों में से एक माना गया है, जो इस बात की स्वीकृति के बराबर है कि वर्तमान जीवन की व्यवस्था अधिकांशतः अन्याय का ही उदाहरण है न कि न्याय का.....। जन्म के साथ अनिवार्य रूप से हर तरह की नैतिक भ्रष्टता लोगों में आ जाती है : निस्संदेह अपने किसी दोष की वजह से नहीं बल्कि माता-पिता के, समाज के, अथवा अपने नियंत्रण से बाहर की परिस्थितियों के दोषों की वजह से। धार्मिक या दार्शनिक जोश में आकर—

अच्छाई के बारे में कभी भी जो सबसे अधिक विकृत और संकीर्ण सिद्धांत रचा जा सकता है उसके आधार पर भी प्रकृति की व्यवस्था को एक ऐसी सत्ता के काम के तुल्य नहीं बनाया जा सकता जो अच्छी और सर्वशक्तिमान् दोनों ही हो ।^१

४. बुराई का कारण मनुष्य की स्वतंत्रता है—“दुनिया में बुराई मनुष्य की दुष्टता के कारण पैदा होती है। आदमी स्वतंत्र है, जिसका मतलब यह है कि वह भले और बुरे दोनों कामों को करने के लिए आजाद है। एक सर्वशक्तिमान् सत्ता तक आदमी को ऐसा नहीं बना सकती कि वह स्वतंत्र हो और फिर भी बुरा काम करने के लिए स्वतंत्र न हो। इस प्रकार बुराई मनुष्य की स्वतंत्रता का एक अपरिहार्य परिणाम है।”

यह शायद बुराई की समस्या से निबटने का सबसे गंभीर प्रयत्न है। परंतु इसकी पहली बात तथ्यतः गलत है : प्राकृतिक और नैतिक बुराई में एक अंतर होता है। प्राकृतिक बुराई वह है जो प्रकृति के घटना-क्रम में आदमी के हस्तक्षेप के बिना ही पैदा होती है : जैसे भूकंप, ज्वालामुखी का विस्फोट, बाढ़, सूफान, महामारी इत्यादि : ये आपदाएँ आदमी के कामों से पैदा नहीं होतीं। पर नैतिक बुराई वह है जो आदमी आदमी के साथ करता है, जैसे मानसिक और शारीरिक यंत्रणा देना, लूट-पाट, हत्या, युद्ध इत्यादि। केवल इस तरह की बुराई को ही आदमी की दुष्टता का परिणाम कहा जा सकता है। यदि प्रस्तुत तर्क इस प्रकार की बुराई के संबंध में वैध हो, तो भी प्राकृतिक बुराई की इससे व्याख्या नहीं होती।

लेकिन अब हम नैतिक बुराई पर ही विचार करते हैं।

अ. आप अवश्य ही यह मानेंगे कि आदमी को स्वतंत्र बनाया गया है, जिसका मतलब यह है कि वह अच्छाई या बुराई को चुनने के लिए स्वतंत्र है। तो फिर उसका प्रायः बुराई को चुनना उसकी स्वतंत्रता का परिणाम है। आदमी के लिए स्वतंत्र होने का इसके अलावा कोई तरीका नहीं है कि उसके आगे विकल्प हों, और जब उसे विकल्पों में से चुनाव करना होता है तब अच्छे विकल्प के वजाय वह बुरे विकल्प को चुन सकता है। इस बात का नतीजा यह हो सकता है कि बहुत ही बड़ी बुराईयाँ पैदा हो जाएँ : एक आदमी जो

शक्तिशाली बन गया है नजरबंदी-शिविरों में लाखों अन्य आदमियों की हत्या का आदेश दे सकता है। पर है यह सब इंसान की आजादी का ही एक हिस्सा : एक बार आप यह मान लीजिए कि आदमी स्वतंत्र है, और फिर तो आपको पूरे आगे तक जाना ही होगा। यदि आदमी स्वतंत्र है तो वह अन्य लोगों के ऊपर भयानक से भयानक जुल्म ढाने के लिए स्वतंत्र है।

ब. परंतु यदि ऐसा है तो क्या मनुष्य की स्वतंत्रता इतनी अधिक कीमत के योग्य है? यदि एक आदमी की स्वतंत्रता का मतलब लाखों अन्य लोगों का सफाया करने की शक्ति पा जाना है, तो मुझे पक्का यकीन है कि लोग ऐसे तानाशाह की स्वतंत्रता के कुछ सीमित कर दिए जाने की कामना करेंगे। उसे स्वतंत्रता देने के लिए उनका सामूहिक वध होना जरूरी है। क्या यह उसकी स्वतंत्रता की बहुत ही ज्यादा कीमत चुकाना नहीं है? उसकी स्वतंत्रता के लिए न केवल यह जरूरी है कि वे अपनी स्वतंत्रता को त्याग दें बल्कि यह भी कि वे अपनी जान को भी गंवा दें। जिस समय गैसघर में गैस खोल दी जायगी उस समय यह सोचने से उन्हें क्या कोई शांति मिलेगी कि इस तरह वे तानाशाह की निश्चय करने की स्वतंत्रता की कीमत चुका रहे हैं? क्या वह स्वतंत्रता कुछ कम कीमत पर संभव नहीं है?

अ. नहीं, ऐसा नहीं हो सकता। यदि आदमी स्वतंत्र है तो वह घोर दुष्कर्म करने के लिए स्वतंत्र है। अन्यथा स्वतंत्रता एक भ्रांति है।

य : परंतु अनेक बातें हैं जिन्हें करने के लिए इस समय मनुष्य स्वतंत्र नहीं है, जैसे चिड़ियों की तरह उड़ना या लकड़ियाँ और पत्थर छाना। मैं नहीं समझता कि थोड़े-से और प्रतिबंधों से क्यों फायदा नहीं होगा। उदाहरणार्थ, आदमी एक रक्षा करनेवाले खोल के अंदर बंद हो सकता था जिससे वह अन्य लोगों के आक्रमण से बचा रहता और हत्या असंभव हो गई होती। आदमी तब भी असंख्य निश्चयों को करने के लिए स्वतंत्र हुआ होता और फिर भी उसके सामने चुनने के लिए अनेक विकल्प हुए होते, परंतु कम-से-कम वह अन्य लोगों की जान लेने (और साथ ही उनकी स्वतंत्रता को छीनने) के लिए स्वतंत्र न रहता। तब भी उसके सामने अनेक ऐसे विकल्प होंगे जिनमें अन्य स्वतंत्र मनुष्यों का विनाश करना शामिल न हो। जिन क्षेत्रों में आदमी चुनाव की अपनी आजादी का प्रयोग कर सकता है उनमें से एक सबसे बड़ा क्षेत्र वैज्ञानिक या कलात्मक गृष्टि का है। स्वतंत्र चुनाव के

इस बड़े क्षेत्र में हत्या की नीबत नहीं आएगी। मैं समझता हूँ कि यह चुनाव की आजादी के प्रयोग का इस समय की अपेक्षा कहीं अधिक अच्छा आधार होगा, क्योंकि वर्तमान स्थिति में तो एक आदमी के चुनाव का परिणाम दूसरे का विनाश हो सकता है। और मैं आपको याद दिला दूँ कि यदि ईश्वर कोई ऐसा उपाय नहीं निकाल सकता जिससे बिना कोई बुरा काम किए आदमी स्वतंत्र हो सके तो वह सर्वशक्तिमान् नहीं है।

अ : मैं यह नहीं मानता। हम देखते हैं कि ईश्वर को सर्वशक्तिमान् मानने का क्या परिणाम होता है : मैं नहीं समझता कि ऐसा कहने में कोई संगति है कि ईश्वर एक ऐसा काम कर सकता है जो तर्कतः असंभव हो। उदाहरणार्थ, ईश्वर एक वर्ग को वृत्त नहीं बना सकता, क्योंकि यदि वह एक वृत्त होगा तो वर्ग नहीं होगा। ईश्वर अतीत को नहीं बदल सकेगा, क्योंकि इसमें स्वतोव्याघात है : अतीत तो पहले ही हो चुका है, और सर्वशक्तिमत्ता के होने पर भी जो हो चुका है उसे अनहुया नहीं किया जा सकता। ईश्वर अतीत के अस्तित्व को नहीं मिटा सकेगा। जब हम यह कहते हैं कि ईश्वर सर्वशक्तिमान् है तब हमारा मतलब यह होना चाहिए कि वह कोई भी काम जो तर्कतः असंभव नहीं है, कर सकता है।

ब : मैं मानता हूँ कि सर्वशक्तिमत्ता का यह अर्थ नहीं है कि ईश्वर कोई ऐसा काम कर सकता है जो तर्कतः असंभव हो। परंतु ईश्वर के लिए ऐसे इंसान को पैदा करना क्यों तर्कतः संभव नहीं है जो स्वतंत्र हो और फिर भी अन्य इंसानों को मारने के लिए स्वतंत्र न हो ? इंसान बहुत-सी अन्य बातों में स्वतंत्र नहीं है, और फिर भी आप नहीं कहते कि इंसान स्वतंत्र नहीं है क्योंकि वह अमुक काम नहीं कर सकता।

अ : परंतु ईश्वर ने मनुष्यों को रचा तो है ही, और यदि मनुष्य कुछ महत्व की बातों में स्वतंत्र न होते—जिनमें एक-दूसरे को नुकसान पहुँचाने की संभावना भी शामिल है—तो वे मनुष्य न होते बल्कि स्वचालित मंत्र होते।

ब : तब मैं कहूँगा कि आपके अर्थ में मनुष्य होने के लिए जो कीमत चुकाई जाती है वह बहुत बड़ी है। परिणाम उस कीमत के अनुरूप नहीं है। पर मैं फिर इतना और कहूँगा कि इस समय जो बुराई है उसे दूर किए बिना ही आदमी असंख्य बातों में स्वतंत्र हो सकता था—अनेक

तरीकों से चुनाव की अपनी शक्ति का प्रयोग करने में स्वतंत्र हो सकता था । असल में, यदि ईश्वर ने दुनिया को कुछ भिन्न बनाया होता तो आदमी चुनाव की अपनी शक्ति का कहीं अधिक उपयोगी और रचनात्मक तरीकों से प्रयोग करने में स्वतंत्र हुआ होता और उसके चुनावों के जो दुष्परिणाम इस समय हो सकते हैं—जैसे कुछ आदमियों के स्वतंत्र चुनाव की एक आदमी (या लाखों आदमियों) की जान के रूप में कीमत चुकाया जाना—वे न होते । यह बात कि ऐसा संभव है, चीजों की वर्तमान व्यवस्था के ऊपर एक बहुत बड़ा कलंक प्रतीत होती है । वह कुछ लोगों का अस्तित्व इसलिए मिटा देता है कि अम्यों को स्वतंत्रता प्राप्त हो । मान लीजिए कि मैं आपसे यह कहता हूँ : "ईश्वर ने मुझे स्वतंत्र बनाया है, इसलिए मैं अभी तुम्हारी हत्या कर डालूँगा ; यह काम मुझे ईश्वर से प्राप्त स्वतंत्रता का एक हिस्सा है ।" मैं समझता हूँ कि आपको मेरा तर्क अधिक प्रभावित नहीं करेगा ।

अ : वर्तमान जगत् जैसा है केवल उसके संदर्भ में ही आदमी के चरित्र और उसके उदात्त गुणों का निर्माण हो सकता है :

मान लीजिए कि असलियत के विपरीत यह संसार एक स्वर्ग होता जिसमें दुःख और क्लेश की संभावना बिल्कुल न होती । तब परिणाम बहुत ही दूरगामी होते । उदाहरणार्थ, कोई भी कभी किसी को भी हानि न पहुँचा सकता : हत्यादे का चाकू कागज बन जाता या उसकी गोली हवा बनकर गायब हो जाती ; बैक की तिजोरी से लाखों की चोरी होने पर वह चमत्कारिक ढंग से लाखों के और नोटों से भर जाती (और राशि चाहे कितनी ही बड़ी क्यों न हो, यह तरीका मुद्रास्फीति पैदा करनेवाला भी न होता) ; धोखा, छल-कपट, पड़्यत्र और देशद्रोह सदैव समाज के ढाँचे को किसी तरह कोई हानि न पहुँचा पाते । फिर दुर्घटना से कोई कभी घायल न होता : पर्वतारोही, मीनार की मरमत करनेवाला कारीगर या खेलता हुआ बालक ऊँचाई से गिरने पर तैरता हुआ सुरक्षित जमीन पर उतर आता ; दुस्साहसी मोटर-चालक कभी दुर्घटना में न मारा जाता । तब काम करने की कोई जरूरत न होती, क्योंकि काम न करने से कोई हानि न होती : आवश्यकता या खतरे के समय अन्यों के लिए चिंतित होने की कोई जरूरत न पड़नी, क्योंकि ऐसे संसार में वास्तविक आवश्यकताएँ या खतरे होते ही नहीं ।

.....ऐसे संसार मे.....हमारी वर्तमान नैतिक धारणाएँ कोई अर्थ न रखती... । उदाहरणार्थ, यदि किसी को नुकसान पहुँचाने की बात हमारी असत्कर्म की धारणा का आवश्यक अंग है, तो हमारे सुखमय स्वर्ग में कोई असत्कर्म होता ही नहीं—और न असत् के विपरीत कोई सत् कर्म ही होता । जिस पर्यावरण मे हमारी परिभाषा के अनुसार कोई खतरा या कठिनाई है ही नहीं वहाँ साहस और धैर्य का कोई मूल्य न होता । उदारता, दया, प्रीति, दूरदर्शिता, निस्वार्थता और ऐसी सभी नैतिक धारणाएँ जो एक स्थिर पर्यावरण मे व्यतीत किए जानेवाले जीवन पर निर्भर होती है वन तक न सकी होती । फलतः ऐसा संसार, चाहे वह सुख की किन्तनी ही वृद्धि करनेवाला क्यों न हो, मानवीय व्यक्तित्व के नैतिक गुणों के विकास के अनुकूल बहुत ही कम होता । इस प्रयोजन की दृष्टि से वह सभी सभ्य जगत्‌ों मे से सबसे अधिक निकृष्ट होता ।^१

ब : एक सर्वशक्तिमान् ईश्वर तब भी मनुष्य की इस प्रकार सृष्टि कर सकेगा कि एक-दूसरे का सहारा किए बिना ही उनमे नैतिक गुणों का विकास हो जाए । यह सच है कि संसार इस समय जिस अवस्था मे है उसे देखते हुए ये नैतिक गुण बहुत ही मूल्यवान् है : साहस युद्ध के समय मूल्यवान् होता है, पर क्या युद्ध से रहित संसार और अच्छी न होगा ? और क्या मानवीय सद्गुणों का अन्य तरह से उपयोग नहीं किया जा सकता, जैसे किसी उपयोगी सर्जनात्मक क्रिया को पूरा करने के लिए जरूरी आत्मानुशासन मे ? इसके अतिरिक्त, हम पहले ही देख चुके हैं (पृ० ६९६-९७) कि संसार नैतिक सद्गुणों के लिए एक बहुत अच्छा प्रशिक्षणशाला नहीं है—कि यदि यही ईश्वर का प्रयोजन है तो वह उतना ही विफल हो जाता है जितना तब जब वह मनुष्यों को सुखी बनाने का हुआ होता । इस समय जिन्हे हम सद्गुण कहते हैं उनमे से बहुत-से केवल इसलिए सद्गुण हैं कि जिस दुनिया मे हम रह रहे हैं वह बुरी है, और यदि दुनिया इससे अच्छी होती तो मैं प्रसन्नतापूर्वक उनके बिना काम चला लेता—तब हमें उनकी जरूरत ही न होती । यदि दुनिया आगे बुरी न रहे तो उसकी बुराई के ऊपर जो सद्गुण आश्रित हैं उनके बिना हम अच्छे रहेगे । इसके अलावा—और यह बात बहुत महत्वपूर्ण है—इन बुराइयों का बँटवारा भी जैसा न्याय के अनुसार होना

चाहिए था उससे बहुत भिन्न है। यदि दुनिया की नैतिक बुराइयाँ मनुष्य की दुष्टता का दंड हैं तो जो निरपराध हैं उन्हें यह दंड क्यों मिलता है? हमलावर कभी-कभी उससे बच जाते हैं जो वे करते हैं, परंतु उनके शिकार उससे कभी नहीं बचते। जब एक बालक कमरे में अकेला छोड़ दिया जाता है और वह स्टोव की आग से जीवित जल जाता है या उसे पोलियो या तानिकाशोथ हो जाता है, तब उसे किस अपराध के लिए दंड दिया जा रहा होता है? जब किसी देश पर एक शक्तिशाली विदेशी सेना का आक्रमण होता है और वहाँ के लोगों को अपने हजारों-लाखों सबसे अच्छे आदमी आक्रमणकारी से जूझने के लिए देने पड़ते हैं तब उस देश की जनता को किस बात के लिए दंड दिया जाता है? क्या इसी को आप न्यायानुसार शासित विश्व कहते हैं?

अ. ये सब अन्याय दूसरी दुनिया में, परलोक में, दूर हो जाएंगे।

ब. निश्चय ही यह बात तब मानी जाएगी जब आप इसे अलग से सिद्ध कर देंगे। और मैं नहीं समझता कि आप कैसे यह सिद्ध करेंगे। इस बात से कि वर्तमान जगत् बुरा है यह सिद्ध नहीं होता कि एक और जगत् इससे अच्छा है—वैसे ही जैसे लोगों के भूखे होने से यह सिद्ध नहीं होता कि उन्हें बराबर खाना मिलेगा। परंतु यदि मैं आपकी यह बात मान भी लूँ कि परलोक है, तो भी इससे इस दुनिया की बुराइयाँ दूर नहीं होंगी। मनुष्यों के द्वारा एक-दूसरे के प्रति किए जानेवाले दुष्ट व्यवहार के होस्टोयेव्स्की ने जो उदाहरण प्रस्तुत किए हैं उनमें से एक-दूसरे के कण्ठ से मजा लेनेवाले एक फौजी अफसर का है जो एक बच्चे को भेड़ियों से टुकड़े-टुकड़े करवा देता है। पर आपके मत से सब ठीक है और उस अफसर को नरक में इसका फल भोगना होगा। परंतु नरक से क्या फायदा? बालक तो पहले ही यंत्रणा भोग चुका है। वह अनिष्ट तो हो ही चुका है और कोई सर्वशक्तिमान् भी उसे जो हो चुका है अनहुआ नहीं कर सकता। भविष्य में होनेवाली कोई भी चीज इस बीभत्स कर्म का समुचित बदला नहीं हो सकती। दुनिया के इतिहास के ऊपर यह कलंक बना रहेगा और कुछ भी, यहाँ तक कि इसके लिए जिम्मेदार व्यक्ति को शाश्वत नरक-दंड भी, इसे नहीं हटा सकेगा। दुनिया इस तरह से बनी हुई है कि यह चीज न केवल हो सकती है बल्कि हुई है। और कभी कोई चीज ऐसी नहीं होगी जो इसे अन्यथा कर दे।

५. ईश्वर की अच्छाई हमसे भिन्न है—परन्तु अब एक और समाधान प्रस्तुत किया जाता है : “शायद जिसे हम बुराई कहते हैं वह असल में अच्छाई है। जो हमें बुराई लगती है वह सर्वज्ञता के ऊँचे दृष्टिकोण से वास्तव में अच्छाई है। हर चीज की अच्छाई केवल ईश्वर ही प्रत्यक्षतः देखता है। वह हर चीज को देखता है जबकि हम बहुत ही थोड़ा देख पाते हैं उसकी असीम बुद्धि को यह ज्ञान है कि हर चीज अच्छी है, पर वह हमारी छोटी समझ के बाहर है।”

लेकिन दुनिया को जैसी हम पाते हैं उसे देखते हुए ऐसा कोई निर्णय नहीं है जिसे हम इससे अधिक निश्चित समझते हों कि यह दुनिया पूरी तरह अच्छी नहीं है। यदि इस निर्णय पर हम अविश्वास करते हों तो कोई भी ऐसा नैतिक निर्णय नहीं है जिसपर विश्वास करने का हमारे पास कोई हेतु हो और ऐसे निर्णयों में यह भी शामिल है कि जो हमारे लिए बुराई है वह ईश्वर के लिए अच्छाई है। यदि हर चीज जिसे हम बुरी सोचते हैं वास्तव में भली हो भी, तो भी तथ्य यह है कि हम फिर भी उसे बुरी ही सोचते हैं—और यह एक गलती होगी, एक ऐसी गलती जो हमसे विश्व के पूर्ण शुभत्व को छिपाए हुए है। और चूँकि यह निश्चित रूप से अधिक अच्छा हुआ होता कि हम यह गलती न करते, इसलिए इस गलती का होना एक बुराई होगा।

परन्तु वास्तव में यह मानने से कि जो हमें बुराई लगती है वह ईश्वर की दृष्टि में सब अच्छाई है, हमें ईश्वर के बारे में एक बहुत ही विचित्र मत अपनाना पड़ेगा। यह दुनिया दुःख और क्लेश से, अत्याचार और मृत्यु से, युद्धों से, महामारियों से, बाढ़ और सूखे से, तथा इनके होने पर यातना भोगने और मरनेवाले इंसानों से भरी हुई है। यदि कोई शक्तिमान् सत्ता है जो इस सबको अच्छा समझती है तो हमें ऐसी सत्ता के नैतिक स्तर के बारे में क्या सोचना होगा ? क्या ऐसी सत्ता पूजा के योग्य है ? क्या वह एक तानाशाह की तरह नहीं होगी जिसकी आज्ञाओं का पालन हम उसकी शक्ति के डर से करेंगे परन्तु जिसे हम एक क्षण के लिए भी अच्छा नहीं समझेंगे ? हम किसी ऐसे चिकित्सक को अच्छा नहीं समझेंगे जिसके अंदर अपने रोगी के कष्टों को दूर करने की शक्ति हो और फिर भी जो इस काम में असफल रहे। एक सर्वशक्तिमान् ईश्वर की भी ठीक यही स्थिति होगी : जब हम ऐसे चिकित्सक को दूसरे के दुःख से आनंद लेनेवाला राक्षस कह सकते हैं तब हम ऐसे ईश्वर को अच्छा

क्यों कहेंगे ? इसके वावजूद भी हमसे यह आशा की जाती है कि जो ईश्वर अनावश्यक पीड़ा को रोक सकता है पर ऐसा करता नहीं है उसे हम अच्छा समझें । परंतु जैसा कि मिल ने कहा था :

जब मुझसे इसपर विश्वास करने के लिए कहा जाता है और साथ ही उस सत्ता को ऐसे नामों से पुकारने को कहा जाता है जो मनुष्य की सर्वोच्च नैतिकता के अभिव्यंजक है, तब मैं साफ-साफ बता देता हूँ कि मैं ऐसा नहीं करूँगा । ऐसी सत्ता मुझसे जो कुछ भी करवाने की शक्ति रखती हो, एक बात ऐसी है जिसे वह नहीं करवा पाएगी : वह मुझे अपनी पूजा करने के लिए बाध्य नहीं कर सकेगी । मैं किसी भी ऐसी सत्ता को अच्छी नहीं कहूँगा जो वह न हो जो अपने साथियों को अच्छा कहने में मेरा अभिप्राय होता है ; और यदि ऐसी सत्ता उसे अच्छी न कहने के लिए मुझे नरक का दंड दे सकती है तो मैं नरक जाने के लिए तैयार हूँ । ^१

मिल ने यह भी कहा है कि जितने गुणों को हमें ईश्वर के अंदर मानने को कहा जाता है उनमें से जो हमारी अच्छाई की धारणा के विपरीत हैं उनकी संख्या इतनी अधिक है कि हम इस विसंगति के लिए गुंजाइश रखने के लिए "अच्छा" का अर्थ बदल देने की कोशिश करते हैं । हमें कहा जाता है कि ईश्वर अच्छा है, बल्कि असीम अच्छाई वाला है, परंतु असीम अच्छाई हमारी समझ से वास्तव में परे है । लेकिन निश्चय ही यही तर्क इस मत का भी समर्थक हो सकता है कि ईश्वर या यह विश्व असीम बुराई से युक्त है : यदि कुछ चीजें हमें ऐसी दिखाई देती हैं जैसे कि वे अच्छी हों, तो कोई डर की बात नहीं है, क्योंकि असीम ज्ञान की रोशनी में हम देख सकेंगे कि वे सब आखिर बुरी ही हैं—विश्व बुराई का पूरा प्रतिरूप है । यह तर्क ठीक इस मत की बराबरी का है कि हर चीज कभी-कभी बुरी दिखाई देने के वावजूद वास्तव में अच्छी है ।

इसके अलावा, यदि ईश्वर असीम अच्छाई से युक्त है तो असीम अच्छाई अच्छाई ही तो है, जैसे कि असीम दिक् दिक् ही तो है ।

जितने भी लोगो ने यह कहा है कि असीम दिक् हमारी समझ के बाहर है उनमें से क्या किसी एक ने भी यह माना है कि वह दिक् नहीं है, कि दिक्

की जो विशेषताएँ हैं वे सब उसमें नहीं हैं ? असीम दिक् घनाकार या गोलाकार नहीं हो सकता, क्योंकि ये उसके रूप हैं जो सीमित हैं । पर क्या कोई यह कल्पना करता है कि उसमें विचरते हुए हम किसी ऐसे क्षेत्र में पहुँच जाएँगे जो विस्तारयुक्त न हो, जिसका एक भाग दूसरे के बाहर न हो, जिसमें किसी बाधक पिंड के न होने पर भी गति असंभव हो, अथवा जिसमें एक त्रिभुज की दो भुजाओं का योग तीसरी से कम हो ? असीम अच्छाई के बारे में भी इसी तरह की बात कही जा सकती है । असीम होने में उसमें क्या नई बात आ जाती है, यह जानने का मैं दावा नहीं करता ; परंतु मैं जानता हूँ कि असीम अच्छाई अवश्य ही अच्छाई है और कि जो बात अच्छाई से संगति नहीं रखती वह असीम अच्छाई से भी संगति नहीं रखती ।

यदि ईश्वर में अच्छाई का आरोप करने से मेरा मतलब वह नहीं है जो किसी को अच्छा कहने से मेरा मतलब होता है, यदि मेरा मतलब उस अच्छाई से नहीं है जिसका मुझे कुछ ज्ञान है, बल्कि एक अबोधगम्य द्रव्य के एक अबोधगम्य गुण से है जिसे अगर किसी तरह से मैं जान लूँ तो वह उस गुण से बिल्कुल ही भिन्न निकले जिसकी मैं पूजा करना हूँ और जिसके प्रति मैं श्रद्धा रखता हूँ....., तो उसे अच्छाई कहने से मेरा क्या मतलब है और उसके प्रति श्रद्धा रखने का मेरे पास क्या हेतु है ? यदि मैं बिल्कुल भी नहीं जानता कि वह गुण क्या है तो मैं नहीं बता सकता कि वह श्रद्धा के योग्य है । यह कहना कि ईश्वर की अच्छाई मनुष्य की अच्छाई से प्रकारतः भिन्न हो सकती है— शब्दों में थोड़ा-सा हेर-फेर करके यह कहने के अलावा क्या है कि ईश्वर-सम्भवनः अच्छा न हो ? नैतिक असत्य की इससे अधिक उपयुक्त परिभाषा क्या-संभव है कि शब्दों में ऐसी बात कह दी जाए जो हमें अभिप्रेत न हो ?^१

इसके विपरीत, ईश्वर की शक्ति का पूर्णतः मानवीय तरीके से अर्थ लगाया जाता है : उसका अर्थ कभी यह नहीं सोचा जाता कि ईश्वर की शक्ति के हमारी शक्ति से कहीं अधिक होने के बावजूद वह हमें न भार सकता हो या नरक की आग में न फँक सकता हो । अधिक शक्ति का मतलब उसी चीज का आधिपत्य है जिसका हमें अनुभव है और जिसे हम "शक्ति" कहते हैं । क्या यही बात "अच्छा" पर भी लागू नहीं होती ? लेकिन शक्ति के विपरीत उसे प्रायः

अवित्य शायद इसलिए कहा जाता है कि उसकी अनेक अभिव्यक्तियाँ जिसे हम हमेशा अच्छाई कहते हैं उसके बहुत ही विपरीत होती हैं ।

प्रयोजनमूलक युक्ति के अन्य रूप—तो फिर ऐसा प्रतीत होगा कि प्रयोजन-मूलक युक्ति उस रूप में जिसमें वह एक सर्वशक्तिमान् और कल्याणकारी सत्ता का अस्तित्व मानती है, बुराई की समस्या को न सुलझा पाने से खंडित हो जाती है । परंतु ऐसी बात नहीं है कि विश्व के बारे में यही एकमात्र प्राक्कल्पना हो । कुछ और भी प्राक्कल्पनाएँ हैं :

१. एक सर्वशक्तिमान् सत्ता जो दुष्ट या अपकारी है—यह मत उतना लोकप्रिय नहीं रहा जितना एक उपकारी सत्ता में विश्वास और इसका कारण शायद यह रहा कि परलोक में न्याय पाने की हमारी कामना एक अपकारी सत्ता में विश्वास करने से पूरी नहीं होती । ऐसी सत्ता एक शक्तिशाली पर अत्याचारी तानाशाह के समान होगी और उससे सिर्फ इस बात में भिन्न होगी कि वह सर्वशक्तिमान् है और आदमी सदा पूरी तरह से उसकी पकड़ में रहेगा : कोई काम और कोई विचार ऐसा नहीं होगा जो उसकी जानकारी से बच सके और उसकी आज्ञा का, चाहे वह कितनी ही बुरी हो, पालन न करने का फल अनंत यातना होगा । ईसाई रुढ़िवाद के कई आलोचकों ने यह माना है कि ईसाइयों का ईश्वर कुछ ऐसा ही है जिसने नरक को बनाया ताकि उसमें विश्वास न करनेवाले अनंत काल तक वहाँ यातना भोगते रहें । हमारी दुनिया के कारागार में थोड़ी सजा भुगतने के बाद एक बिल्कुल पक्का कैदी भी अच्छे व्यवहार के आधार पर मुक्त हो सकता है या पैरोल पर छोड़ा जा सकता है, परंतु ईश्वर के यहाँ यह नहीं चलेगा—वह जिसे दंड देता है शाश्वत दंड देता है और उसके यहाँ सुधार, क्षमा या पैरोल की कोई आशा नहीं होती । ऐसा दंड बिल्कुल ही निरर्थक लगेगा, क्योंकि उसका कभी अच्छा परिणाम नहीं होगा, और हमें यह जिज्ञासा भी होगी कि कौन-सा अपराध संभवनः शाश्वत दंड के योग्य हो सकता है, विशेष रूप से इसलिए कि मुख्य अपराध यानी ईश्वर और उसकी अच्छाई में अविश्वास प्रायः बहुत ही सूक्ष्म विवेक वाले लोगों के द्वारा और बहुत ही सशक्त हेतुओं के आधार पर अपनाया जा सकता है ।

या शायद ईसाइयों का शैतान सर्वशक्तिमान् और अपकारी की कल्पना के अधिक निरुद्ध है । यह कहा जा सकता है कि शैतान के अंदर कुछ

सद्गुण है, जैसे लगन और धैर्य, परंतु यदि उसमें कोई सद्गुण न भी हो तो भी कम-से कम सर्वशक्तिमान् वह नहीं है । लेकिन यदि वह दुष्टता का पूर्ण प्रतिरूप होता और यदि वह सर्वशक्तिमान् होता तो प्रयोजनमूलक युक्ति अपने प्रस्तुत रूप में जिस तरह की सत्ता का सुझाव देती है वही वह होता । इस प्राक्कल्पना का उन्ही तथ्यों से समर्थन होगा जो पिछले मत को मानने में बाधक थे दुष्ट और क्लेश का बाहुल्य, अनेक लोगों को जिन बाधाओं का सामना करना पड़ता है उनका सामना करने में उनकी दुर्बलता, मृत्यु की अवश्यभावितता, जीव का जीव का भक्षण करके ही जीवित रह सकना इत्यादि । इन सब बातों की आसानी से इस प्राक्कल्पना के आधार पर व्याख्या की जा सकती है कि एक परपीडा से आनंद लेनेवाली सत्ता है जिसने चीजों की पूरी योजना ऐसी बनाई है कि उसके जीवों को अधिकतम यंत्रणा मिले ।

इस मत को मानने से बुराई की समस्या नहीं रहेगी, क्योंकि इस दुनिया की रचना ऐसी सत्ता के द्वारा की गई है जिसकी रुचि केवल बुराई को पैदा करने और उसकी वृद्धि में ही है । इसके बजाय “अच्छाई की समस्या” पैदा होगी : जब ईश्वर दुष्ट और सर्वशक्तिमान् दोनों ही हैं तो कोई अच्छाई है ही क्यों ? तब अच्छाई की समस्या से छुटकारा पाने के लिए अनेक सिद्धांत प्रस्तुत किए जाएंगे जो सब असफल रहेंगे अच्छाई वास्तव में अभाव है, अच्छाई निषेधात्मक है, हर चीज वस्तुतः बुरी है परंतु बुरे प्रयोजनों की सिद्धि के लिए थोड़ी-सी अच्छाई चाहिए, इत्यादि ।

२. सृष्टिकर्ता उपकारी है पर सर्वशक्तिमान् नहीं है—ऐसा हो सकता है कि ब्रह्मांड को रचनेवाला उपकारी पर सीमित शक्तिवाला रहा हो, जैसे कि मनुष्य कुछ कम मात्रा में होते हैं । इस मत को मानने पर बुराई की समस्या नहीं रहती बुराई है, क्योंकि ईश्वर की शक्ति सीमित है और जो कुछ बुराई है उसे दूर करने में वह असमर्थ है—उसे ऐसे उपादान से काम करना होता है जिसके ऊपर उसका पूरा नियंत्रण नहीं है । किसी किसी ने यह सुझाव दिया है कि दुनिया की बुराई को कम करने के प्रयत्न में ईश्वर मनुष्यों का सहकर्मी मात्र है । इस मत को मानने पर बुराई की समस्या नहीं रहती और इतना ही नहीं अपितु इसने बहुत से लोगों को बुराई को दूर करने के काम के लिए प्रेरित भी किया है, क्योंकि अब बात उन्हीं के ऊपर निर्भर है उनके प्रयत्न से अंतर पड़ सकता है । फिर भी, यह मत अधिक लोकप्रिय नहीं हो पाया है,

और इसकी वजह असंदिग्ध रूप से यह है कि लोग ऐसा ईश्वर चाहते हैं जो उन्हें कुछ पक्के आश्वासन दे सकता हो : विशेषतः इस बात का कि यदि वे किसी पुरस्कार के पात्र हैं तो वह उन्हें उसे देने में समर्थ हो सकेगा, और इस बात का कि उसकी योजना में कोई रुकावटें नहीं होंगी। वे प्रोत्साहन की अपेक्षा सुरक्षा के अधिक इच्छुक होते हैं। (इस मत में एक कठिनाई यह है : यदि ईश्वर केवल एक ही है तो उसकी शक्ति को सीमित करनेवाली कौन-सी चीज होगी ? प्रतिस्पर्धा कहाँ से आएगी ?)

३. द्विदेववाद, द्वि-ईश्वरवाद या देवासुरवाद—प्राचीन काल से ही प्रायः यह कहा जाता रहा है कि दो विराट् बुद्धियाँ हैं, जो विश्व में अपनी-अपनी योजना के अनुसार काम कर रही हैं परंतु जिनकी योजनाएँ परस्पर विरोधी है। स्पष्ट है कि दोनों में से कोई भी सर्वशक्तिमान् नहीं है (यदि एक ऐसी हो तो दूसरी ईश्वर नहीं होगी), पर एक उपकारी है और दूसरी नहीं है। इस प्रकार प्राचीन पारसियों और मैनिकियनों का मत यह था कि संसार विरोधी देवताओं की युद्धभूमि है, किसी अकेले स्रष्टा का काम नहीं है, और यही वजह है कि दुनिया में कुछ चीजें सचमुच अच्छी हैं और कुछ सचमुच बुरी (न कि सिर्फ देखने में बुरी)। बुराई की भी कोई समस्या नहीं है : बुराई की आसान व्याख्या यह है कि यहां एक दुष्ट देवता का अस्तित्व है। (एक मत के अनुसार भौतिक जगत् की रचना अच्छे देवता ने की थी और आदमी की रचना दुष्ट देवता ने की थी—यह मत शायद अनुभव के तथ्यों के साथ अब तक सामने आए किसी भी मत की अपेक्षा अधिक संगति रखता है।)

कभी-कभी ईसाई धर्मशास्त्र में ऐसा लगता है कि मानो दो ईश्वर हों, एक जेहोवा और दूसरा शैतान। परंतु ईसाई धर्म दो ईश्वरों को नहीं मानता, क्योंकि इन दो में से एक ही सर्वशक्तिमान् है। अतः दोनों का युद्ध एक छद्मयुद्ध है, क्योंकि पहली बात तो यह है कि जेहोवा ने शैतान को पैदा किया, उसकी अंत में विजय अवश्यभावी है, और वह जब भी चाहे तब उसे नष्ट कर सकता है (जिससे यह सवाल पैदा होता है कि ऐसा अब तक हुआ क्यों नहीं)। यदि द्विदेववाद सच्चा है तो दोनों ही देवताओं को शक्ति में समान होना चाहिए और उनके युद्ध के परिणाम को सचमुच संदिग्ध होना चाहिए।

४. बहुदेववाद—यदि दो माने जा सकते हैं तो दो से अधिक क्यों नहीं ? क्यों न यूनानियों के बहुदेववाद को ही अपनाया जाए ? वे अनेक देवताओं में

विश्वास करते थे जिनमें से प्रत्येक का अपना अलग प्रभाव-क्षेत्र था और प्रत्येक का शेष सबसे संबंध रहता था। ज्यूस निश्चय ही प्रमुख देवता था ; परन्तु सर्वशक्तिमान् वह कतई नहीं था, क्योंकि उसकी सर्वोत्तम योजनाएँ अन्य देवताओं के द्वारा, विशेषतः उसकी पत्नी हीरा के द्वारा विफल कर दी जा सकती थीं। चूँकि प्रकृति के नियम एकरूपता और पक्षपातहीनता के साथ काम करते हैं, इसलिए देवताओं में किसी मात्रा में सहयोग होना चाहिए, अथवा शायद ज्यूस एक विभाग का सर्वोच्च शासक है। परन्तु प्रभावों की विभिन्नता के लिए फिर भी बहुत गुंजाइश बनी रहती है, यहां तक कि देवताओं के काम परस्पर विरुद्ध भी हो सकते हैं। असल में, विश्व का आयोजक एक ही क्यों हो ? आदमियों को आयोजन के जो उदाहरण ज्ञात हैं उनमें प्रायः एक योजना कुछ कच्चे रूप में एक आदमी के द्वारा बनाई गई थी, तब किसी और ने उसमें थोड़ा परिष्कार किया था और एक तीसरे व्यक्ति ने कुछ और सुधार उसमें किया था और इसी प्रकार आगे कई पीढ़ियों तक यह होता रहा, जैसे पोत-निर्माण में :

यदि हम एक पोत का सर्वेक्षण करें तो हमारी उस सिल्पी की कुशलता के बारे में कितनी ऊँची धारणा बनेगी जिसने इतनी जटिल, उपयोगी और सुंदर मशीन का निर्माण किया ? और तब हमें कितना आश्चर्य होगा जब हम उसे एक मूर्ख-सा मिस्त्री पाएँगे जिसने अन्यों की नकल की, और एक कला का अनुकरण किया जो युगों के एक लंबे अनुक्रम में से होती हुई अनेक प्रयत्नों, त्रुटियों, संशोधनों, विचार-विमर्शों और विवादों के बाद धीरे-धीरे सुधरती चली गई ? युगों तक कई दुनियाएँ बनी-बिगड़ी होंगी और तब वहीं यह ब्रह्मांड बन पाया होगा ? बहुत-सा परिश्रम व्यर्थ गया होगा ; अनेक प्रयत्न विफल हुए होंगे ; और अनंत युगों के दौरान ब्रह्मांड-निर्माण की कला में धीरे-धीरे मरन्तु लगातार सुधार होता चला गया होगा ।^१

और इतना और कहा जा सकता है कि इस क्षण भी विश्व-निर्माण की कला के पूर्णता प्राप्त करने में बहुत कसर है। शायद यदि विराट् विश्व-निर्माता मिल-कर प्रयत्न करें और अधिक निष्ठा से काम करें तो एक ऐसे विश्व का निर्माण हो सकता है जो वर्तमान विश्व की तुलना में अत्यधिक उन्नत हो।

५. एक विराट् जीव—यहाँ तक हमने प्रयोजन को केवल आयोजक के मन में स्थित एक आयोजन या योजना के रूप में ही सोचा है। बुद्धि से युक्त

कोई चीज योजना बनाती है और उसे कार्यान्वित करती है। यह प्रयोजन का हमारे लिए सबसे अधिक जाना-पहचाना रूप है, क्योंकि स्वयं हमारे अंदर ऐसा ही होता है : हम किसी चीज की योजना बनाते हैं और हमारी योजना के फलस्वरूप वह अस्तित्व में आ जाती है। परंतु जीव भी प्रयोजनमूलक व्यवहार प्रदर्शित करते हैं : सूरजमुखी अपनी जड़ें जीवनदायी मिट्टी के अंदर गहरी उतार देता है और अपना मुख सूर्य की ओर रखता है जिससे उसके अस्तित्व का बना रहना संभव होता है। यह सत्य है कि सूरजमुखी अपने अस्तित्व को बनाए रखने के लिए जान-बूझकर ऐसा नहीं करता, परंतु (पृ० ३६३-६६) फिर भी उसका व्यवहार होता प्रयोजनमूलक ही है : वह अमुक तरीके से क्रिया करता है जिससे एक लक्ष्य की प्राप्ति संभव हो जाती है—जो लक्ष्य कि उस क्रिया के बिना प्राप्त न हो सका होता। तब यह कहने के बजाय कि विश्व एक बुद्धि के अंदर स्थित एक योजना का परिणाम है (जिसे मानने के लिए हमें शरीर के बिना मनों या बुद्धियों के अस्तित्व में विश्वास करना पड़ेगा), ऐसा क्यों न कहा जाए कि विश्व एक विराट् जीव की प्रयोजनमूलक क्रिया का परिणाम है ?

जिस तरह वृक्ष अपने बीजों को आस-पास के खेतों में छोड़ देता है और अन्य वृक्षों को उत्पन्न करता है, उसी तरह यह महावृक्ष, विश्व, अथवा यह ग्रह-तंत्र, अपने अंदर कुछ बीज पैदा करता है जो आसपास के शून्य में बिखरकर नए विश्वों के रूप में उग आते हैं।^१

अथवा क्यों न इस प्राचीन प्राक्कल्पना पर विचार किया जाए :

“ग्रहाण्ड एक विराट् मकड़े से पैदा हुआ जो इस सारी जटिल सामग्री को अपने पेट से निकालता है और बाद में इसे पूर्णतः या अंशतः अपने अंदर खींचकर और अपने ही शरीर में लीन करके समाप्त कर देता है। यह एक ऐसा सृष्टिविज्ञान है जो हमें हास्यास्पद लगता है, क्योंकि मकड़ा एक छोटा-सा घृणास्पद जंतु है जिसके कार्यों को हम शायद कभी इस पूरे ग्रहाण्ड के मॉडल के रूप में लेना पसंद नहीं करेंगे।..... परंतु यदि एक ऐसा ग्रह हो जिसमें मकड़े ही मकड़े रहते हों (जो कि बहुत संभव है) तो वहाँ यह अनुमान उतना ही स्वाभाविक और अकाट्य लगेगा जितना हमारी पृथ्वी पर सब चीजों की उत्पत्ति को

आयोजन और बुद्धि से माननेवाला अनुमान ।.....इसका कोई संतोषजनक हेतु बताना कठिन हो जाएगा कि एक व्यवस्थावद्ध तंत्र जितना, मस्तिष्क से निकलता है उतना ही पेट से क्यों नहीं निकल सकता ।^१

“पर यह तो हास्यास्पद बात है ।” ऐसा हम कहेंगे । क्या ये प्राक्कल्पनाएँ वेतुकी नहीं हैं ? क्या ये सभी बिल्कुल ही असंभाव्य हैं ? क्या हमें इन सबको और इनके समान हजारों अन्य प्राक्कल्पनाओं को संभव मान लेना चाहिए ? “ये क्या ही ऊटपटांग, मनमानी कल्पनाएँ हैं ? ऐसे असाधारण निष्कर्षों के लिए आपके पास तथ्य क्या है ? और क्या ब्रह्मांड का जो थोड़ा-सा काल्पनिक सादृश्य एक पेड़ या जंतु के साथ है वह दोनों के बारे में एकही निष्कर्ष को सिद्ध करने के लिए काफी है ।”^२ परंतु हम के कथनानुसार महत्व की बात केवल यह है : ये सब बहुत ही असंभाव्य हैं ; प्रयोजनमूलक युक्ति को किसी भी रूप में मानने का कोई औचित्य नहीं है ।

ब्रह्मांड की उत्पत्ति के बारे में किसी भी सिद्धांत को स्थापित करने के लिए हमारे पास कोई भी आधारभूत सामग्री नहीं है । हमारा अनुभव स्वयं इतना अपूर्ण है और विस्तार तथा अवधि की दृष्टि से इतना सीमित है कि उससे हम सब वस्तुओं के समूह के बारे में कोई ऐसी अटकल भी नहीं लगा सकते जो प्रसंभाव्य हो । परंतु यदि हमें कोई प्राक्कल्पना अपनानी ही है तो कृपया बताइए कि अपने चुनाव में हम किस नियम का अनुसरण करें ? क्या तुलना की वस्तुओं में अधिक सादृश्य के होने के अलावा कोई नियम है ? और क्या बुद्धि और आयोजन से उत्पन्न किसी कृत्रिम मशीन की अपेक्षा बीज से या जनन-क्रिया से उत्पन्न वृक्ष या जंतु ब्रह्मांड से अधिक सादृश्य नहीं रखता ?^३

साम्य या सादृश्य पर आधारित युक्ति—इस समूह की सभी युक्तियाँ साम्य पर आश्रित हैं, और हमारा इस प्रकार की युक्ति की संरचना के बारे में जान लेना आवश्यक है । साम्य एक तुलना मात्र होता है और साम्य पर आधारित युक्ति तुलना पर आश्रित युक्ति होती है । साम्य पर आधारित युक्ति दो चीजों के बीच तुलना से प्रारंभ होती है । आगे वह यह बताती है

१. वही, पृ० १८०-८१ ।

२. वही पृ० १७७ ।

३. वही ।

कि वे दो चीजें कुछ बातों, अ, आ, इ, में समानता रखती हैं, और फिर यह निष्कर्ष निकालती है कि वे एक और बात, ई, में भी, जिसका उन दोनों के अंदर समान रूप से होना प्रेक्षण से ज्ञात नहीं है, समान हैं। उदाहरणार्थ, एक आदमी (क) और एक कुत्ता (ख) कई बातों में समान हैं : दोनों में रुधिर का संचार करने वाला हृदय होता है, दोनों खाना खाते हैं और उससे पोषण प्राप्त करते हैं, इत्यादि (अ, आ, इ)। अतः यह निष्कर्ष निकलता है कि चूंकि आदमी के अंदर यकृत होता है इसलिए कुत्ते के अंदर भी यकृत होगा। (यह मान लीजिए कि यह युक्ति कुत्तों की चीरफाड़ करके उनके अंदर यकृत होने का पता लगने से पहले प्रस्तुत की जाती है।) युक्ति यह है कि चूंकि आदमी और कुत्ता कई बातों में साम्य रखते हैं इसलिए शायद उनका एक अन्य ऐसी बात में भी साम्य होगा जिसमें अब तक उनमें साम्य होने का पता नहीं चला है।

यह बात फौरन ही साफ समझ में आ जाएगी कि साम्य पर आधारित युक्ति कभी निश्चायक नहीं होती। यह बात कि दो चीजें अनेक बातों में समान है स्वतः कभी यह सिद्ध नहीं कर सकती कि वे कुछ और बातों में भी, जिनकी अभी जांच नहीं की गई है, समान होंगी। ऐसा हो सकता है, पर यदि वे हों भी तो भी साम्यानुमान इसे सिद्ध नहीं करता। दो चीजों की छानबीन से ही हमें यह पता चलेगा कि वे एक नई बात में समान हैं या नहीं। निस्संदेह यदि वे दो चीजें बहुत ही ज्यादा बातों में बहुत अधिक साम्य रखती हैं, तो आमतौर पर इस बात की प्रसंभाव्यता अधिक होगी कि वे उस नई बात में समान हैं। इस प्रकार, चूंकि सिंह और चीते अधिकतर बातों में बहुत ही समान होते हैं, इसलिए सिंहों की एक विशेषता का चीतों में भी होना अत्यधिक प्रसंभाव्य है—पर सब विशेषताओं का नहीं : यदि सब वही हों तो सिंह और चीते में कोई अंतर ही नहीं रहेगा। इसलिए जब दो चीजें अत्यधिक समान होती हैं तब भी साम्य पर आधारित युक्ति अनिश्चायक ही होती है।

प्रयोजनाश्रित युक्ति अपने विविध रूपों में प्रायः एक साम्यानुमान के रूप में प्रस्तुत की गई है। इस प्रकार, एक ओर घड़ी है और दूसरी ओर आदमी की आंख। ये कुछ बातों में समान हैं : विशेषतः दोनों ही में साधन साध्यों के अनुकूल दिखाई देते हैं। यदि हमें कोई घड़ी मिल जाए और हम न जानें कि उसका प्रयोजन क्या है तो हम यह निष्कर्ष निकालेंगे कि उसका किसी ने किसी

उद्देश्य से निर्माण किया है, क्योंकि उसका प्रत्येक भाग प्रत्येक अन्य भाग से इस तरह जुड़ा है कि उससे एक कार्य पूरा होता है, जो समय बताने का है। इसी प्रकार आदमी की आँख में भी भागों का वही जटिल पारस्परिक संबंध है, जो एक ही कार्य को, यानी देखने के कार्य को, पूरा करता है। चूँकि घड़ी आयोजन का परिणाम है, इसलिए हम यह अनुमान करते हैं कि आँख भी आयोजन का परिणाम है। (और चूँकि आयोजन एक आयोजक के होने पर निर्भर है, इसलिए एक आयोजक का अवश्य अस्तित्व है।)

इस बात का कि आँख देखने के लिए बनाई गई थी, ठीक वही प्रमाण है जो इसका है कि दूरबीन उसकी सहायता के लिए बनाई गई थी। वे एकही सिद्धांतों पर बनाए गए हैं : दोनों उन नियमों का अनुसरण करते हैं जिनसे प्रकाश की किरणों का मंचरण और परावर्तन नियंत्रित होता है। इन नियमों के अनुसार प्रभाव वही उत्पन्न करने के लिए यह जरूरी है कि प्रकाश की किरणें पानी से आँख में पहुँचने में तब की अपेक्षा अधिक उत्तल पृष्ठ के द्वारा अपवर्णित हों जब वे वायु से निकलकर आँख के अंदर प्रवेश करती हैं। तदनुसार हम पाते हैं कि मछली की आँख उस भाग में जिसे क्रिस्टलीय लेन्स कहते हैं भूमि पर रहनेवाले जंतुओं की आँख की अपेक्षा अधिक गोल होती है। आयोजन की इस अंतर से अधिक स्पष्ट क्या अभिव्यक्ति होगी ? १

आँख और एक घड़ी या दूरबीन जैसी कृत्रिम वस्तु के मध्य बहुत ही अधिक सादृश्य प्रतीत होगा। दोनों में एक कार्य को संपन्न करनेवाली एक जटिल संरचना होती है। (हम "कार्य" कहेंगे न कि "प्रयोजन", क्योंकि आँख के एक प्रयोजन को पूरा करनेवाली होने की बात कहने में साध्य को सिद्ध मान लेने का दोष ही जाएगा। प्रयोजनमूलक युक्ति के विरोधी कहने कि आँख एक कार्य को, देखने के कार्य को, पूरा तो करती है पर वह आयोजन का परिणाम नहीं है और फलतः किसी आयोजक के प्रयोजन की पूर्ति करनेवाली नहीं है।) लेकिन आँख के संबंध में और साथ ही सामान्य रूप से जीवों के संबंध में भी कभी कोई आयोजनपरक क्रिया नहीं देखी गई है, जबकि कृत्रिम वस्तुओं के

१. बिराथ विलियम पेलेरी, एडिंडे-सेज ऑफ दि • रिक्स्टेन्स घेंट ऐट्रिब्यूट्स ऑफ दि 'हीटी' (१८०२)। यह संग्रह १०० पृष्ठों और ७० पैज के ५ मॉडर्न इल्लस्ट्रेशन डू .फिलॉसफी, पृ० ४१२ में उद्धृत है।

संबंध में देखी गई है। और इसके अतिरिक्त इस बात का और भी काफी अधिक प्रमाण उपलब्ध है कि आँख तथा साथ ही वह पूरा जंतु जिसका कि वह अंग है विकास की एक धीमी और क्रमिक प्रक्रिया का परिणाम है।

यह खोज कि कुछ आकृतियाँ और संरचनाएँ किसी कार्य के लिए समायोजित हैं आयोजन से कोई संबंध नहीं रखती। ये कोई अंग निर्दोष या लगभग निर्दोष भी नहीं हैं। आँख सहित वे सब भोड़े हैं, जिन्हें बनाकर कोई भी अच्छा मिस्त्री शर्म महसूस करेगा। उन सबको बार-बार ठीक करते रहने की जरूरत होती है, वे सदैव बिगड़े रहते हैं और वे इतने अधिक जटिल हैं कि उनसे स्थायी रूप से काम करते रहने की आशा नहीं की जा सकती। वे किसी प्रयोजन से नहीं बनाए गए; वे तो आवश्यकता और अनुकूलन की वजह से यो ही निकल आए हैं। दूसरे शब्दों में, वे बस हो गए हैं।^१

इस प्रयोजनमूलक युक्ति से वह सिद्ध नहीं होता जिसे सिद्ध करना इसका उद्देश्य है, क्योंकि घड़ी और आँख (अथवा किसी भी कृत्रिम चीज और किसी प्राकृतिक चीज) में साम्य पूरे से बहुत कम होता है। पर यदि वह पूरा भी होता तो उससे आवश्यकता से अधिक सिद्ध होता, क्योंकि, जैसा कि हम देख चुके हैं, ठीक उसी युक्ति को दो आयोजकों, अनेक आयोजकों, एक विराट् जीव इत्यादि के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए इस्तेमाल किया जा सकता है। यदि हम घड़ियों के बजाय पोतों से शुरू करें तो हम इस प्राक्कल्पना पर पहुँचते हैं कि ब्रह्मांड विश्व-निर्माण की कला में अनेक शताब्दियों के संचित अनुभव का परिणाम है। यदि हम रेगिस्तान से शुरू करें तो प्राक्कल्पना यह प्राप्त होती है कि आयोजक अनाड़ी और अकुशल होने के साथ-साथ मनुष्य के कल्याण को ध्यान में न रखनेवाला भी था। सब इसपर निर्भर करता है कि विद्वत् की किन विशेषताओं को लेकर हम चलते हैं। ब्रह्मांड के अंदर इतनी अधिक विशेषताओं वाली इतनी अधिक चीजें हैं कि असल में किन्हीं भी विशेषताओं का शुरू में चुनाव करके उनके आधार पर हम कोई भी साम्ययुक्ति प्रस्तुत कर सकते हैं। पर प्रत्येक ऐसी युक्ति से हमें एक अलग ही प्रकार का आयोजक प्राप्त होगा। यदि एक युक्ति वैध है तो और भी वैध है—फिर भी एक का निष्कर्ष अन्यो के निष्कर्षों का व्याघाती होगा। इस प्रकार,

१. क्लेरेन्स टैरी, दि स्कोरी ऑफ़ माइ लाइफ़ (न्यूयार्क: चार्ल्स स्क्रिबनर्स सन, १९३२) में "दि टिल्यून ऑफ़ डिजाइन एंड पर्वज", पृ. ४१३।

प्रयोजनमूलक युक्ति का अंत व्याघात-प्रदर्शन में होता है। जैसा कि ह्यूम ने कहा था, इस युक्ति से किसी आयोजक की प्राक्कल्पना के लिए कोई आधार नहीं बनता।

क्या प्रयोजनमूलक युक्ति दोषपूर्ण होने पर भी इंद्रियानुभव पर आधारित एक प्राक्कल्पना है ही? मान लिया कि वह अनिश्चायक है, यहाँ तक कि बिल्कुल ही असफल हम उसे मान लेते हैं। फिर भी वह एक ऐसी प्राक्कल्पना लगती है जो इंद्रियानुभव के क्षेत्र के अंदर ही है। पर क्या सचमुच ऐसा है? शुरू में वह इस रूप में प्रस्तुत की गई थी जैसे कि मानो वह एक वैज्ञानिक प्राक्कल्पना हो जिसे भौतिक जगत् के तथ्यों के द्वारा प्रमाणित या अप्रमाणित किया जा सकता हो। परंतु अधिकाधिक तथ्य ऐसे सामने आते गए जो इसके विपरीत प्रतीत हुए और फिर भी एक विराट् आयोजक की प्राक्कल्पना को त्यागा नहीं गया, जिससे यह धारणा उत्तरोत्तर बढ़ती गई कि यह एक ऐसी प्राक्कल्पना है जिसे कोई भी तथ्य अप्रमाणित नहीं कर सकते। परंतु तब तो कोई तथ्य उसे प्रमाणित भी कैसे कर सकेंगे? यह किस प्रकार की प्राक्कल्पना है जिसके कोई बात न पक्ष में गिनी जा सकती है और न विपक्ष में? ऐसी प्राक्कल्पना का क्या कोई अर्थ हो भी सकता है? अच्छा होगा कि हम ईश्वर की प्राक्कल्पना का क्या अर्थ है, इस बात की ओर बारीकी से जाँच कर लें।

२२. धार्मिक संप्रत्यय और उनके अर्थ

मानवत्व आरोप— लोग कहते हैं कि ईश्वर बुद्धिमान्, ज्ञानवान्, दयावान् और शक्तिमान् है; वह आज्ञा देता है, हमारी प्रार्थनाओं को सुनता है, हमारा कल्याण चाहता है, हमारे दोषों को क्षमा करता है, इत्यादि। पर ईश्वर में जिन गुणों का आरोप लोग करते हैं वे अक्षरशः कैसे सच हो सकते हैं? किसी तरह के शरीर के हुए बिना इन सब गुणों के होने की कल्पना करना यदि असंभव नहीं तो कठिन तो है ही—और आजकल प्रायः कोई भी यह नहीं कहना चाहेगा कि ईश्वर का आँख, नाक, हाथ, पैर इत्यादि वाला कोई भौतिक शरीर है। सभी तरह की वैयक्तिक विशेषताओं का ईश्वर में आरोप किया जाता है, पर ऐसा कैसे हो सकता है कि किसी में ये सब विशेषताएँ हो और किसी तरह का कोई शरीर न हो? (पृ० ६२४-२७ देखिए।) दग मामूली उदाहरण को लीजिए : वस्तुतः सभी परंपरागत धर्म ईश्वर के लिए

“पुरुषवाचक “वह” शब्द का प्रयोग करते हैं। क्या उनका सचमुच यह मतलब होता है कि ईश्वर पुल्लिंग है ? यदि वे मानते हैं कि ईश्वर शरीरवाला नहीं है और पुल्लिंग केवल शरीर के होने पर ही पहचाना जा सकता है (उस संदर्भ के बाहर “पुल्लिंग” का क्या अर्थ होगा ?), तो निष्कर्ष अनिवार्यतः यह निकलता है कि सर्वनाम-शब्द “वह” का अभिधा में प्रयोग अभिप्रेत नहीं है। निस्संदेह कुछ उपासकों को अभिधा में प्रयोग अभिप्रेत होता है : वे कहेंगे कि ईश्वर पुरुष है और वे उसे सिंहासन पर आसीन, राजदंड धारण किए, श्वेत लहराते हुए वस्त्र इत्यादि पहने कल्पित करेंगे। परंतु शीघ्र ही वे यह मान लेंगे कि यह तो अनुषंगी कल्पना मात्र है। शायद “पुरुषवाचक “वह” शब्द का प्रयोग उन दिनों का अवशेष है जब पुरुष परिवार का निर्विवाद रूप से मुखिया होता था। जो भी हो, यदि ईश्वर शरीरवाला नहीं है तो वह पुरुष नहीं हो सकता। इसी तरह, ईश्वर नारी भी नहीं है। परंतु यदि ईश्वर फिर भी एक व्यक्तित्व है, हालांकि शरीर उसका नहीं है, तो ऐसा लगेगा कि वह नपुंसक भी नहीं है। उसे “वह वस्तु” कहना तो “वह पुरुष” या “वह नारी” से भी कम उपयुक्त है, क्योंकि इससे वह एक व्यक्तित्वहीन जड़ पदार्थ प्रतीत होगा। पर, यदि ये कोई भी लाभ नहीं होते तो हम किस शब्द का प्रयोग करेंगे ? और यदि किसी शब्द का अवश्य ही प्रयोग करना है तो किस आधार पर हम उस शब्द का चुनाव करें, क्योंकि उचित तो कोई भी लिंगसूचक शब्द नहीं है ?

इस उदाहरण से तथा किसी भी अन्य उदाहरण से मानवत्व आरोप यानी “ईश्वर को मनुष्य के रूप में कल्पित करने” से उत्पन्न समस्या का कुछ आभास मिल जाता है। हम ईश्वर को एक मनुष्य-जैसा समझते हैं— शायद एक अधिक बड़े और अधिक अच्छे मनुष्य के रूप में, शारीरिक गुणों की दृष्टि से न सही (क्योंकि ईश्वर शरीरवान् नहीं है) पर मानसिक गुणों की दृष्टि से। श्रद्धालु लोग यह मानते हैं कि ईश्वर अक्षरशः मनुष्य नहीं है। पर फिर भी वे सब ईश्वर के अनेक मानवोचित गुण बताते हैं। कोई पूछ सकता है : “नई, हम और कर ही क्या सकते हैं ?” ईश्वर के बारे में हम किम उग से सोच ? शायद हम उसी तरह ईश्वर के गुणों को नहीं समझ सकते जिन तरह एक बच्चा स्त्री-पुरुष के परिपक्व प्रेम को नहीं समझ सकता। ये ईश्वर के स्वरूप को बताने के लिए कितने ही अपर्याप्त क्यों न हों, उनसे

अधिक अच्छे गुणों की हम कल्पना ही नहीं कर सकते । ईश्वर की धारणा या तो हमें मानवीय गुणों के आधार पर बनानी होगी या हम बिल्कुल उसे बना ही नहीं पाएंगे । आदिम घर्मों की तरह भोड़े तरीके से मानवीय गुणों का ईश्वर में आरोप करने की जरूरत नहीं है—जैसे यह कि वह आसमान में या सर्वोच्च पर्वत-शिखर पर बैठा हुआ वज्र फेंकनेवाला एक दीर्घाकार मानव है । परंतु मानव के धारीरिक गुणों का ईश्वर में आरोप करनेवाली आदिम अवस्था से हम भले ही आगे निकल आए हों, मानव के मानसिक गुणों का उसमें आरोप किए बिना हम नहीं रह सकते । यदि यह हम छोड़ दें तो ऐसा प्रतीत होता है कि ईश्वर की धारणा बिल्कुल समाप्त ही हो जाएगी ।

समस्या तब वास्तव में कम नहीं होती जब हम ईश्वर की तथाकथित व्यक्तित्व वाली विशेषताओं पर विचार करते हैं । हम कहते हैं कि ईश्वर सोचता है, इच्छा करता है, सकल्प करता है, योजना बनाता है, और बहुत-से लोग इस बात को बिल्कुल अभिघा में लेते हैं । ईश्वर आदिमियों की तरह योजना बनाता है । परंतु जब हम इन कामों पर विचार करते हैं तब हम असमजस में पड़ जाते हैं उदाहरण के लिए, कोई किसी चीज की इच्छा तब तक कैसे कर सकता है जब तक उसके पास उस चीज का अभाव न हो ? फिर भी, अगले ही क्षण हम कह बैठते हैं कि ईश्वर असीम है और इसलिए उसके पास हर चीज है या वह हर चीज है । अथवा जब ईश्वर सर्वशक्तिमान् है और अपने उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए साधन जुटाने का प्रयत्न करने की उसे कभी जरूरत ही नहीं होनी चाहिए तब वह योजनाएँ क्यों बनाता है और दुनिया में काम करने के लिए तरीके क्यों ढूँढता है ? (देखिए पृ० ६९०-९७ ।) (लोग कहते हैं कि ईश्वर ने अपने नाम को ऊँचा करने के लिए जगत् की सृष्टि की है । परंतु जैसाकि मिल ने बताया था, यह तो ईश्वर में एक बहुत ही निकृष्ट मानवीय गुण, प्रशंसा पाने की भूख, का आरोप करना हुआ ।) ईश्वर में इन मानवोचित गुणों का आरोप करने के फलस्वरूप जिन कठिनाइयों में हम फँस जाते हैं उनके अलावा एक कठिनाई तो सच में समान है सोचना, सकल्प करना, इच्छा करना, योजना बनाना इत्यादि गय काल में होनेवाली प्रक्रियाएँ हैं । क्या सोचने या काम अनिवार्य रूप से होनेवाला काम नहीं है ? क्या यह कहना कोई अर्थ रखेगा कि मैं कोई या

सोच रहा हूँ पर उसमें एक निश्चित समय नहीं लगा, अथवा बिल्कुल भी समय नहीं लगा ? क्या कोई योजना बनाना एक घटना नहीं है, और क्या सभी घटनाएँ अनिवार्यतः काल में नहीं घटती ? परंतु यदि, जैसा कि धर्मशास्त्री प्रायः कहते हैं, ईश्वर सचमुच कालातीत है (देखिए पृ० ६४६, ६५४-५) तो हम उस व्याघात से कैसे बच सकते हैं जो एक कालातीत सत्ता में इन मानसिक गुणों का आरोप करने से पैदा होता है ?

परंतु मन या बुद्धि बनी ही ऐसी कालिक घटनाओं और प्रक्रियाओं से है ।

जो मन ऐसा हो कि उसकी क्रियाएँ, भावनाएँ और धारणाएँ अलग-अलग और पौर्वापर्य के क्रम में न हों, जो जटिलता से बिल्कुल ही शून्य हो तथा पूर्णतः परिवर्तनहीन हो, वह मन विचार, तर्क, संकल्प, भावना, धृणा, प्रेम इत्यादि से रहित होगा अर्थात्, मन होगा ही नहीं । उसे मन कहना शब्दों का दुरुपयोग होगा, और यदि उसे मन कहा जा सकता हो तो हम आकृति के बिना सीमित विस्तार की या रचना के बिना संख्या की बात भी कर सकते हैं ।^१ इसके बावजूद भी यदि हम विचारों, भावनाओं, संकल्पों, और अन्य घटनाओं के बिना ही किसी मन के होने की बात करते हैं तो क्या यह एक हाथ से किसी चीज को देना और दूसरे हाथ से छीन लेना नहीं है ? यह कह देने से काम नहीं चलेगा कि है तो वह मन ही पर हमारे मन से बहुत ही भिन्न प्रकार का, जिससे कि हम असल में उसे समझ ही नहीं सकते, क्योंकि यदि हम उसे समझ ही नहीं सकते तो हमें उसे मन कहने का अधिकार ही क्या है ? हमें यह कहने का क्या अधिकार है कि वह मन है न कि कोई और चीज ? अथवा यह, तक कहने का हमें क्या अधिकार है कि कोई "वह" है जिसे हम मन कह सकते हैं ? यह तो बहुत-कुछ वैसा ही हुआ जैसा यह कहना कि एक बहुत ही विशेष प्रकार की और असाधारण पुस्तक है जिसमें न पृष्ठ हैं, न जिल्द है, न छपाई है—जो असल में एक लाल द्रव है । पर "पुस्तक" शब्द का प्रयोग हम जिस अर्थ में करते हैं वह, चाहे जो हो, यह नहीं है । वह चीज पुस्तक नहीं हो सकती, क्योंकि उसमें पुस्तकों की परिभाषक विशेषताओं का अभाव है । ठीक इतनी ही पक्की यह बात भी लगेगी कि "कालातीत मन"

१. डेविट डूम, टायलॉक्स कन्सर्निंग नेचुरल रिलीजन, भाग IV (नॉर्मन कैम्प स्मिथ के संस्करण में पृ० १५६) ।

मे मन की परिभाषक विशेषताओं का अभाव है और उसकी धारणा स्वव्यापाती है। यदि किसी चीज में क की परिभाषक विशेषताओं का अभाव है तो हमें उसे क कहने का अधिकार नहीं है। जैसा कि ह्यूम ने कहा है, “उसे उस नाम से पुकारना शब्दों का दुष्प्रयोग है।”

निस्संदेह इन अथसंबंधी कठिनाइयों से यह मानकर भी बचा जा सकता है कि ईश्वर ससीम है, परिच्छिन्न है, कालाधीन है—और अंत में शायद हमें यह भी मान लेना होगा कि यदि ईश्वर एक व्यक्ति है तो उसका शरीर भी होना चाहिए : परंतु इस कदम को उठाने के लिए बहुत ही कम आस्तिक तैयार है।

रहस्यवाद—जब भी हम ईश्वर में मानवोचित गुणों का आरोप करने हैं तब हमें ऐसा ही गतिरोध आ जाता है। अब रहस्यवादी आता है और मानवत्वारोप की प्रवृत्ति का पूरा विरोध करता है। रहस्यवादी कहता है कि जब हम किसी भी गुण का ईश्वर में आरोप करते हैं तब हम ईश्वर का सप्रत्ययीकरण कर देते हैं, क्योंकि हमें किसी चीज का सप्रत्यय होता है और जिसका हमें सप्रत्यय होता है उसकी विशेषता का हम ईश्वर में आरोप करते हैं। रहस्यवादी के मतानुसार यह बात हम कर नहीं सकते, क्योंकि ईश्वर का सप्रत्ययीकरण नहीं हो सकता। ईश्वर को “वह पुरुष” कहना ईश्वर को एक सप्रत्यय के अंतर्गत ले आना है, पर ईश्वर को एक मन कहना या ज्ञानवान्, शक्तिमान या मंगलमय बताना इससे थोड़ा भी कम नहीं है। ये सब सप्रत्ययीकरण हैं और इस प्रकार सब समान रूप से अवैध हैं।

तो फिर नतीजा क्या हुआ ? ईश्वर के बारे में सब क्या होगा ? रहस्यवादी के मतानुसार कुछ भी नहीं। वस्तुतः ईश्वर के बारे में कुछ भी कहना उसको परिच्छिन्न कर देना है। यह कहना कि ईश्वर में विशेषता है यह कहने के बराबर है कि उसमें विशेषता न क का अभाव है, और यह कहना ईश्वर को परिच्छिन्न कर देना है, जो कि इन सब भेदों से परे है। चूंकि ईश्वर असीम है, इसलिए कोई ऐसी बात कह देना जो ईश्वर के स्वरूप को सीमित कर देती है गलत है। और जिस किसी विशेषता का हम ईश्वर में आरोप करते हैं वह विलुप्त यही करती है।

परंतु यदि ऐसी बात है तो क्यों न हम इस तर्क का आग्रह तब अनुसरण करें ? क्या हमारा ईश्वर को असीम तब कहना ठीक होगा ? यह कहना भी

उसमें एक विशेषता का आरोप करना है। जो तर्क हमें ईश्वर को एक मन कहने से रोकता है वही हमें उसे असीम कहने से भी रोकेगा। क्या ईश्वर को अस्तित्ववान् तक कहना ठीक होगा? क्या इससे भी वह उसी तरह सीमित नहीं हो जाएगा? यदि अस्तित्व एक गुण न भी हो (देखिए पृ० ६३३-६५) तो भी यह कहना सच ही होगा कि ईश्वर को अस्तित्ववान् वताना उसके बारे में कुछ कहना है, उसके लिए एक संप्रत्यय का प्रयोग करना है, और इस प्रकार रहस्यवादी की आपत्ति के दायरे में आ जाना है। यदि ईश्वर सभी वर्णनों से परे है तो यह बात उसका अस्तित्ववान् के रूप में वर्णन करने पर भी लागू होगी। वास्तव में, पूरी-पूरी संगति बनाए रखने के लिए हमें यह अंतिम कदम उठा देना होगा : हमें "ईश्वर" शब्द तक का प्रयोग बंद कर देना होगा, क्योंकि इस शब्द का प्रयोग करना और उसे कोई अर्थ देना संप्रत्ययीकरण ही तो है।

इस गतिरोध के आ जाने पर कोई पूछ सकता है : "रहस्यवाद का अज्ञेयवाद या संशयवाद से क्या अंतर है? संगति बनाए रखने के लिए रहस्यवादी को चुप रहना पड़ेगा—वह कहता है कि ईश्वर वर्णनातीत है, कि उसके गुणों को बताने के लिए शब्दों का प्रयोग, यहाँ तक कि अंत में स्वयं 'ईश्वर' शब्द का भी प्रयोग नहीं किया जा सकता। क्या यह ईश्वर के अस्तित्व में संदेह करनेवाले संशयवादी से या इस संबंध में अपना अज्ञान प्रकट करनेवाले अज्ञेयवादी से भी अधिक उग्र स्थिति नहीं है?"

अब रहस्यवादी एक उत्तर देगा : वह कहेगा कि उसके ईश्वरविषयक कथन—जैसे, "ईश्वर सब चीजों की अंतिम एकता है," "ईश्वर का शिवत्व एक अनंत स्रोत से निकलनेवाली एक अजस्र धारा है", "ईश्वर सारे अस्तित्व में ओतप्रोत है, सारे भेदों से परे है, सब सीमाओं से मुक्त है"—अक्षरशः सत्य हैं ही नहीं और न उनके पीछे ऐसा अभिप्राय ही है। वे तो प्रतीकात्मक हैं। अभिधा में ये कथन (तथा अन्य परंपरागत और शास्त्रसंमत कथन भी, जैसे "ईश्वर करुणामय है," "ईश्वर शक्तिमान्, ज्ञानवान् इत्यादि है") संशयवादी के आक्षेपों से नहीं बच सकते और यह ठीक भी है : इन्हें अभिधाय में लेनेवाले का पंडन करना और इनके दोषों और व्याघातों को दिखाना बहुत आसान है। लेकिन यदि इन्हें अभिधा में न लेकर प्रतीकात्मक अर्थ में लिया जाए तो अनेक ईश्वरविषयक कथन सत्य हो सकते हैं।

इस दावे का क्या औचित्य है ? लाक्षणिक भाषा की हम पहले चचा कर चुके हैं (पृ० २६-७) । यह कहना कि “वह तो बस एक चलती फिरती छाया है,” लाक्षणिक भाषा है, क्योंकि हमारा यह मतलब नहीं होता कि वह अक्षरशः एक छाया है । फिर भी, हम आवश्यकता पड़ने पर लक्षणा के स्थान पर अभिधा का भी प्रयोग कर सकते हैं । हम कह सकते हैं ‘मेरा मतलब यह है कि वह बहुत दुबली और पीली पड़ गई है और रक्तहीन दिखाई देती है ।’ साधारण जीवन में हम जिन लाक्षणिक वाक्यों का प्रयोग करते हैं उनमें से अधिकतर को अभिधा में भी बताया जा सकता है । परन्तु “ईश्वर सब वस्तुओं की अंतिम एकता है,” “मैं ईश्वर से अभिन्न हूँ,” “ईश्वर सब वधनों से मुक्त है” इत्यादि कथन यदि अभिधा में नहीं कहे गये हैं तो इनका अभिधार्थ क्या है ? अभिधार्थ वाले वे वाक्य ठीक ठीक क्या होंगे जिनमें इनका अनुवाद किया जा सकता हो ? ऐसे कोई वाक्य नहीं बताए जा सकते । तब यह दखते हुए कि हम इनका अर्थ नहीं बता सकते, ऐसे वाक्यों के प्रयोग का औचित्य ही क्या है ? कोई और बात, या उल्टी बात, कहने के बजाय उसी बात को कहने में क्या औचित्य है ?

सादृश्य—केवल एक ही उत्तर संभव लगता है । प्रतीका के द्वारा जो बातें बताई गई हैं उनके तथा इन प्रतीकों को जिस चीज का प्रतीक कहा गया है उस वर्णनातीत और सप्रत्ययातीत क के मध्य कोई सादृश्य प्रतीत होता है । यदि ऐसा न होता, तो यह कहने का कोई आधार न रहता कि ‘ईश्वर धृणा है’ या ‘ईश्वर गुलाबी धैर्य है’ कहने के बजाय “ईश्वर प्रेम है” एक अनिर्वचनीय, सत्य की अधिक सही अभिव्यक्ति है ।

लेकिन इतना भी कह देना रहस्यवादी के मत की सचाई के लिए जायिम बन जाता है । एक वाक्य क का प्रयोग एव अनिर्वचनीय, सप्रत्ययातीत क के धारे में कहने का एक प्रतीकात्मक तरीका है और एव दूसरे वाक्य ख का प्रयोग एक अनिर्वचनीय, सप्रत्ययातीत ख के धारे में कहने का एक प्रतीकात्मक तरीका है । पर क क्यों—किस आधार पर—क’ का ख की अपेक्षा अधिक अच्छा प्रतीक है ? निश्चय ही इसलिए कि क’ का क’ से कुछ सादृश्य है जो क’ का ख से नहीं है । यदि क और ख के मध्य कोई सादृश्य न होता, भले ही वह बहुत अल्प हो, तो अन्य शब्द या वाक्य के बजाय एव का प्रयोग, प्रतीकात्मक रूप में भी, अनुचित होता । यदि कथन अक्षरशः सत्य न भी हो और जो

अक्षरजः सत्य है उसे अभिव्यक्त न किया जा सकता हो तो भी जिसे अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता उसके प्रतीक के रूप में एक कथन को दूसरे की अपेक्षा अच्छा माना जाता है ; और यदि कोई इस बात को जानता हो तो क्या यह नहीं कहा जाएगा कि वह वर्णनातीत के बारे में पहले ही कुछ तो जानता है ? और यदि कोई उसके बारे में कुछ भी नहीं जानता, तो उसे उसके बारे में कुछ भी कहने का कोई अधिकार नहीं है, इतना तक कहने का नहीं कि क' का ख से अच्छा प्रतीक है । ऐसा प्रतीत होगा कि सच्चे रहस्यवादी को मौन ही रहना पड़ेगा ।

जो भी हो, अधिकतर धर्मशास्त्रियों ने मध्यम मार्ग अपनाया है : एक ओर तो उन्होंने मानवत्वारोप की कठिनाइयों को स्वीकार किया है और दूसरी ओर उन्होंने रहस्यवादी तरीके को उसके बिल्कुल ही मूक बना देनेवाले दुर्दम तर्कों के सहित अस्वीकार कर दिया है । उन्होंने इनके बजाय यह माना है कि ईश्वर के गुणों को बताने के लिए प्रयुक्त शब्द सादृश्यपरक हैं, और उनका मत "सादृश्यपरक विधेयन-सिद्धांत" कहलाता है ।

.....जब एक शब्द, जैसे, "अच्छा," ईश्वर और ईश्वर के द्वारा रचे हुए एक जीव दोनों के लिए प्रयुक्त होता है तब दोनों के लिए उसका बिल्कुल एक ही अर्थ में प्रयोग नहीं किया जाता । उदाहरणार्थ, आदमी जिस अर्थ में अच्छे हो सकते हैं ईश्वर ठीक उसी अर्थ में अच्छा नहीं है । दूसरी ओर, "अच्छा" शब्द का प्रयोग हम ईश्वर और आदमी के लिए इस तरह बिल्कुल भिन्न और अमंजबूद अर्थों में भी नहीं करते जिस तरह "कर" शब्द का टैक्स और हाथ दोनों के लिए करते हैं । ईश्वर की अच्छाई और मनुष्य की अच्छाई में निश्चित रूप से एक संबंध है जो इस तथ्य का सूचक है कि ईश्वर ने मनुष्य को बनाया है । तो फिर अनाइसस के मतानुसार "अच्छा" का स्रष्टा और उसके द्वारा रचे हुए जीव के लिए प्रयोग न बिल्कुल एक अर्थ में किया जाता है और न बिल्कुल भिन्न अर्थों में, बल्कि सादृश्य के आधार पर किया जाता है । हमारा क्या मनन्य है, यह स्पष्ट हो जाएगा यदि हम पहले एक सादृश्यपरक प्रयोग पर विचार कर लें जो मनुष्य से घनिष्ठ है और नीचे की ओर निम्न कोटि के जंगुओं में जाता है । हम कभी-कभी एक पालतू कुत्ते के बारे में यह देखें कि यह निष्ठावान् है और हम किसी आदमी को भी निष्ठावान् कह सकते हैं । हम दोनों के लिए एक ही शब्द का प्रयोग एक

समानता की वजह से करते हैं जो कुत्ते के व्यवहार में प्रकट एक विशेषता की एक आदमी की किसी व्यक्ति या उद्देश्य के प्रति स्वेच्छा से अडिग निष्ठा रखने के साथ होती है जिसे हम आदमी की निष्ठावत्ता कहते हैं। इस समानता के कारण हम "निष्ठावान्" शब्द का प्रयोग बिल्कुल भिन्न अर्थों में नहीं कर रहे हैं। परंतु दूसरी ओर, कुत्ते की भावना और आदमी की भावना के बीच एक बहुत बड़ा प्रकारात्मक अंतर है। एक दूसरे से दायित्वपूर्ण और आत्म-चेतनापूर्ण विमर्श में तथा भावनाओं को नतिक प्रयोजनों और लक्ष्यों के साथ जोड़ने की दृष्टि से बहुत ही श्रेष्ठ है। इसी अंतर के कारण हम "निष्ठावान्" शब्द का प्रयोग बिल्कुल एक अर्थ में नहीं कर रहे हैं। उसका प्रयोग सादृश्य-परक है जो यह प्रकट करने के लिए है कि कुत्ते की चेतना के स्तर पर एक विशेषता है जो उसके अनुरूप है जिसे मानवीय स्तर पर हम निष्ठावत्ता कहते हैं। अभिवृत्तियों या व्यवहारों के ढांचे में एक सादृश्य पहचाना जा सकता है जिसकी वजह से हम एक ही शब्द का पशु और मनुष्य दोनों के लिए प्रयोग करते हैं। फिर भी मानवीय निष्ठा कुत्ते की निष्ठा से उतना ही अधिक अंतर रखती है जितना मनुष्य कुत्ते से अंतर रखता है। इस प्रकार विषमता के अंदर समानता और समानता के अंदर विषमता दोनों ही हैं जिसके आधार पर अववाइनस को दो बहुत ही भिन्न संदर्भों में एक ही शब्द के सादृश्यपरक प्रयोग की बात कहनी पड़ी।^१

जैसा कुत्ते के गुणों का मनुष्य के गुणों से संबंध है वैसे ही मनुष्य के गुणों का ईश्वर के गुणों से है, हालांकि हमारे और ईश्वर के गुणों के बीच उससे अधिक अंतर है, जितना कुत्ते के और हमारे गुणों के बीच है। इस प्रकार, ईश्वर की अच्छाई हमारी अच्छाई से है तो कहीं अधिक बड़ी और बहुत भिन्न, पर सादृश्य दोनों में फिर भी इतना पर्याप्त है कि दोनों ही को हम "अच्छाई" कह सकते हैं। "अच्छाई" शब्द किसी भी अन्य शब्द से अधिक उपयुक्त है, हालांकि इससे ईश्वर के गुण के बारे में हमारी जो धारणा बनती है वह अपर्याप्त ही होती है।

ऐसा यह सिद्धांत कहता है। परंतु इसमें बहुत कठिनाइयाँ हैं। आदमियों के और ईश्वर के गुणों को सदृश किस तरह समझा गया है? इस प्रश्न पर पूरी समस्या का हल निर्भर है।

१. कभी-कभी यह कहा जाता है कि दोनों के मध्य एक प्रकार की अनुपातिकता है : ईश्वर के गुणों का ईश्वर की प्रकृति से वही अनुपात है जो मनुष्य के गुणों का मनुष्य की प्रकृति से है। परंतु ये दो अनुपात परस्पर कैसे जुड़े हैं ? क्या दोनों अभिन्न हैं ? जितना ही अधिक हम यह कहेंगे कि ईश्वर की अच्छाई ठीक मनुष्य की अच्छाई की तरह है उतनी ही अधिक यह बात संदिग्ध हो जाएगी कि ईश्वर मनुष्य से भिन्न है। परंतु यदि दोनों संबंधों में अभेद को छोड़कर कोई और संबंध माना जाता है—जैसे, यदि यह कहा जाता है कि ईश्वर के गुणों का उसकी प्रकृति से संबंध किसी अज्ञात या विलकुल ही अनिर्धारित रूप में उस संबंध के सदृश ही है जो मनुष्य के गुणों का उसकी प्रकृति से है—तो ईश्वर का “भिन्नत्व” बना रहता है, लेकिन ईश्वर का ज्ञान होना या उसकी प्रकृति का थोड़ा भी आभास मिलना असंभव लगता है : जैसे मिल ने कहा था, हम केवल यह कह सकते हैं कि वह “एक अगम्य सत्ता का एक अगम्य गुण है”।

२. यह भी माना गया है कि अच्छाई, ज्ञान इत्यादि गुणों का ईश्वर में किसी पूर्ण और अव्युत्पन्न अर्थ में आरोप करके फिर उनका मनुष्य इत्यादि अन्य चीजों के लिए एक व्युत्पन्न अर्थ में प्रयोग किया जा सकता है जो मूल अर्थ के समान हो पर उससे अभिन्न नहीं। इस प्रकार हम एक शरीर को स्वस्थ कहते हैं (अव्युत्पन्न अर्थ में) पर किसी खाद्य पदार्थ को भी स्वस्थ (या स्वास्थ्यकर कहना अधिक सही होगा) कहते हैं : दूसरा अर्थ केवल यह है कि उसे खाने से पहले अर्थ में आप स्वस्थ हो जाएंगे। दूसरा अर्थ पहले से व्युत्पन्न है पर है स्पष्टतः उससे मिलता-जुलता। इसी प्रकार यह कहा गया है कि “अच्छाई” और “ज्ञान” मूल और अव्युत्पन्न अर्थ में केवल ईश्वर पर लागू होते हैं—पूर्ण अर्थ में केवल ईश्वर ही अच्छा और ज्ञानी है—और कि आदमियों के लिए इनका प्रयोग केवल व्युत्पन्न और मिलते-जुलते अर्थ में हो सकता है।

परंतु लोगों की ईश्वर के बारे में जो भी धारणा हो वह निश्चित रूप से आदमियों और उनके गुणों से परिचय होने के बाद ही बनती है तथा उस परिचय से व्युत्पन्न है। यदि ईश्वर को हमसे विलकुल ही भिन्न किसी गुण से युक्त माना जाता है तो हम कैसे जान सकते हैं कि उसमें वह गुण है या वह नहीं है क्या ? हम उसे केवल तभी जान सकते हैं जब हम ईश्वर के गुणों को

अलग से देख सकें और मनुष्य के गुणों को उनसे अलग से, और केवल तभी हम दोनों के बीच किसी सादृश्य के होने की बात को स्वीकार या अस्वीकार कर सकेंगे। परंतु निश्चय ही यह एक ऐसी बात है जिसे हम कर नहीं सकते। ईश्वर के बारे में ऐसी किसी बात का ज्ञान इस ज्ञानमीमांसीय तथ्य से असंभव हो जाता है कि हम किसी अज्ञात चीज के बारे में कोई सार्थक बात केवल वही तक कर सकते हैं जहां तक वह किसी ज्ञात चीज से मिलती-जुलती है। और निश्चय ही जानते हम केवल मनुष्य और उसके गुणों को ही है और उनके आधार पर ही हम ईश्वर तथा उसके गुणों के बारे में कोई सार्थक बात कहने की कोशिश करते हैं—न कि इसके विपरीत।

ये वे समस्याएँ हैं जो तब हमारे आगे आती हैं जब हम “ईश्वर के सादृश्यपरक ज्ञान” के पक्ष में मामले को तैयार करने की कोशिश करते हैं।

ईश्वर में विश्वास अनुभव में क्या अंतर पैदा करता है? यदि ईश्वर है—आदि-कारण, आयोजक, अनिवार्य सत्ता, या दिव्य अनुभव के स्रोत के रूप में—अथवा अन्य युक्तियों के अनुसार किसी भी अन्य रूप में—तो इससे इंद्रियानुभव में क्या फर्क पड़ेगा? हम उसका सत्यापन कैसे कर पाएँगे? चूंकि ईश्वर पेड़ों और पत्थरों की तरह नहीं है और इंद्रियों के द्वारा उसका प्रेक्षण नहीं हो सकता, इसलिए यह मानते हुए कि उसका अस्तित्व है, हम उसका सत्यापन कैसे कर सकेंगे?

मान लीजिए कि कोई यह पूछना है: “आप कैसे जानते हैं कि इस इमारत के अंदर बहुत-से अदृश्य हाथी हैं? आप उन्हें देख तो सकते नहीं, क्योंकि वे अदृश्य हैं।” इसका हम यह उत्तर दे सकते हैं: “हम उन्हें छू सकते हैं या उनसे टकरा सकते हैं, जैसे अदृश्य दीशे से।” “नहीं, मान लो कि वे अस्पृश्य भी हैं—वे जैसे देखे नहीं जा सकते वैसे ही छुए भी नहीं जा सकते।” “और वे एंजम-रे मशीन तथा राडार जैसे उपकरणों को भी प्रभावित नहीं करते?” “नहीं, बिल्कुल भी नहीं।” हमें पहले यह पूछने का प्रलोभन होगा: अंतर क्या है? इमारत के अंदर ऐसे हाथियों के होने या न होने से क्या फर्क पड़ता है? परंतु कुछ विचार करने के बाद हम एक अधिक गहरा प्रश्न पूछ सकते हैं: इस कथन का अर्थ ही क्या है कि इमारत के अंदर ऐसे हाथी हैं—अथवा नहीं हैं? यह कहने का क्या अर्थ होगा कि वे अदृश्य पोड़े या पत्थर न होकर अदृश्य हाथी हैं? असल में, यह कहने में कि इमारत के अंदर वेपस

अदृश्य हाथी हैं तथा यह कहने में कि इमारत के अंदर कुछ भी नहीं है, क्या अंतर होगा ? यह कहना कि इमारत के अंदर एक हाथी है निश्चय ही यह कहना है कि इमारत के अंदर एक प्रत्यक्षगम्य चीज है। यदि कोई प्रत्यक्षगम्य (दृश्य और स्पृश्य) चीज वहाँ है ही नहीं, तो वहाँ कोई हाथी नहीं है, क्योंकि इमारत के अंदर हाथियों के होने की बात कहने का अर्थ यह है कि वहाँ प्रत्यक्षगम्य चीजें हैं। हम "हाथी" का अर्थ केवल तभी समझ सकते हैं जब कोई एक प्रत्यक्षगम्य चीज को हमें इशारे से बताए या उसका वर्णन करे। एक ऐसा हाथी जो प्रत्यक्षगम्य न हो स्वतंत्र व्याघाती है।

1

अब, ईश्वर (बिल्कुल ही मानवत्वारोपी वर्णनों को छोड़कर शेष सभी वर्णनों के अनुसार) इंद्रियों के द्वारा ज्ञेय नहीं है। यदि हम इसके दावजूद भी यह कहें कि ऐसी चीज का अस्तित्व है, तो क्या इससे हम अर्थहीन बात कहने के दोषी बनेंगे ? अकेले इससे नहीं। इंद्रियानुभविक विज्ञानों तक में हम इलेक्ट्रोन इत्यादि अप्रेक्षणीय चीजों के होने की बात करते हैं (पृ० ३५०-५४), और यद्यपि ऐसी विचित्र चीजों को लेकर अनेक समस्याएँ पैदा होती हैं, तथापि वैज्ञानिक इस बात में सदेह नहीं करते कि किसी न किसी अर्थ में उनका अस्तित्व है। ईश्वर और इलेक्ट्रोन में निश्चित रूप से अंतर है : इलेक्ट्रोन-प्राक्कल्पना का समर्थन करनेवाला ढेर-सारा प्रमाण है जिसे हर भौतिकीविद् अच्छी तरह से जानता है, जबकि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए दी जानेवाली युक्तियों की चर्चा से प्रतीत होता है कि ऐसे प्रमाण का ईश्वर के प्रसंग में अभाव है। लेकिन प्रमाण हो या न हो, यह तो प्रतीत होता है कि हमें उसका संप्रत्यय है : शरीर के अभाव में वैयक्तिक गुणों के होने की बात को समझना चाहे कितना ही कठिन क्यों न हो, अनेकों को ऐसा लगता है कि हम शरीर के बिना मन का अस्तित्व मान सकते हैं। कहा जाता है कि चूंकि मन और शरीर अलग पहचाने जा सकते हैं इसलिए उनका पृथक् अस्तित्व सोचा जा सकता है, भले ही अपने पूरे अनुभव में हमें एक दूसरे के बिना न मिला हो। और यदि ऐसी बात है तो हम मान सकते हैं कि मन का शरीर के बिना अस्तित्व हो सकता है, हालांकि बहुतों ने इस संबंध में बड़े गहरे प्रश्न पूछे हैं। जो भी हो, इस संबंध में समस्याएँ बनी हुई हैं कि ऐसा मन भौतिक जगत् को कैसे प्रभावित कर सकेगा, और हमें मन की कालातीत कहकर व्याघातों में फँसने से बचने की सावधानी भी रखनी होगी।

परंतु यदि ऐसे मन का अस्तित्व है—और अब तक जिन युक्तियों पर विचार किया गया है उनसे यह बात सिद्ध नहीं हुई है—तो हम उसे जान ही कैसे सकेंगे ? उसका अस्तित्व होने या न होने से हमारे अनुभव में क्या फर्क पड़ेगा ? यदि प्रयोजनमूलक युक्ति सफल हो गई होती तो हम इस दृश्य जगत् के ऐसे मन के अस्तित्व के कारण भिन्न होने की आशा कर सकें होते : यदि ईश्वर जगत् के प्रति करुणा का भाव रखनेवाला होता तो हमें जगत् में उसकी करुणा के स्पष्ट प्रमाण पाने की—विशेषतः चेतन जीवों के जीवन में—आशा करते परंतु, जैसा कि हम देख चुके हैं, हम ऐसे प्रमाण पाने में असफल रहे हैं । निस्संदेह इससे यह प्रकट नहीं होता कि एक दुष्ट आयोजक का अस्तित्व है बल्कि केवल यह प्रकट होता है कि किसी भी आयोजक के अस्तित्व का कोई प्रमाण नहीं है ।

परंतु शायद इस बात के बावजूद भी कि हमारे पास मन के पृथक् अस्तित्व के प्रमाण का अभाव है, मन का अस्तित्व हो ही । प्राचीन एपिक्यूरसवादियों का विश्वास था कि अनेक देवता हैं पर उनका मानवीय जीवन से कोई संबंध नहीं है—वे उद्यानों में बैठे हुए बातें करते रहते हैं और अमृत पीते रहते हैं, पर इस दुनिया से उनका कोई सरोकार नहीं है, और उनके अस्तित्व से मानवीय अनुभव में कोई अंतर नहीं आता । यदि लोग ऐसी चीजों के अस्तित्व को प्राक्कल्पना करना चाहते होते और तब उन्होंने इस प्राक्कल्पना की सपुष्टि के लिए अनुभव की छानबीन की होती तो उन्हें कुछ भी न मिला होता, क्योंकि देवताओं ने दुनिया में अपनी कोई निशानी ही नहीं छोड़ी है । फिर भी, कहा जा सकता है कि उनका अस्तित्व हो सकता है, भले ही उनके अस्तित्व का कोई चिह्न ढूंढने में लोगों को असफलता ही मिली हो ।

एक समकालीन दार्शनिक जॉन विजडम ने कहा है कि एक नास्तिक और एक आस्तिक के बीच अंतर इस बात में शायद नहीं है कि वह “भारर वहाँ” किम चीज का अस्तित्व मानता है, बल्कि इसमें है कि वह दुनिया को, जिसका हम सभी अनुभव करते हैं, किस दृष्टि से देखता है ।

दो आदमी लंबे समय से उपेक्षित अपने उछान में जाते हैं और देखते हैं कि घास के अंदर घोंघे-से पुराने पीछे आश्चर्यजनक रूप से हरे-नरे हैं । एक दूसरे में

कहता है : “कोई माली जरूर यहाँ आता रहा है और इन पौधों की देखभाल करता रहा है।” पूछताछ करने पर उन्हें ज्ञात होता है कि किसी पड़ोसी ने कभी किसी को उनके उद्यान में काम करते नहीं देखा। पहला आदमी दूसरे से कहता है, “माली शायद तब आता रहा होगा जब सब सोए रहते होंगे।” दूसरा कहता है, “नहीं, किसी ने उसे काम करते सुना होता और इसके अलावा जिसने इन पौधों की देखभाल की होती वह इस घास को इतनी न बढ़ने देता।” पहला कहता है, “देखो, ये किस तरह संवारे गए हैं। यहाँ एक प्रयोजन और सौंदर्यबोध प्रकट होता है। मुझे यकीन है कि कोई आता जरूर है, ऐसा जो इन स्थूल आँखों को नहीं दिखाई देता। मैं समझता हूँ कि जितनी ही अधिक सावधानी से हम खोज करेंगे उतना ही अधिक हमें इसका प्रमाण मिलेगा।” वे बाग की बहुत ही वारीकी से जाँच करते हैं। कभी उन्हें ऐसी नई बातें मिलती हैं जो माली के आने की सूचक हैं और कभी ऐसी बातें मिलती हैं जो इसकी उल्टी बात बताती हैं—कुछ बातें तो यह तक बतानेवाली मिलती हैं कि वहाँ कोई दुष्ट आदमी गड़बड़ करता रहा। बाग की सावधानी से जाँच करने के अलावा वे इस बात का भी अध्ययन करते हैं कि वगैर देखभाल के छोड़ देने पर बागों की क्या दशा होती है। प्रत्येक वह सब कुछ पता कर लेता है जिसका दूसरे को इसके बारे में और बाग के बारे में पता चलता है। फलतः जब यह सब करने के बाद एक यह कहता है कि “मैं अब भी यह मानता हूँ कि माली आता है” और दूसरा कहता है कि “मैं यह नहीं मानता,” तब दोनों के कथनों का अंतर ऐसी किसी अंतर का द्योतक नहीं है जो उन्हें बाग में मिली हुई बातों में हो, जो उन्हें बाग की और अधिक जाँच करने पर प्राप्त तथ्यों में मिलेगा और जो इस बात में मिलेगा कि वगैर देखभाल के बाग कितनी तेजी से बिगड़ जाता है। यहाँ पहुँचकर माली की प्राक्कल्पना प्रयोगात्मक नहीं रही—अब उसे स्वीकार करनेवाले और उसे अस्वीकार करनेवाले में अंतर इस बात का नहीं रहा कि एक किसी चीज की आशा करता हो और दूसरा उसकी आशा न करना हो। उनमें अंतर क्या है? एक कहता है : “एक माली आता है जिसे न कोई देखता है और न सुनता है। वह केवल अपने कामों के द्वारा स्वयं को प्रकट करता है, जिनमें हम सब परिचित हैं।” दूसरा कहता है : “कोई माली नहीं आता।” और माली के बारे में उनके कथनों में जो अंतर है उसके साथ-साथ बाग के प्रति उनकी भावनाओं में भी अंतर है और

चह भी इस तथ्य के बावजूद कि उनमें से कोई भी उससे ऐसी कोई आशा नहीं करता जो दूसरा न करता हो ।^१

इस मत के अनुसार नास्तिक की कल्पना के विश्व और आस्तिक की कल्पना के विश्व में कोई भी ऐसा अंतर नहीं है जिसका इन्द्रियानुभव से पता चल सके । विश्व के बारे में ऐसा कोई सत्यापित हो सकनेवाला तथ्य नहीं है जिसे एक स्वीकार करे और दूसरा अस्वीकार करे । (फिर भी, ऊपर के वर्णन से ऐसा जरूर लगता है जैसे कि मानो उनका एक बात में मतभेद हो कि "कोई अदृश्य माली" है या नहीं है । उनके बीच कोई ऐसा अंतर नहीं है जिसका सत्यापन किया जा सके, पर फिर भी, यह कहा जाएगा कि एक अंतर है । "दुनिया को देखने के तरीके में" शुद्ध रूप से वस्तुनिरपेक्ष ऐसा कोई अंतर नहीं होगा जिसमें यह अंतर तक शामिल रहे ।)

कुछ लेखकों^२ ने इससे भी आगे बढ़कर यह सुझाव दिया है कि ईश्वर में विश्वास एक छिपा हुआ नैतिक विश्वास मात्र है, कि "ईश्वर अच्छा है" इत्यादि वाक्यों का प्रयोग किसी के एक जीवन-प्रणाली से बंधे हुए होने की बात मात्र का कथन है तथा साथ ही (शायद) ईसा मसीह के जीवन इत्यादि कुछ ऐतिहासिक घटनाओं में विश्वास को भी प्रकट करता है । परंतु यदि केवल यही विश्वास उसमें शामिल है तो उस पर विचार नीतिशास्त्र के शीर्षक के अंतर्गत करना अधिक अच्छा होगा । ईश्वरपरक भाषा का प्रयोग अधिकतर लोग ईश्वर में अपना सचमुच का विश्वास प्रकट करने के लिए करते हैं । यदि उसका प्रयोग किसी विल्कुल ही भिन्न बात—नैतिक दृष्टिकोण—को प्रकट करने के लिए किया जाता है, विशेषतः यदि इससे श्रोताओं के मन में यह धारणा बनी रहती है कि वक्ता को अब भी उन शब्दों का वही पुराना ईश्वरपरक अर्थ अभिप्रेत है, तो यह एक बोद्धिष्य बेईमानी लगेगी । हम पहले के इस तरीके को यह कहकर गौरवान्वित नहीं करेंगे कि वह ईश्वर में विश्वास को प्रकट करता है ।

१. "गॉड्स," प्रोसीडिंग्स ऑफ़ दि अरिस्टोटेलियन सोसाइटी, १८४४-४५ । एन्टोनी क्ल्यू द्वारा संपादित लॉजिक ऐंड साइंसेज, प्रथम श्रृंखला, पृ० १११-११२ में पुनर्मुद्रित । जॉन विजडम-कूत क्रियांतिकी ऐंड माइक्रोप्रोनेमिज में भी यह दावा है ।

२ उदाहरणार्थ, थार० बी० मेथेन, ऐन एगोरिसिस्टम ऑफ़ दि नेपर ऑफ़ रिजिजस बिलोक (लंदन : कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, १९५५) ।

फिर भी, एक और मत यह संभव है कि यद्यपि नास्तिक के विश्वास और आस्तिक के विश्वास में इस लोक में और इस जीवन में कोई सत्यापनीय अंतर नहीं है, तथापि बाद में, मृत्यु के पश्चात्, एक अंतर के होने की आशा की जाती है :

दो आदमी एक सड़क पर चले जा रहे हैं । एक का विश्वास है कि सड़क वैकुण्ठ को जाती है, दूसरे का यह कि वह कहीं नहीं जाती ; परंतु चूंकि सड़क एकमान यही है इसलिए दोनों को चलना उसी पर है । दोनों में से कोई भी पहले इधर नहीं आया ; इसलिए वे नहीं कह सकते कि मोड़ पर उन्हें क्या मिलेगा । अपनी यात्रा के दौरान उन्हें कभी ताजगी और आनंद प्राप्त होना है और कभी कठिनाई और खतरे का अनुभव होता है । उनमें से एक हर समय यह सोचता है कि वह वैकुण्ठ की यात्रा कर रहा है । यात्रा के सुखद अंश को वह प्रोत्साहन मानता है और बाधाओं को वैकुण्ठ के राजा के द्वारा ली जानेवाली उसके ध्येय की परीक्षा तथा सहनशीलता के उसे सिखाए जानेवाले पाठ, ताकि जब अंत में वह वैकुण्ठ में पहुँचे तब वह वहाँ का एक योग्य नागरिक बनकर रहे । लेकिन दूसरा ऐसा कुछ नहीं मानता और इस यात्रा को एक अपरिहार्य और निरुद्देश्य मटरगश्ती समझता है । चूंकि उसके वश की बात ही नहीं है, इसलिए अच्छी बात से वह आनंद लेता है और बुरी बात को सह लेता है । उसके लिए पहुँचना किसी वैकुण्ठ में नहीं है, उनकी यात्रा का कोई महान् उद्देश्य नहीं है ; केवल वह सड़क है और उसके सुहावने मौसम के मजे तथा खराब मौसम की कठिनाइयाँ ।

यात्रा के दौरान दोनों के मध्य विवाद किसी ऐसी बात को लेकर नहीं है जिसका प्रयोग से निर्णय हो सके । सड़क पर आगे क्या मिलेगा, इस बारे में उनकी प्रत्याशाएँ भिन्न नहीं हैं , भिन्न केवल इस बारे में है कि अंत में उन्हें कहां पहुँचना है । फिर भी, जब वे अंतिम मोड़ पर मुड़ेंगे तब यह प्रकट हो जाएगा कि उनमें से एक की बात बराबर सही रही और दूसरे की गलत । इस प्रकार उनका विवाद प्रयोगापेक्षी तो नहीं था पर था वह एक सच्चा विवाद । सड़क के बारे में केवल उनकी भावनाओं में अंतर नहीं था, क्योंकि वस्तुस्थितियों को देखते हुए एक की भावना उचित थी और दूसरे की अनुचित । परिस्थिति की उनकी परस्पर विरोधी व्याख्याएँ एवं-दूसरे को चुनौती देनेवाले सचमूच वे दावे हैं जिन्हें अपनी पुष्टि के लिए भविष्य में मिलनेवाले प्रमाण

की अपेक्षा है । ...ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी इस बात की आशा नहीं करते (और न यह आवश्यक है) कि काल-क्रम में एक के बाद एक जो घटनाएँ होंगी उनमें कोई भिन्नता होगी । इतिहास के आंतरिक घटनाक्रम के बारे में उनकी भिन्न प्रत्याशाएँ नहीं हैं (और न उनके भिन्न होने की जरूरत है) । फिर भी, ईश्वरवादी यह आशा करता है और अनीश्वरवादी यह आशा नहीं करता कि जब इतिहास पूरा हो जाएगा तब यह पता चलेगा कि उसकी एक विशेष चरम अवस्था में परिणति हुई है और उससे एक विशिष्ट प्रयोजन की पूर्ति हुई है, अर्थात् "ईश्वर के पुत्रों" की सृष्टि हुई है ।^१

यदि सचमुच ऐसा हुआ तो उससे निश्चय ही हमारी सब समस्याएँ हल नहीं होंगी, जैसा कि लेखक स्वयं भलीभाँति जानता है । यदि कोई शरीर की मृत्यु के बाद भी बना रहे, तो यह ईश्वरवाद का प्रमाण नहीं होगा ; वह जगत् का एक और तथ्य होगा, और शायद आश्चर्यजनक तथ्य होगा । वह अमरत्व का प्रमाण होगा, परंतु ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण क्या होगा ? अमरत्व में विश्वास करनेवाले अधिकतर लोगों का उत्तर है "ईश्वर के साक्षात् दर्शन" । परंतु यदि ईश्वर कोई प्रत्यक्षगम्य चीज नहीं है तो इसमें कठिनाई होगी । "लेकिन क्या मरणोत्तर जीवन में इंद्रियों से उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा ?" पुनरुज्जीवित शरीर में हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ होंगी और हम अनेक चीजों को देख सकेंगे, पर क्या उन चीजों में कोई ईश्वर होगा ? क्या वह एक और जीव मात्र नहीं होगा—शायद अन्य जीवों से अधिक बड़ा और अधिक अच्छा, पर फिर भी एक जीव ही, जीवों के सभी दोषों और उनकी सभी कमजोरियों से युक्त (जगत् को केवल एक विशेष स्थान और परिप्रेक्ष्य से देखनेवाला, सब बातों को जानने में असमर्थ इत्यादि) ? "तब शायद वह प्रत्यक्षगम्य जंतु ईश्वर नहीं होगा वल्कि ईश्वर की एक अभिव्यक्ति होगा ।" पर आप किसी प्रत्यक्षगोचर जंतु के बारे में कभी यह जान ही कैसे सकेंगे कि वह एक अप्रत्यक्ष सत्ता की अभिव्यक्ति है ? और यदि ईश्वर स्वयं प्रत्यक्षगम्य नहीं है तो मरणोत्तर जीवन में भी उसके अस्तित्व का प्रमाण किसे कहा जाएगा ? ऐसा लगेगा कि जो भी प्रमाण होगा वह परोक्ष ही हो सकेगा, जैसा कि इन समय इलेक्ट्रॉन के अस्तित्व का प्रमाण है । परंतु ईश्वर के प्रसंग में परोक्ष प्रमाण क्या होगा ?

फिर भी, एक और मत यह संभव है कि यद्यपि नास्तिक के विश्वास और आस्तिक के विश्वास में इस लोक में और इस जीवन में कोई सत्यापनीय अंतर नहीं है, तथापि वाद में, मृत्यु के पश्चात्, एक अंतर के होने की आशा की जाती है :

दो आदमी एक सड़क पर चले जा रहे हैं। एक का विश्वास है कि सड़क वैकुण्ठ को जाती है, दूसरे का यह कि वह कहीं नहीं जाती ; परंतु चूंकि सड़क एकमान यही है इसलिए दोनों को चलना उसी पर है। दोनों में से कोई भी पहले इधर नहीं आया ; इसलिए वे नहीं कह सकते कि मोड़ पर उन्हें क्या मिलेगा। अपनी यात्रा के दौरान उन्हें कभी ताजगी और आनंद प्राप्त होना है और कभी कठिनाई और खतरे का अनुभव होता है। उनमें से एक हर समय यह सोचता है कि वह वैकुण्ठ की यात्रा कर रहा है। यात्रा के सुखद अंश को वह प्रोत्साहन मानता है और बाधाओं को वैकुण्ठ के राजा के द्वारा ली जानेवाली उसके ध्येय की परीक्षा तथा सहनशीलता के उसे सिखाए जानेवाले पाठ, ताकि जब अंत में वह वैकुण्ठ में पहुंचे तब वह वहाँ का एक योग्य नागरिक बनकर रहे। लेकिन दूसरा ऐसा कुछ नहीं मानता और इस यात्रा को एक अपरिहार्य और निरुद्देश्य मटरगश्ती समझता है। चूंकि उसके वंश की बात ही नहीं है, इसलिए अच्छी बात से वह आनंद लेता है और बुरी बात को सह लेता है। उसके लिए पहुंचना किसी वैकुण्ठ में नहीं है, उनकी यात्रा का कोई महान् उद्देश्य नहीं है, केवल वह सड़क है और उसके सुहावने मौसम के मजे तथा खराब मौसम की कठिनाइयाँ।

यात्रा के दौरान दोनों के मध्य विवाद किसी ऐसी बात को लेकर नहीं है जिसका प्रयोग से निर्णय हो सके। सड़क पर आगे क्या मिलेगा, इस बारे में उनकी प्रत्याशाएँ भिन्न नहीं हैं, भिन्न केवल इस बारे में है कि अंत में उन्हें कहीं पहुंचना है। फिर भी, जब वे अंतिम मोड़ पर मुड़ेंगे तब यह प्रकट हो जाएगा कि उनमें से एक की बात बराबर सही रही और दूसरे की गलत। इस प्रकार उनका विवाद प्रयोगापेक्षी तो नहीं था पर था वह एक सच्चा विवाद। सड़क के बारे में केवल उनकी भावनाओं में अंतर नहीं था, क्योंकि वस्तुस्थिति को देखते हुए एक की भावना उचित थी और दूसरे की अनुचित। परिस्थिति की उनकी परस्पर विरोधी व्याख्याएँ एक-दूसरे को चुनौती देनेवाले सचमुच वे दावे हैं जिन्हें अपनी पुष्टि के लिए भविष्य में मिलनेवाले प्रमाण

की अपेक्षा है । ...ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी इस बात की आशा नहीं करते (और न यह आवश्यक है) कि काल-क्रम में एक के बाद एक जो घटनाएँ होंगी उनमें कोई भिन्नता होगी । इतिहास के आंतरिक घटनाक्रम के बारे में उनकी भिन्न प्रत्याशाएँ नहीं हैं (और न उनके भिन्न होने की जरूरत है) । फिर भी, ईश्वरवादी यह आशा करता है और अनीश्वरवादी यह आशा नहीं करता कि जब इतिहास पूरा हो जाएगा तब यह पता चलेगा कि उसकी एक विशेष चरम अवस्था में परिणति हुई है और उससे एक विशिष्ट प्रयोजन की पूर्ति हुई है, अर्थात् "ईश्वर के पुत्रों" की सृष्टि हुई है ।^१

यदि सचमुच ऐसा हुआ तो उससे निश्चय ही हमारी सब समस्याएँ हल नहीं होंगी, जैसा कि लेखक स्वयं भलीभाँति जानता है । यदि कोई शरीर की मृत्यु के बाद भी बना रहे, तो यह ईश्वरवाद का प्रमाण नहीं होगा ; वह जगत् का एक और तथ्य होगा, और शायद आश्चर्यजनक तथ्य होगा । वह अमरत्व का प्रमाण होगा, परंतु ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण क्या होगा ? अमरत्व में विश्वास करनेवाले अधिकतर लोगों का उत्तर है "ईश्वर के साक्षात् दर्शन" । परंतु यदि ईश्वर कोई प्रत्यक्षगम्य चीज नहीं है तो इसमें कठिनाई होगी । "लेकिन क्या मरणोत्तर जीवन में इंद्रियों से उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा ?" पुनरुज्जीवित शरीर में हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ होंगी और हम अनेक चीजों को देख सकेंगे, पर क्या उन चीजों में कोई ईश्वर होगा ? क्या वह एक और जीव मात्र नहीं होगा—शायद अन्य जीवों से अधिक बड़ा और अधिक अच्छा, पर फिर भी एक जीव ही, जीवों के सभी दोषों और उनकी सभी कमजोरियों से युक्त (जगत् को केवल एक विशेष स्थान और परिप्रेक्ष्य से देखनेवाला, सब बातों को जानने में असमर्थ इत्यादि) ? "तब शायद वह प्रत्यक्षगम्य जंतु, ईश्वर नहीं होगा वल्कि ईश्वर की एक अभिव्यक्ति होगा ।" पर आप किसी प्रत्यक्षगोचर जंतु के बारे में कभी यह जान ही कैसे सकेंगे कि वह एक अप्रत्यक्ष सत्ता की अभिव्यक्ति है ? और यदि ईश्वर स्वयं प्रत्यक्षगम्य नहीं है तो मरणोत्तर जीवन में भी उसके अस्तित्व का प्रमाण किसे कहा जाएगा ? ऐसा लगेगा कि जो भी प्रमाण होगा वह परोक्ष ही हो सकेगा, जैसा कि इस समय इलेक्ट्रोन के अस्तित्व का प्रमाण है । परंतु ईश्वर के प्रसंग में परोक्ष प्रमाण क्या होगा ?

यह एक ऐसा प्रश्न है जिस पर ईश्वर में विश्वास करनेवालों ने जितना चाहिए उतना ध्यान नहीं दिया है। जब तक वे ऐसा नहीं करते तब तक के लिए हमें यह निष्कर्ष निकालना होगा कि किसी “प्रत्यक्षातीत दिव्य सत्ता” के पक्ष में उस तरह का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है जिस तरह का प्रत्यक्षातीत प्रोटोन और इलेक्ट्रोन के अस्तित्व का है—और कि अब तक उस तथाकथित प्राक्कल्पना का वस्तुतः कोई स्पष्ट अर्थ नहीं बताया गया है। बात न केवल यह है कि क का कोई प्रमाण नहीं है, बल्कि यह भी है कि जो ऐसे प्रमाण का होता बताते हैं उन्होंने इस बात का साफ साफ ब्यौरा नहीं दिया है कि वह क है क्या जिसका समर्थक उस प्रमाण को मान लिया गया है।

अध्याय ८

भौतिक जगत् का हमारा ज्ञान

यहाँ तक हम यह मानकर चले हैं कि इन्द्रियानुभव से हमें भौतिक जगत् का ज्ञान हो जाता है। जब हमने यह पूछा था कि हम इन्द्रियानुभविक कथनों की सत्यता के बारे में कभी पूरी तरह आश्वस्त हो सकते हैं या नहीं, तब हमने यह कहा था कि यदि हम एक किताब को देखते हैं, छूते हैं, इत्यादि तो हम उसके अस्तित्व पर सदेह नहीं कर सकते—पर उस समय हमने इस बात के बारे में सदेह नहीं प्रकट किया था कि हम दृष्टि और स्पर्श के द्वारा अपने आस-पास की वस्तुओं के अस्तित्व और स्वरूप को सचमुच जान सकते हैं। जब हमने यह पूछा था कि “पानी २१२° फा० पर खीलता है” इत्यादि प्राकृतिक नियमों का सत्यापन कैसे हो सकता है, तब हमने यह सुझाव दिया था कि उन्हें घटाकर ऐसे एकव्यापी कथनों का रूप दिया जा सकता है जैसे, “पानी का यह नमूना २१२° फा० पर खीलता है,” “वह नमूना २१२° पर खीलता है” इत्यादि, पर हमने कभी इस बात में सदेह नहीं किया कि हम इन्द्रियानुभव के आधार पर इन एकव्यापी कथनों को सत्य जान सकते हैं। जब हमने इलेक्ट्रॉन इत्यादि अप्रेक्षणीय चीजों के बारे में जो कथन हैं उनके अर्थ का विश्लेषण किया था, तब हमने यह पूछा था कि ऐसे कथनों को घटाकर उन कथनों का रूप दिया जा सकता है या नहीं जो देखी और छुई जा सकने वाली चीजों के बारे में हो, जैसे प्रयोगशाला के उपकरणों और सकेतकों के पाठ्यांशों के बारे में—यहाँ भी हमने कभी यह सदेह नहीं किया कि ये चीजें इन्द्रियानुभव से जानी जा सकती हैं। परन्तु अब इन मान्यताओं को सदेह की दृष्टि से देखने का समय आ गया है।

लेकिन कोई पूछ सकता है कि इन्हें सदेह की दृष्टि से देखा ही क्यों जाए ? यह ठीक है कि दर्शन का काम एक बड़ी सीमा तक हमारे विश्वासों में सदेह करना है, परन्तु क्या पेड़ों, पहाड़ों और तारों वाली इस दुनिया में हमारा विश्वास सदेहातीत नहीं है ? यदि इस विश्वास में हम सदेह प्रकट करते हैं तो ऐसा रह ही क्या जाता है जिसमें सदेह प्रकट न किया जा सके ? यदि हम

न केवल कारणता और आगमन में सदेह करते हैं अपितु भौतिक जगत् में अपने सीधे-सादे विश्वास को भी सदेह की दृष्टि से देखते हैं, तो क्या यह कोरा पागलपन नहीं है ? क्या हम सब अपने जीवन के हर क्षण में भौतिक जगत् में अडिग विश्वास नहीं रखते—और वह भी ऐसे ही नहीं वल्कि दृढ हेतुओं से, क्योंकि हम भौतिक जगत् में चीजों को बराबर देखते और छूते रहते हैं ? इससे अधिक निश्चयात्मक क्या होगा ? मेरे सामने एक दृश्य है । मैं कहूँगा कि मैं एक मेज देख रहा हूँ जिसके ऊपर कुछ कागज हैं, एक आलमारी में किताबें रखी हैं, कई कुर्सियाँ हैं, दीवारें हैं और एक खिड़की है, और खिड़की के बाहर दूर मकान और पेड़ हैं । मैं इन चीजों को देखता हूँ और अगर चाहूँ तो उन्हें छू भी सकता हूँ । अतः यदि आप पूछें कि “आप कैसे जानते हैं कि इन चीजों का अस्तित्व है ?” तो मैं यह जवाब दे सकता हूँ, “मैं उन्हें सचमुच देखता और छूता हूँ । यदि वे होती ही नहीं तो मैं उन्हें देख और छू कैसे पाता ।” इस सब में ऐसा क्या है जो समस्याजनक हो ? जो भी हो, भौतिक जगत् की वास्तविकता के बारे में हमारे अनेक विश्वासों में अनेक लोगों ने काफी सोच-विचार के बाद सदेह प्रकट किया है ।

२३ वास्तववाद

प्रकृत वास्तववाद

साधारण आदमी जिसने प्रत्यक्ष और भौतिक जगत् की समस्याओं के बारे में अधिक चिंतन नहीं किया है एक वास्तववादी होता है (इस अत्यधिक भिन्न अर्थों वाले शब्द के एक अर्थ में) वह यह मानता है कि भौतिक जगत् अस्तित्व रखता है और, हम उसे देखें या न देखें, वह सदैव बना रहता है और कि हम उसके बारे में अनेक बातें जान सकते हैं । नीचे के पाँच विश्वास ऐसे प्रतीत होते हैं जो लगभग सभी आदमियों में समान हैं, और उनमें से पहले चार को मिलाकर जो मत बनता है उसे कभी-कभी “प्रकृत वास्तववाद” या “सहज वास्तववाद” कहा गया है

१. भौतिक वस्तुओं (पेड़ों, इमारतों, पर्वतों इत्यादि) की एक दुनिया का अस्तित्व है ।

२. इन वस्तुओं से संबंधित वक्तव्यों का सत्य होना इन्द्रियानुभव से जाना जा सकता है ।

३. ये वस्तुएँ न केवल तब अस्तित्व रखती हैं जब उनका प्रत्यक्ष हो रहा होता है बल्कि तब भी जब उनका प्रत्यक्ष नहीं होता । वे प्रत्यक्ष से स्वतंत्र हैं ।

४. अपनी इंद्रियों के द्वारा हम भौतिक जगत् को बहुत-कुछ वैसा ही देखते हैं जैसा वह है । उसके ज्ञान के हमारे दावे मुख्य अंशों में उचित होते हैं ।

५. भौतिक वस्तुओं के जो संवेदन हमें होते हैं उनके कारण वे भौतिक वस्तुएँ स्वयं ही होते हैं । उदाहरणार्थ, कुर्सी का मुझे जो अनुभव होता है उसका कारण कुर्सी स्वयं ही है ।

फिर भी, इनमें से एक भी प्रतिज्ञप्ति ऐसी नहीं है जिसमें लोगों ने व्यवस्थित रूप से चिंतन-मनन करने के बाद संदेह प्रकट न किया हो । ऐसे संदेह का क्या आधार हो सकता है ? यहाँ थोड़ी-सी वे बातें दी जा रही हैं जिनसे संदेह पैदा हुआ है :

१. जो हम देखते हैं वह कम-से-कम आंशिक रूप में क्या हमारी इंद्रियों के स्वरूप पर निर्भर नहीं होता ? यदि हमारी आँखें भिन्न हुई होतीं तो जो हम देखते हैं वह भी भिन्न होता ; यदि हमारी स्वाद-कलिकाएँ भिन्न हुई होतीं तो हमें जिन स्वादों का अनुभव होता है वे भी भिन्न होते । तब हमें यह मानने का क्या अधिकार है कि हम चीजों को वैसी ही देखते हैं जैसी वे सचमुच हैं और जो उनका सचमुच स्वाद है वही हमें लगता है ? असल में, हमारे लिए यह जानना ही कैसे संभव है कि चीजें वास्तव में कैसी हैं या वे अपने आप में वास्तव में किस तरह की हैं ? मान लीजिए कि हमारी दो आँखें एक वस्तु पर केंद्रित होकर एक बिंब प्रदान नहीं करती और फलतः हम हर चीज को दो देखते हैं । अथवा मान लीजिए कि घोंघों की तरह हमारी प्रत्येक आँख सिर के एक तरफ होती, जिससे हम (धायद) गहराई न देख सकते । अथवा यदि रेटिना की घाटाकाएँ और शंकु भिन्न होते या होते ही नहीं, तो इस समय हम जो रंग देखते हैं उन्हें हम न देख पाते—वास्तव में, अधिस्तर स्तनधारी जंतु रंग-दृष्टि से हीन होते हैं और वे रंगों को एक-दूसरे से अलग नहीं पहचान सकते, वे केवल काले और सफेद की विभिन्न मात्राएँ ही देख सकते हैं (जैसे काली-सफेद फिल्म में) । इसके विपरीत मधुमक्खियाँ पराबैंगनी को देख सकती हैं जिसकी हम कल्पना भी नहीं कर सकते । अथवा मान लो कि हमारी एक

हजार आँखें होतीं, जैसी कुछ कीटों की होती हैं । क्या तब हमें दुनिया बहुत भिन्न न दिखाई देती ?

इसी प्रकार ऐसा हो सकता है कि हमारी सुनने, सूँघने, चखने और स्पर्श की इंद्रियाँ जैसी हैं उनसे बिल्कुल भिन्न हुई होतीं । हमारी अन्य ज्ञानेंद्रियाँ भी हो सकती थीं जिनकी प्रकृति की हम इस समय कल्पना तक नहीं कर सकते और जिनसे हमें ऐसी बातों की जानकारी मिलती जो स्वयं भी इस समय हमारे लिए कल्पनातीत हैं । तब यह दुनिया हमें क्या बहुत ही भिन्न न दिखाई देती ? (हम "दिखाई देती" भी नहीं कह सकते, क्योंकि इस प्रयोग में दृष्टि छिपी हुई है ; और इस समय हम जिन काल्पनिक ज्ञानेंद्रियों की बात कर रहे हैं उनके हम नाम नहीं बता सकते ।) मंगल-ग्रह में, एच० जी० वेल्स की कल्पना के अनुसार, निवास करने वाले "अत्यधिक बुद्धिमान् कटलफिश" को चीजें कैसी दिखाई देंगी (अथवा "लगेंगी" कहना चाहिए) ? जब तक हमारे प्रत्यक्ष की वस्तुएँ प्रत्यक्ष करानेवाली ज्ञानेंद्रियों की प्रकृति पर इतनी अधिक निर्भर हैं तथा जब तक हम अपनी ज्ञानेंद्रियों को चश्मे की तरह हटा देने और अन्यो को आजमाने में असमर्थ हैं, तब तक हमें इस बात का कैसे पक्का यकीन हो सकता है कि हमें चीजों का प्रत्यक्ष वैसा ही हो रहा है जैसी वे हैं ? (सामान्य शब्द "प्रत्यक्ष" का प्रयोग हम सुनने, देखने, सूँघने इत्यादि के लिए करते हैं, और "इत्यादि" का ऐसी अन्य ज्ञानेंद्रियों को भी शामिल करने के लिए जो विश्व में अन्यत्र निवास करनेवाले जीवों को प्राप्त हों ।) असल में, क्या हमें यह कहने का कोई अधिकार है भी कि भौतिक जगत् वस्तुतः कैसा है ?

२. ऐसे जाने-पहचाने उदाहरण हैं जिनमें अपनी वर्तमान ज्ञानेंद्रियों से भी हम चीजों को वैसी नहीं देखते जैसी वे हैं । इन्हें हम भ्रम कहते हैं । छड़ी जब आधी पानी के अंदर होती है तब वह टेढ़ी दिखाई देती है, हालाँकि है वह वास्तव में सीधी । दूरवर्ती पहाड़ के ऊपर पेड़ घूसर-नीले दिखाई देते हैं, हालाँकि साधारणतः हम कहेंगे कि वे गहरे हरे हैं । म्युलर-भ्रम में दो रेखाएँ (एक वह जिसमें तीरों का मुँह अंदर की ओर है और दूसरी वह जिसमें उनका मुँह बाहर की ओर है) लंबाई में भिन्न लगती है, हालाँकि उनकी लंबाई बराबर है । पीलापन लिए हुए कृत्रिम प्रकाश में नीली पोशाक काली दिखाई देती है । पास आती हुई रेलगाड़ी की सीटी ऊँची लगती है और दूर जाती हुई रेलगाड़ी की नीची, हालाँकि उसका तात्त्व बराबर वही रहता है

(ऐसा हमारा विश्वास है) । गुनगुने पानी का बर्तन एक हाथ को (जो अभी-अभी एक गरम तवे के पास था) ठंडा लगता है और दूसरे हाथ को (जो अभी-अभी बर्फ के पानी में था) गरम लगता है, हालाँकि बर्तन के पानी का तापमान बराबर एक ही है । इसमें कोई संदेह नहीं है और सभी इस बात को जानते हैं कि इंद्रियानुभव में हम कभी-कभी धोखा खा जाते हैं । हर आदमी इस अंतर को जानता है कि चीजे दिखाई कैसी देती हैं और वे वास्तव में कैसी हैं । हम प्रायः चीजों को “वैसी देखते हैं जैसी वे होती नहीं हैं ।” (कभी-कभी इस बात का कारण हमारे अंदर होता है और कभी-कभी बाहर । पर ऐसी सब घटनाओं को भ्रम कहा जाता है ।)

३. प्रायः ऐसा होता है कि वस्तु की प्रतीति होती है पर वस्तु होती बिल्कुल भी नहीं है । हम “ऐसी चीजें देखते हैं जो वहाँ होती ही नहीं हैं ।” यह भ्रम का एक और भी उग्र रूप है । नशे में चूर पियक्कड़ को गुलाबी चूहे दीवार पर ऊपर-नीचे जाते दिखाई देते हैं, पर ऐसे कोई चूहे होते नहीं । अपनी आँख को जरा दबाइए और आप देखेंगे कि मोमबत्तियाँ दो हैं, पर है वहाँ एक ही । अगर आप यड़ी उत्सुकता से किसी की प्रतीक्षा कर रहे हैं तो आप संख्या को दस बार दरवाजे पर दस्तक मुर्नेगे, हालाँकि अंसल में दस्तक किसी ने नहीं दी । एक आदमी टाँग में तेज दर्द महसूस कर सकता है, हालाँकि वह टाँग कुछ समय पहले काटकर अलग कर दी गई थी ।

यह प्रत्यक्ष की एक ऐसी गलती है जो भ्रम से भी अधिक धोखा देनेवाली है । यहाँ तक हम यह मानकर चले हैं कि इस बात के बावजूद कि चीजों का हमारा प्रत्यक्ष गलत होता है और हमारे प्रत्यक्ष का स्वरूप प्रत्यक्ष कराने वाली ज्ञानेंद्रिय के स्वरूप पर आश्रित होता है, कोई वस्तु होती जरूर है जिसका प्रत्यक्ष करना होता है । परंतु अपभ्रम में ऐसा लगता है कि जिसे हम देखते हैं उसका अस्तित्व तक नहीं होता, कम-से-कम प्रत्यक्ष के काल और स्थान में नहीं होता ।

४. इस प्रकार आधार को तैयार कर लेने के बाद हम इससे भी बड़ी अधिक संशयशील हो सकते हैं । हमारी इंद्रियाँ हमें कभी-कभी धोखा देती हैं । अच्छा ; तो फिर हम कैसे जानते हैं कि वे हमेशा ही हमें धोखा नहीं देनी ? अगर कभी-कभी देनी हैं तो सदैव क्यों नहीं ? हो सकता है कि सारी दुनिया एक विराट् अपभ्रम हो ; शायद वह है ही बिल्कुल नहीं ; शायद हम बराबर

घोखे में पड़े हैं। वह निस्संदेह गुलाबी चूहों से या मृगमरीचिका से जो प्यासे होने पर मरुस्थल में दिखाई देती है और एकाएक लुप्त हो जाती है, कहीं अधिक कुशलता से रचा हुआ घोखा होगा। क्या यह संभव नहीं है? हम कैसे जानते हैं कि नहीं है?

देकार्त (१५९६-१६५०) ने स्वयं से कहा था कि शायद कोई दुष्ट शैतान काम कर रहा है जिसने ऐसी व्यवस्था कर रखी है कि हमें सचमुच की भौतिक वस्तुओं की दुनिया के अस्तित्व में विश्वास हो जाए, जबकि वास्तव में ऐसी वस्तुएँ हैं ही नहीं। ऐसा है जैसे कि मानो वे हों—इतनी अधिक वास्तविक-जैसी कि हम अंतर कभी जान ही नहीं पाएँगे। इस प्रकार देकार्त इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि हम कभी नहीं जान सकते कि जो हमारे आगे है वह सचमुच एक मेज ही है, बाहर सचमुच के पेड़ है, इत्यादि। इन सबमें हम संदेह कर सकते हैं। किसमें हम संदेह नहीं कर सकते? केवल इस बात में कि मेरा, संदेह करनेवाले का, कम-से-कम संदेह की अवधि में, अस्तित्व है।

तो फिर भौतिक जगत् के बारे में क्या तय रहा? हम कैसे जानते हैं कि शैतान बराबर हमें घोखे में नहीं रखे हुए है? देकार्त ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की थी कि ईश्वर घोखेबाज नहीं है और इसलिए वह इसके जैसी महत्वपूर्ण बात में हमारे साथ घोखा नहीं करेगा। परंतु बात को केवल अपने बारे में और अपने संदेह से शुरू करके वह ईश्वर तक पहुँचा ही कैसे? और यह कैसे सिद्ध हो पाएगा कि ईश्वर घोखेबाज नहीं है? भौतिक जगत् के बारे में संदेह इस आशंका के रूप में भी हो सकता है कि यह सब एक स्वप्न है—कि शायद अगले ही क्षण हम जाग पड़ेंगे और जान लेंगे कि हम स्वप्न देख रहे थे।

इस अध्याय में हम ऐसी संभावनाओं पर विचार करेंगे। पर प्रारंभ हम एक मामूली बात से करेंगे। अभी हम प्रतिज्ञप्ति १, २ और ३ को संदेह किए बिना छोड़ देते हैं और ४ तथा ५ को अधिक बारीकी से देखते हैं। इन दोनों प्रतिज्ञप्तियों को संदेहास्पद बनाने के लिए हमें अपनी सामान्य बुद्धि पर अधिक जोर नहीं डालना पड़ेगा।

प्रतिनिधानात्मक वास्तववाद

प्रतिनिधानात्मक वास्तववाद के मुख्य प्रतिपादक जॉन लॉक (१६३२-१७०४) का विश्वास था कि भौतिक वस्तुएँ प्रत्यक्ष से स्वतंत्र अस्तित्व रखती हैं, पर ये

वस्तुएँ वास्तव में जैसी हैं उससे अनेक बातों में भिन्न दिखाई देती हैं। दैनिक जीवन में हम कहते हैं कि पेड़ का एक आकार है, एक शक्ल है, एक भार है, एक रंग है, वह छूने में इतना सख्त है इत्यादि। परंतु लॉक ने कहा है कि ये सब गुण एकही प्रकार के नहीं हैं। उसने चीजों के गुणों को मूल और गौण या प्राथमिक और द्वितीयक, इन दो वर्गों में विभाजित किया है।

किसी वस्तु के मूल गुण वे हैं जो उसमें स्वतः होते हैं, उसके प्रत्यक्ष पर कतई आश्रित नहीं होते, अर्थात् जो उसमें तब भी बने रहेंगे जब कोई चेतन प्राणी उन्हें देखनेवाला न रहे। ये आम तौर पर वे गुण होते हैं जिनसे 'विज्ञान' का संबंध होता है—जिन्हें मापा जा सकता है। वस्तु का प्रत्यक्ष हो या नहीं, उसमें लंबाई-चौड़ाई होती है, शक्ल होती है, भार होता है। ये गुण वस्तु में सहज होते हैं। परंतु गौण गुण भी होते हैं, जैसे रंग, गंध, स्वाद, और स्पर्श जो कि असल में वस्तु के गुण बिल्कुल नहीं हैं। उदाहरणार्थ, रंग को लीजिए : जो रंग किसी वस्तु में दिखाई देता है, उसमें बड़ी भिन्नता होती है—तेज रोशनी में चीज एक रंग की लगती है, कम रोशनी में किसी और रंग की और अंधेरे में काली लगती है। वह रोशनी के ऊपर निर्भर होता है और प्रेक्षक की अवस्था पर भी : वर्णांध व्यक्ति को कुछ रंग बिल्कुल नहीं दिखाई देते (हालांकि शक्ल को वह देखता है), और पीलिया के रोगी को हर चीज पीली-सी दिखाई देती है। ये रंग भिन्न उपकरणों से देखने पर भी भिन्न दिखाई देंगे : साधारण प्रकाश में रक्त लाल दिखाई देता है और हम कहते हैं कि वह लाल है, परंतु जरा सूक्ष्मदर्शी से देखिए। आप पाएंगे कि वह पारदर्शी है तथा उसमें थोड़े-से लाल कण हैं। और भी शक्तिशाली सूक्ष्मदर्शी से देखने पर शायद वह और भिन्न दिखाई देगा। इन सब बातों को देखते हुए क्या हम सचमुच बता सकते हैं कि उसका यथार्थ रंग क्या है या उसका कोई रंग है भी ?

गंध, स्वाद और स्पर्शीय गुणों के बारे में भी इसी तरह की बात कही जा सकती है। यदि आपने अभी-अभी मीठी टिकियाएँ नहीं बल्कि कोई पट्टी चीज खाई है तो केक का एक टुकड़ा आपको ज्यादा मीठा लगेगा। किसी चीज की गंध आपकी घ्राणेंद्रिय की प्रकृति पर तथा इस वान पर भी निर्भर होती है कि थोड़ी देर पहले आपने कोई चीज सूंघी है या नहीं और यह क्या थी। चीज की गंध या उसका स्वाद यथार्थतः क्या है ? क्या उसमें सचमुच कोई गंध या स्वाद है ? क्या चीज की यथार्थ गंध, उसका यथार्थ रंग,

उसका यथार्थ स्वाद इत्यादि कोई होता है ?

लॉक का मत यह था कि रंग, गंध, स्वाद वस्तु के सहज गुण नहीं हैं। वे वस्तु के गौण गुणों से उत्पन्न हमारे "प्रत्यय" मात्र हैं। लॉक गौण गुण को वस्तु का यथार्थ गुण त्रिकुल भी नहीं मानता। वस्तु के अंदर तो प्रत्यक्षकर्ता के मन में कुछ ऐंद्रिय अनुभवों ("प्रत्ययों") को उत्पन्न करने की एक शक्ति मात्र होती है। स्वयं वस्तु में कोई रंग नहीं होता ; कहीं उसके "असंवेद्य भागों" में—अर्थात् उसके अंदर के अणुओं के चिन्मास में—प्रत्यक्षकर्ताओं के अंदर एक निश्चित प्रकार का इंद्रियानुभव उत्पन्न करने की शक्ति मात्र होती है। जिन चीजों को हम लाल कहते हैं वे स्वयं लाल नहीं होतीं : उनमें हमारे अंदर लाल कहलानेवाले इंद्रियानुभव को उत्पन्न करने की केवल शक्ति ही होती है ; और जिन चीजों को हम नीली कहते हैं उनके "असंवेद्य भाग" कुछ भिन्न होते हैं और वे हमारे अंदर नीले कहलानेवाले इंद्रियानुभव को उत्पन्न करने की शक्ति रखती हैं। शक्ति वस्तु के अंदर होती है पर लाल और नीला हमारे मन के अंदर केवल प्रत्ययों के रूप में ही अस्तित्व रखते हैं। ये इंद्रियानुभव क्या हैं, यह बात परिस्थितियों पर निर्भर करेगी : जिस चीज को हम लाल कहते हैं वह अंधेरे में या एक वर्णांध व्यक्ति के अंदर या पीलिया के रोगियों में लाल इंद्रियानुभव को पैदा करने की शक्ति नहीं रखती।

तो हमारे अंदर गौण गुणों के द्वारा उत्पन्न अनुभव वस्तु के गुण केवल व्युत्पन्न अर्थ में ही होते हैं, क्योंकि वास्तव में वे वस्तु के अंदर नहीं होते : उसके अंदर तो हमारे मन में कुछ ऐंद्रिय अनुभवों को पैदा करने की केवल शक्ति ही होती है जिसे हम (लॉक के अनुसार गलती से) वस्तु के यथार्थ गुण मान बैठते हैं। वस्तु में वह गुण केवल इस अर्थ में होता है कि वह हमारे अंदर उस प्रत्यय को पैदा करने की शक्ति रखती है।

तो फिर मूल गुणों के बारे में क्या कहेंगे ? ऐंद्रिय अनुभव ("प्रत्यय") तो हमें इनके भी होते हैं। तब इनका इन्हें उत्पन्न करनेवाली वस्तु से क्या संबंध है ? लॉक के मत से यहाँ संबंध सादृश्य का है : एक वस्तु सचमुच ही वर्णाकार होती है और दिखाई भी वर्णाकार देती है ; एक दूसरी गोल है और गोल ही दिखाई देती है ; यह वस्तु उससे बड़ी है और ऐसी ही हमारी इंद्रियों को प्रतीत होती है। हमारे मूल गुणों के ऐंद्रिय अनुभव वस्तु के गुणों के सदृश होते हैं।

संक्षेप में यही लॉक का मूल और गौण गुणों के अंतर के बारे में तथा उनके द्वारा उत्पन्न ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में मत था। ऐंद्रिय अनुभवों की उत्पत्ति के बारे में उसके मत की चर्चा करने से पहले हम यह देख लेते हैं कि लॉक ने जो अंतर किया है उसके बारे में और क्या कहा जा सकता है। क्लोयन का पादरी जॉर्ज बर्कली (१६८५-१७५३), जिसके मत की अधिक चर्चा शीघ्र ही की जाएगी, लॉक का सबसे कटु आलोचक था। वह मानता था कि मूल और गौण गुणों का अंतर बिल्कुल ही निराधार है। उसके मुख्य हेतु ये थे :

१. अवियोज्यता—बर्कली की दलील यह थी कि गौण गुण मूल गुणों से पृथक् नहीं रह सकते : यदि वस्तु में एक न हो तो दूसरा भी नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ, रंग और आकृति अवियोज्य है। आप जिसे चाहें उस आकृति पर विचार करके देख लीजिए। आप स्क्वायर के ऊपर कोई आकृति बना लीजिए या कैंवस के ऊपर कोई चित्र बना लीजिए। उसमें रंग के अलावा क्या भरा जा सकता है? बर्कली के अनुसार आकृति केवल एक रंग की सीमा रेखा है। आप रंग के बिना किसी शक्ल की कल्पना तक नहीं कर सकते। शक्ल चाहे चौकोर हो, गोल हो, या कोई भी हो, उसको भरनेवाला यह या वह रंग होना चाहिए। (काला और सफेद निस्संदेह रंग गिने जाएंगे। “काला कोई रंग नहीं है बल्कि रंग का अभाव है,” इत्यादि हम केवल तभी कहते हैं जब हम रंगों की भौतिक व्याख्या पर विचार करते हैं।) परंतु यदि शक्ल वस्तुओं का एक मूल गुण है तो रंग भी मूल गुण है ; और यदि रंग मूल गुण नहीं है तो शक्ल भी नहीं है।

२. परिवर्तनशीलता—बर्कली ने कहा था कि पर्यावरण की स्थितियों तथा प्रेक्षक की आंतरिक अवस्थाओं के अनुसार एकही वस्तु के सचमुच ही अलग-अलग रंग दिखाई दे सकते हैं। परंतु यदि परिवर्तनशीलता विषयनिष्ठता को सिद्ध करती है—अर्थात् यदि उससे यह सिद्ध होता है कि वस्तु स्वयं इन गुणों से युक्त नहीं होती—तो लॉक का तर्क जरूरत से ज्यादा ही सिद्ध कर देता है, क्योंकि वह न केवल रंगों और गंधों पर लागू होता है अपितु आदि, परिमाण तथा अन्य तथ्याकथित मूल गुणों पर भी लागू होता है। अलग-अलग कोणों से देखने पर चीज की आकृति अलग-अलग लगेंगी : ऊपर से देखने पर रुपया वृत्ताकार दिखाई देता है और विभिन्न कोणों से दीर्घवृत्तीय—

दीर्घवृत्तीयता की मात्रा कोण की तिर्यक्ता पर निर्भर होती है। और चीजों का परिमाण भी प्रेक्षक की दूरी के अनुसार बदला हुआ प्रतीत होता है। आकृति और परिमाण रंग और गंध से कम परिवर्तनशील नहीं होते।

यहाँ तक हम वर्कली के तर्क का एक और अंतर दिखाकर उत्तर दे सकते हैं : हम कह सकते हैं कि चीजों का अवश्य ही कोई आकार और कोई परिमाण होता है, परंतु चीज का कोई आकार और कोई परिमाण एक स्थान से होता है। एक रुपया वृत्ताकार एक लब से होता है और दीर्घवृत्ताकार एक कोण से ; कोई चीज दस फुट की दूरी के बजाय पाँच फुट की दूरी से देखने पर अधिक बड़ी होती है। परंतु इस बात का महत्व सदिग्ध है। क्यों न जनसाधारण की तरह यह कहते रहें कि वस्तु का आकार और परिमाण तो पूर्ववत् बना रहता है पर वस्तु भिन्न आकार और परिमाण वाली केवल प्रतीत होती है ? लेकिन यही बात रंग पर भी लागू होगी : वस्तु लाल बनी रहती है पर हरे रंग के चश्मे से देखने पर धूसर केवल प्रतीत होती है ; दूर पर्वत के ऊपर पेड़ हरे बने रहते हैं पर अत्यधिक दूरी से देखने पर उनका रंग बैंगनी-सा धूसर दिखाई मात्र देता है। दोनों ही उदाहरणों में प्रत्यक्ष की स्थितियों में परिवर्तन के कारण होनेवाला प्रतीति का परिवर्तन नियमित है और पहले से बताया जा सकता है। इसके अलावा, यह कहना कि चीज का परिमाण दूरी के बदल जाने पर बदल जाना है तब गलत हो जाता है जब हम उसे निर्धारित कर देते हैं। चीज मान लीजिए चार फुट चौड़ी और छ फुट लंबी है। तब इस कथन का क्या अर्थ होगा कि दूरी के बदल जाने पर उसका परिमाण बदल गया है (मात्र यह नहीं कि बदला दिखाई देता है) ? स्पष्ट है कि उसका या तो यह परिमाण है या नहीं है। इससे बचने का एकमात्र उपाय यह कहना होगा कि वस्तु देखनेवाले की स्थिति के अनुसार अपना आकार बदल देती है। परंतु तब क्या होगा जब उसे अलग-अलग प्रेक्षक एक ही समय देखते हों ?

ऐसा प्रतीत होगा कि प्रतीयमान आकार और परिमाण तथा अन्य मूल गुण उतने ही परिवर्तनशील हैं जितने रंग, गंध और स्वाद। एक चीज हमें दूसरी से बड़ी दिखाई मात्र देती है, चाहे वह उससे बड़ी हो या नहीं, और इसका हेतु हम नहीं जानते। रंग में भी यह बात हो सकती है, पर इसमें केवल यह सिद्ध होना है कि वही परिवर्तनशीलता दोनों में होती है। पानी को एक

वाल्टी एक घंटे पहले जितनी भारी लगती थी उससे अब अधिक भारी लगती है क्योंकि हम थके हुए हैं। यदि हम पहले ही ठंडे हैं तो हवा और भी ठंडी लगती है। यदि आप गुनगुने पानी में अपने हाथ डाल दें तो जो हाथ अभी उबलती चाय से भरी हुई केतली की टोंटी के पास था उसे वह ठंडा लगेगा और दूसरे को गरम। आप एक मोमबत्ती को देखते हैं, पर यदि आप अपनी आँख को दबाएँ तो आपको दो मोमबत्तियाँ दिखाई देंगी। ये सब साधारण बातें हैं। हम बराबर यह अंतर करते हैं कि चीजें हैं कैसी और दिखाई कैसी देती है। हम निःसंकोच यह कहते हैं कि चीजें अलग-अलग लगती हैं, पर हम यह भी विश्वास करते हैं कि इन सब परिवर्तनों के बावजूद वे एक निश्चित परिमाण, आकार, भार, तापमान और रंग वाली हैं। हम जितना पक्का विश्वास इस बात में करते हैं कि वस्तु वास्तव में गोल है उतना ही इस बात में भी करते हैं कि वह वास्तव में लाल है। आगे हम बताएँगे कि हम वास्तविक और प्रतीयमान परिमाण या रंग में कैसे भेद करते हैं। परंतु भेद हम जरूर करते हैं (कसौटियाँ हमारी चाहे जो हों), और—इस समय जिस बात से हमारा संबंध है वह यह है—तथाकथित गौण गुणों के प्रसंग में भी उतना ही करते हैं जितना तथाकथित मूल गुणों के प्रसंग में।

यदि प्रत्यक्ष की बदलती हुई स्थितियों में वस्तु की बदलती हुई प्रतीति यह सिद्ध करती है कि उस वस्तु में वह गुण है नहीं, तो जितने भी गुणों का हमें प्रत्यक्ष होता है उन सबका हमें नियंत्रण करना होगा, न कि केवल गौण गुणों का। फिर भी हम चार्जों के वास्तविक और प्रतीयमान गुणों में भेद अवश्य ही करते हैं (इसके आधार जो भी हों)। इसलिए ऐसा लगता है कि ऐसा हमें परिवर्तनशीलता को छोड़कर किसी और आधार पर करना पड़ेगा, क्योंकि परिवर्तनशील तो सभी समान रूप से होते हैं।

इन सब बातों को देखते हुए हमें मूल और गौण गुणों के अंतर के बारे में क्या कहना है? अभी तक तो वह अच्छी तरह नहीं जम पाया है। यदि परिवर्तनशीलता के आधार पर यह सिद्ध होता है कि एक वस्तु का अमक रंग नहीं हो सकता तो उससे यह भी उतना ही सिद्ध होता है कि उसका अमक आकार नहीं हो सकता। लेकिन लॉक ने मूल का गौण से भेद करने के लिए जिस अन्य कसौटी का कभी-कभी प्रयोग किया है उसके बारे में क्या कहना है? यह कसौटी है मूल गुणों का मापा जा सकना—मेयत्व। यदि अंतर सिर्फ इसी

दीर्घवृत्तीयता की मात्रा कोण की तिर्यक्ता पर निर्भर होती है। और चीजों का परिमाण भी प्रेक्षक की दूरी के अनुसार बदला हुआ प्रतीत होता है। आकृति और परिमाण रंग और गंध से कम परिवर्तनशील नहीं होते।

यहाँ तक हम वर्कली के तर्क का एक और अंतर दिखाकर उत्तर दे सकते हैं हम कह सकते हैं कि चीजों का अवश्य ही कोई आकार और कोई परिमाण होता है, परन्तु चीज का कोई आकार और कोई परिमाण एक स्थान से होता है। एक रुपया वृत्ताकार एक लव से होता है और दीर्घवृत्ताकार एक कोण से, कोई चीज दस फुट की दूरी के बजाय पाँच फुट की दूरी से देखने पर अधिक बड़ी होती है। परन्तु इस बात का महत्व सदिग्ध है। क्यों न जनसाधारण की तरह यह कहते रहें कि वस्तु का आकार और परिमाण तो पूर्ववत् बना रहता है पर वस्तु भिन्न आकार और परिमाण वाली केवल प्रतीत होती है? लेकिन यही बात रंग पर भी लागू होगी। वस्तु लाल बनी रहती है पर हरे रंग के चश्मे से देखने पर धूसर केवल प्रतीत होती है; दूर पर्वत के ऊपर पेड़ हरे बने रहते हैं पर अत्यधिक दूरी से देखने पर उनका रंग बैंगनी-सा धूसर दिखाई मात्र देता है। दोनों ही उदाहरणों में प्रत्यक्ष की स्थितियों में परिवर्तन के कारण होनेवाला प्रतीति का परिवर्तन नियमित है और पहले से बताया जा सकता है। इसके अलावा, यह कहना कि चीज का परिमाण दूरी के बदल जाने पर बदल जाना है तब गलत हो जाता है जब हम उसे निर्धारित कर देते हैं। चीज मान लीजिए चार फुट चौड़ी और छ फुट लंबी है। तब इस कथन का क्या अर्थ होगा कि दूरी के बदल जाने पर उसका परिमाण बदल गया है (मान यह नहीं कि बदला दिखाई देता है)? स्पष्ट है कि उसका या तो यह परिमाण है या नहीं है। इससे बचने का एकमात्र उपाय यह कहना होगा कि वस्तु देखनेवाले की स्थिति के अनुसार अपना आकार बदल देती है। परन्तु तब क्या होगा जब उसे अलग-अलग प्रेक्षक एक ही समय देखते हों?

ऐसा प्रतीत होगा कि प्रतीयमान आकार और परिमाण तथा अन्य मूल गुण उतने ही परिवर्तनशील हैं जितने रंग, गंध और स्वाद। एक चीज हमें दूसरी से बड़ी दिखाई मात्र देती है, चाहे वह उससे बड़ी हो या नहीं, और इसका हेतु हम नहीं जानते। रंग में भी यह बात हो सकती है, पर इससे केवल यह सिद्ध होता है कि वही परिवर्तनशीलता दोनों में होती है। पानी की एक

वाल्मी एक घंटे पहले जितनी भारी लगती थी उससे अब अधिक भारी लगती है क्योंकि हम थके हुए हैं। यदि हम पहले ही ठंडे हैं तो हवा और भी ठंडी लगती है। यदि आप गुनगुने पानी में अपने हाथ डाल दें तो जो हाथ अभी उबलती चाय से भरी हुई केतली की टोंटी के पास था उसे वह ठंडा लगेगा और दूसरे को गरम। आप एक मोमबत्ती को देखते हैं, पर यदि आप अपनी आँख को दबाएँ तो आपको दो मोमबत्तियाँ दिखाई देंगी। ये सब साधारण बातें हैं। हम बराबर यह अंतर करते हैं कि चीजें हैं कैसी और दिखाई कैसी देती हैं। हम निःसंकोच यह कहते हैं कि चीजें अलग-अलग लगती हैं, पर हम यह भी विश्वास करते हैं कि इन सब परिवर्तनों के बावजूद वे एक निश्चित परिमाण, आकार, भार, तापमान और रंग वाली हैं। हम जितना पक्का विश्वास इस बात में करते हैं कि वस्तु वास्तव में गोल है उतना ही इस बात में भी करते हैं कि वह वास्तव में लाल है। आगे हम बताएँगे कि हम वास्तविक और प्रतीयमान परिमाण या रंग में कैसे भेद करते हैं। परंतु भेद हम जरूर करते हैं (कसोटियाँ हमारी चाहे जो हों), और—इस समय जिस बात से हमारा संबंध है वह यह है—तथाकथित गौण गुणों के प्रसंग में भी उतना ही करते हैं जितना तथाकथित मूल गुणों के प्रसंग में।

यदि प्रत्यक्ष की बदलती हुई स्थितियों में वस्तु की बदलती हुई प्रतीति यह सिद्ध करती है कि उस वस्तु में वह गुण है नहीं, तो जितने भी गुणों का हमें प्रत्यक्ष होता है उन सबका हमें निषेध करना होगा, न कि केवल गौण गुणों का। फिर भी हम चाजों के वास्तविक और प्रतीयमान गुणों में भेद अवश्य ही करते हैं (इसके आधार जो भी हों)। इसलिए ऐसा लगता है कि ऐसा हमें परिवर्तनशीलता को छोड़कर किसी ओर आधार पर करना पड़ेगा, क्योंकि परिवर्तनशील तो सभी सभान रूप से होते हैं।

इन सब बातों को देखते हुए हमें मूल और गौण गुणों के अंतर के बारे में क्या कहना है? अभी तक तो वह अच्छी तरह नहीं जम पाया है। यदि परिवर्तनशीलता के आधार पर यह सिद्ध होता है कि एक वस्तु का अमर रंग नहीं हो सकता तो उससे यह भी उतना ही सिद्ध होता है कि उसका अमर आकार नहीं हो सकता। लेकिन लॉक ने मूल का गौण से भेद करने के लिए जिस अन्य कसौटी का कभी-कभी प्रयोग किया है उसके बारे में क्या कहना है? यह कसौटी है मूल गुणों का मापा जा सकना—मेयत्व। यदि अंतर गिनं दगी

वात पर आधारित है तो लॉक के जमाने में इस अंतर को करने का अवश्य ही कुछ औचित्य था, क्योंकि भौतिकविज्ञान में तब तक प्रगति नहीं हुई थी। लॉक के समय में लंबाई-चौड़ाई और वजन मापे जा सकते थे, पर रंग नहीं। लेकिन अब यह बात नहीं रही। प्रकाश के तरंग-दैर्घ्य रंगों को निर्धारित करते हैं और उन्हें अब उसी तरह मापा जा सकता है जिस तरह लंबाई-चौड़ाई को। गंधों में भी एक अनुक्रम होता है : यद्यपि आज भी इसके बारे में कम ही बातें ज्ञात हैं, तथापि गंधों के मध्य उसी तरह मापे जा सकनेवाले अंतर होते हैं जिस तरह रंगों और आकारों के मध्य। अतः मूल और गौण गुणों में इस कसौटी के आधार पर अंतर उसी तरह नहीं किया जा सकता जिस तरह अन्य कसौटियों के आधार पर नहीं किया जा सकता।

इस मेयत्व वाली बात को ध्यान में रखते हुए अब हम एक बड़े महत्व की बात बताना सकते हैं। “रंग” शब्द द्व्यर्थक है : इसका संकेत हमें होनेवाले रंग के अनुभव की ओर हो सकता है (इस अर्थ में “रंग” की केवल निदर्शनात्मक परिभाषा ही दी जा सकती है, अन्यथा वह अपरिभाष्य है), या रंग के हमारे अनुभव के भौतिक आधार की ओर (वस्तु से निकलकर हमारी आँखों तक आनेवाले प्रकाश के भिन्न तरंग-दैर्घ्यों की ओर, जो कि “रंग” का भौतिकीय अर्थ है)। रंग के अनुभवों के भौतिक सह-संबंधी होते हैं, और इसी तरह गंध के अनुभवों के भी। (पृ० ५७ पर हम पहले ही बता चुके हैं कि “ध्वनि” का अर्थ श्रवणानुभव भी हो सकता है और उसका भौतिक सहसंबंधी वायु के कंपन, भी। “ध्वनि” की यह द्व्यर्थकता शब्दों की अनेकार्थकता का हमारा पहला उदाहरण था।) यही बात “पीड़ा” पर भी लागू होती है : दैनिक जीवन में इस शब्द का प्रयोग एक विशेष प्रकार के अनुभव के लिए होता है, परंतु शरीरक्रियाविज्ञानी इसका प्रयोग तंत्रिकाओं के सिरो के उस उद्दीपन के लिए करता है जो पीड़ा के अनुभव का भौतिक सहसंबंधी होता है।

विल्कुल यही चीज तथाकथित मूल गुणों के प्रसंग में भी होती है : अनुभूत (या ‘संवेद्य’) आकार या परिमाण अलग होता है और मापा जा सकने वाला भौतिक आकार या परिमाण अलग होता है। रुपए का एक भौतिक आकार (गोल) होता है जो कम्पास से मापा जा सकता है और एक भौतिक परिमाण होता है जो पटरी से मापा जा सकता है। इससे अलग उसका संवेद्य

या अनुभूत आकार होता है (लंब से देखने पर वृत्ताकार और अन्य कोणों से देखने पर दीर्घवृत्तीय) और संवेद्य या अनुभूत परिमाण होता है (चीज से दूर जाने पर उसका छोटी दिखाई देना) ।

इस दृष्टि से मूल और गौण गुणों के मध्य कोई अंतर नहीं होता : हम कह सकते हैं कि दोनों ही प्रकार के गुणों का एक मूल पक्ष (भौतिक) होता है और एक गौण पक्ष (अनुभूत) । भौतिक आकार को "भ" और अनुभूत आकार को "अ" कह लीजिए । इस प्रकार आकार भ होता है और आकार अ होता है ; परिमाण भ और परिमाण अ भी होते हैं । और ध्यान देने की बात यह है कि रंग_भ और रंग_अ तथा गंध_भ और गंध_अ भी होते हैं । आकार_भ, परिमाण_भ और रंग_भ, सब वस्तु के गुण हैं तथा आकार_अ, परिमाण_अ और रंग_अ सब हमारे ऐंद्रिय अनुभवों (लौकिक के "प्रत्यय") की विशेषताएँ हैं । ये सारे शब्द व्यवस्थित अनेकार्थकता वाले हैं । इसलिए यदि आप उनमें से कुछ का (आकार, परिमाण का) केवल भौतिक अर्थ लेते हैं और शेष (रंग, गंध) का केवल अनुभव वाला अर्थ लेते हैं, तो स्वाभाविक रूप से अंत में आप आकार_भ और रंग_अ के बीच यानी वस्तु के गुण और जो वस्तु का गुण नहीं है उसके बीच अंतर कर बैठेंगे । बल्कि बात को जलदकर भी कहा जा सकता है : आकार_अ वस्तु का गुण नहीं है जबकि रंग_भ है । असल में शब्दों के दोनों समुच्चयों को दोनों तरीकों से इस्तेमाल किया जा सकता है । मूल गुणों (जैसे आकार) और गौण गुणों (जैसे रंग) के बजाय अंत में हम भौतिक गुणों और संवेद्य गुणों में अंतर करते हैं जो कि लौकिक के दोनों ही मूल और गौण गुणों के पूरे विचार में लागू होता है ।

लौकिक के मूल गुण बनाम गौण गुण से प्रारंभ करके अब हम एक और ही अंतर, भौतिक गुण और संवेद्य गुण के अंतर में पहुँच गए हैं । ध्यातव्य में थोड़ी-सी भौतिकी जाननेवाला प्रत्येक व्यक्ति इस अंतर से महमत होगा । असल में इसे थोड़ी वैज्ञानिक जानकारी से संपुष्ट सामान्य बुद्धि की सीधी-सादी धारणा कहा जा सकता है । परंतु अब हम बिनाप बर्कली की उन सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण मुक्तियों को लेते हैं जो लौकिक के मत के विरोध में दी गई थी ।

३ सादृश्य—लौकिक कहता है कि मूल गुणों के हमारे ऐंद्रिय अनुभव

("प्रत्यय") उन्हीं गुणों के सदृश होते हैं, क्योंकि वे बाह्य जगत् में सचमुच वस्तु के अंदर होते हैं । परंतु गौण गुणों के हमारे अनुभव वस्तु के किसी गुण के सदृश नहीं होते, क्योंकि वस्तु में ऐसा कोई गुण नहीं होता : वहाँ केवल रंग, ध्वनि, गंध इत्यादि के अनुभवों को उत्पन्न करने की कुछ शक्तियाँ ही होती हैं । परंतु बर्कली पूछता है कि हम कभी यह जान ही कैसे सकते हैं कि मूल गुणों के हमारे अनुभव वस्तु के उन गुणों के सदृश होते हैं ? इस जानकारी को प्राप्त करने के लिए हम दोनों की तुलना कर ही कैसे सकते हैं ? तुलना की बात हम तभी कर सकते हैं जब हम तुलना करने की स्थिति में हों : हम दो रंगों की तुलना कर सकते हैं—जैसे यह कहकर कि यह उससे हल्का है—क्योंकि हम दोनों को देख सकते हैं । परंतु हम आकार या परिमाण के अपने अनुभव की वस्तु के तथाकथित वास्तविक आकार या परिमाण से जो हमारे अनुभव से स्वतंत्र होता है, कैसे तुलना कर सकते हैं ? ऐसा करना संभव ही नहीं है—असल में यह तर्कतः असंभव होगा—क्योंकि ऐसा करने के लिए हमें तुलना की दोनों बातों का अनुभव करने में समर्थ होना होगा । और यह हम कर नहीं सकते । हम केवल अपने अनुभवों से ही परिचित हैं और उनके अलावा किसी चीज का हम अनुभव नहीं कर सकते । इन दो चीजों की तुलना करने की कोशिश कीजिए : (१) डेस्क और (२) डेस्क का आपका अनुभव । यह करतब असंभव है, क्योंकि तुलना करने के लिए दोनों चीजें आपको उपलब्ध नहीं हैं । डेस्क के बारे में जो कुछ आप जानते हैं वह आपके डेस्क के अनुभव हैं, यानी जिसे आप डेस्क समझते हैं उसके दृष्टि और स्पर्श से होनेवाले आपके अनुभवों का समुच्चय । आप नहीं बता सकते कि आपके डेस्क-अनुभव स्वयं डेस्क के सदृश हैं या नहीं, क्योंकि आप अपने डेस्क-अनुभव की डेस्क अनुभव से अलग जिस तरह का है उससे तुलना नहीं कर सकते । अतः यदि मूल गुणों के आपके अनुभव वस्तु में ये गुण जिस रूप में अस्तित्व रखते हैं उनके सदृश हों भी, तो भी न लॉक और न कोई और यह जान सकेगा कि वे उसके सदृश हैं ।

बर्कली के कथनानुसार एक प्रत्यय एक अन्य प्रत्यय के अलावा किसी के भी सदृश नहीं हो सकता । बीसवीं शताब्दी की भाषा में हम कहेंगे कि ऐंद्रिय अनुभवों की अन्य ऐंद्रिय अनुभवों से तुलना की जा सकती है परंतु ऐंद्रिय अनुभवों के जो कारण माने गए हैं उनमें नहीं । यह कहने का अर्थ ही क्या होगा कि परिमाण का अनुभव वस्तु के वास्तविक परिमाण के सदृश है ? आप तुलना करके

उनका सादृश्य नहीं जान सकते, क्योंकि जिनकी तुलना करनी है उन दोनों चीजों का आप अनुभव नहीं कर सकते। इतना ही नहीं बल्कि आप यह भी पता नहीं लगा सकते कि उनमें सादृश्य के अलावा भी कोई संबंध है। ऐसी कोई बात बिल्कुल है ही नहीं जिसे आप उनके बारे में कह सकें। अपने ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में हम कई बातें कह सकते हैं, पर ऐंद्रिय अनुभव को जिस भौतिक जगत् से सादृश्य रखनेवाला माना जाता है 'वह जैसा स्वतः है' उसके बारे में हम बिल्कुल कुछ नहीं कह सकते। इस प्रकार, इस प्रश्न के संबंध में कि आकार और परिमाण के हमें जो ऐंद्रिय अनुभव होते हैं वे वस्तु के असली आकार और परिमाण से सादृश्य (या कोई और संबंध) रखते हैं या नहीं, लॉक को पूर्ण और असाध्य संशय की स्थिति में पहुँचने के लिए बाध्य हो जाना पड़ता है।

४. कारणता—यह संशय ऐसे प्रत्येक गुण के बारे में पैदा होता है जिसका वस्तु में स्वरूपतः होना माना जाता है, और उसके कारणात्मक गुण भी ऐसे गुणों में शामिल हैं। चूंकि हम केवल अपने ही अनुभवों को जान सकते हैं—और लॉक ने भी इस बात को यह कहकर स्वीकार किया था कि "मन का परिचय केवल अपने ही प्रत्ययों से होता है"—इसलिए यह जानने का हमारे पास कोई साधन नहीं है कि हमारे अनुभव स्वयं वस्तुओं के सदृश हैं या नहीं अथवा वस्तुएं उन अनुभवों की उत्पत्ति के कारण हैं या नहीं। ऐसी कौन-सी बात संभव है जिसके आधार पर हम कह सकें कि "हमारे ऐंद्रिय अनुभव भौतिक वस्तुओं के द्वारा उत्पन्न किए जाते हैं"? यदि अब का कारण है तो उनके बीच कारणात्मक संबंध को सिद्ध करने के लिए यह जरूरी है कि हमें अ और व का अनुभव हो सके और हम उनके मध्य कोई सहसंबंध या नियमितता देख सकें। परंतु प्रस्तुत प्रसंग में व (अनुभव) तक तो हमारी पहुँच है लेकिन अ (अनुभव से अलग वस्तु का निजरूप) तक हमारी पहुँच मभय नहीं है। वह हमेशा अनुभवातीत बना रहता है और कुछ भी उसके बारे में नहीं जाना जा सकता।

यह जवाब देना आसान लगेगा कि "यदि हमसे बाहर सचमुच भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व न होता तो कारण का अभाव होने से हमें कोई संवेदन होते ही नहीं।" अगर हम परिचिन केवल अपने ही संवेदनों में हैं तो हम हम बात को कैसे जान सकते हैं? भौतिक वस्तुओं में अर्थात् उन चीजों में जो

संवेदन नहीं हैं, परिचित होकर ? पर यह तो हमारी वर्तमान प्राक्कल्पना के अनुसार असंभव है। यदि आप केवल अपने ही संवेदनों से परिचित हैं तो यह सिद्ध करने के लिए कि संवेदनों को उत्पन्न करने के लिए संवेदनों से अलग कोई चीज अस्तित्व रखती है, आप चोरी से कोई संवेदनेतर चीज नहीं ला सकते।

टेलीफोन-केंद्र की उपमा—इस स्थिति को समझाने के लिए कभी-कभी नीचे दी हुई उपमा का सहारा लिया जाता है : मन एक टेलीफोन-केंद्र की तरह है ; आप टेलीफोन आपरेटर या क्लर्क है ; बाह्य जगत् से तारों (तंत्रिकाओं) के जरिए संदेश आप तक पहुँचते हैं। टेलीफोन करनेवालों को आप नहीं देखते ; आप उस तरह भी उनकी आवाज नहीं सुनते जिस तरह आप तब सुनते जब वे आपके कमरे में होते ; आप केवल उनकी आवाज को जब वह तार के आप वाले सिरे में पहुँचती है तब सुनते हैं। आप बाहर से आनेवाले तारों (“अभिवाही तंत्रिकाओं”) के जरिए अंदर की ओर आनेवाली बातों को पकड़ते हैं और उनको अन्य तारों (अपवाही तंत्रिकाओं) के जरिए उपयुक्त व्यक्तियों को पहुँचाते हैं, परंतु आप स्वयं कभी टेलीफोन-केंद्र से बाहर कदम नहीं रखते।

१९ वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में प्रसिद्ध विज्ञान-लेखक कार्ल पियरसन ने अपनी पुस्तक दि ग्रामर ऑफ सायन्स (विज्ञान का व्याकरण) में इस स्थिति को बहुत ही सजीव ढंग से प्रस्तुत किया है :

“बाह्य जगत्” की, हमसे बाहर जो वास्तविकता है उसकी, बात करना हमारी आदत बन गया है। हम चीजों के बारे में कहते हैं कि उनका हमसे स्वतंत्र अस्तित्व है। अतीत ऐंद्रिय संस्कारों के भंडार को, अपने विचारों और अपनी स्मृतियों को, हम अपने अंदर बताते हैं, हालाँकि इस बात की अत्यधिक संभावना है कि उनका कोई भौतिक अंश होता है और उसके अलावा मस्तिष्क के किसी भौतिक परिवर्तन से घनिष्ठ सहसंबंध भी उनका होता है। दूसरी ओर, यदि एक संवेदी तंत्रिका मस्तिष्क में पहुँचने से पहले कहीं काट दी जाए तो उससे संबंधित संवेदनों का होना समाप्त हो जाता है, लेकिन फिर भी हम अनेक संवेदनों का, जैसे आकार और बनावट का, अपने से बाहर अस्तित्व बताते हैं। तो फिर अपने से बाहर हम जिस दुनिया का अस्तित्व बताते हैं उससे हम सचमुच कितने निकट पहुँच सकते हैं ? उतने ही निकट जितने संवेदी तंत्रिकाओं के मस्तिष्क में स्थित सिरे, पर उससे अधिक निकट नहीं।

हम मुख्य टेलीफोन-केंद्र के क्लर्क की तरह हैं जो अपने ग्राहकों के उतने ही निकट पहुँच सकता है जितने टेलीफोन के तारों के पास के सिरों के, उससे अधिक निकट नहीं। असल में हमारी स्थिति क्लर्क से भी खराब है, क्योंकि उपमा को पूरी बँठाने के लिए हमें यह मानना पड़ेगा कि वह टेलीफोन-केंद्र से कभी बाहर नहीं निकला, उसने कभी किसी ग्राहक को या ग्राहक-जैसे किसी व्यक्ति को नहीं देखा—संक्षेप में, वह कभी टेलीफोन के तार के अलावा किसी भी प्रकार से बाह्य जगत् के संपर्क में नहीं आया। उसके बाहर जो “वास्तविक” जगत् है उसकी वह कोई सीधी धारणा नहीं बना पाएगा; वास्तविक जगत् उसके लिए उन संकल्पनाओं का समुच्चय होगा जिनका निर्माण वह अपने दफ्तर के टेलीफोन के तारों से प्राप्त संदेशों के आधार पर करता है। उन संदेशों और उनसे अपने मन में उत्पन्न प्रत्ययों के बारे में वह तर्क कर सकता है और निष्कर्ष निकाल सकता है; और उसके निष्कर्ष सही होंगे—किसके लिए? टेलीफोन-संदेशों की दुनिया के लिए, टेलीफोन से जिन प्रकार के संदेश गुजरते हैं उनके लिए। अपने ग्राहकों के कार्यों और विचारों के बारे में वह कोई निश्चित और महत्वपूर्ण बात जान सकेगा, परंतु इनके बाहर की बातों का उसे कोई अनुभव नहीं हो सकेगा। अपने दफ्तर के अंदर बंद रहते हुए उसने कभी अपने किसी ग्राहक को साक्षात् देखा या छुआ नहीं होगा। बहुत-कुछ यही टेलीफोन क्लर्क की जैसी ही स्थिति हममें से प्रत्येक के चेतन अहं की है जो संवेदी तंत्रिकाओं के मस्तिष्क के अंदर स्थित सिरों पर बैठा है। अहं बाहरी दुनिया के निकट उससे एक कदम भी अधिक नहीं जा सकता जितने वे सिरों हैं, और उसके तंत्रिका-केंद्र को संदेश भेजनेवाले अपने-आप में क्या हैं, यह निर्धारित करने का उसके पास कोई साधन नहीं है। “बाह्य जगत्” से संदेश ऐंद्रिय संवेदनों के रूप में निरंतर आते रहते हैं और इनका हम विश्लेषण करते हैं, संग्रह करते हैं तथा इनके बारे में तर्क-वितर्क करते हैं। परंतु हम इस बारे में बिल्कुल भी नहीं जानते कि वस्तुओं का स्वतः क्या रूप है, हमारे टेलीफोन-तारों के जाल के बाहर किसका अस्तित्व है।

लेकिन पाठक शायद कहेगा : “मैं न केवल एक वस्तु को देखता हूँ बल्कि छू भी सकता हूँ। मैं अपनी उंगली के निचे से लेकर मस्तिष्क तक पहुँचने वाली तंत्रिका को खोज सकता हूँ। मैं टेलीफोन-क्लर्क की तरह नहीं हूँ। मैं अपने तारों के जाल का उनके सिरों तक अनुसरण कर सकता हूँ और यह पता

लगा सकता हूँ कि जहाँ वे समाप्त होते हैं वहाँ क्या है ।” अच्छा, क्या ऐसा कर सकते हैं ? थोड़ी देर के लिए सोचिए कि अपने मस्तिष्क-केंद्र से आपका अहं क्या एक क्षण के लिए बाहर निकल सका है । जिस संवेदन को आप स्पर्श कहते हैं वह ठीक दृष्टि की तरह एक संवेदी तंत्रिका के मस्तिष्क में स्थित सिरे पर महसूस होता है । आपका जंगली की नोक से आपके मस्तिष्क तक जो तंत्रिका गई हुई है उसके बारे में भी आपको किसने बताया ? क्यों, ऐंद्रिय संवेदनों ने ही, यानी दृष्टि या स्पर्श की संवेदी तंत्रिकाओं के द्वारा पहुँचाए गए संदेशों ने । असल में, आप दूसरे ग्राहक तक जानेवाले तार के बारे में जानने के लिए सिर्फ अपने टेलीफोन-केंद्र के एक ग्राहक का ही उपयोग करते रहे हैं, परंतु आप एक-एक ग्राहक तक जानेवाले टेलीफोन के तारों का स्वतंत्र रूप से पता लगाने से तथा यह निश्चित करने से कि उसकी अपने-आप में क्या प्रकृति है, अब भी उतने ही दूर हैं जितने सदैव थे । जिसे आप “बाह्य जगत्” कहते हैं उसने आपके तात्कालिक ऐंद्रिय संवेदन उतनी ही दूर हैं जितना पिछले संवेदनों का आपका भंडार । यदि हमारे टेलीफोन-क्लर्क ने फोनोग्राफ की मदद से पिछले अवसरों पर बाह्य जगत् से आनेवाले कुछ संदेशों को रिकार्ड कर लिया होता और उसके बाद यदि किसी टेलीफोन-संदेश के पहुँचते ही कई फोनोग्राफ अतीत संदेशों को दोहराना शुरू कर दें, तो मस्तिष्क के अंदर जो कुछ चलता है उससे मिलती-जुलती एक तस्वीर बन जाती है । क्लर्क जिसे “वास्तविक बाह्य जगत्” कहेगा उससे टेलीफोन और फोनोग्राफ दोनों समान रूप से दूर हैं, पर अपनी आवाजों के द्वारा वे उसके मन में एक जगत् की रचना करने में मदद करते हैं । वह उन आवाजों को जो कि असल में उसके दफ्तर के अंदर ही हैं, बाहर प्रक्षिप्त करता है और उन्हें बाह्य जगत् बताता है । इस बाह्य जगत् का निर्माण वह अंदर की आवाजों से ज्ञात बातों से करता है जो वस्तुओं के निजरूपों से उतनी ही अधिक भिन्न होती है जितना भाषा-प्रतीक उस चीज से भिन्न होता है जिसका वह प्रतीक होता है । हमारे टेलीफोन-क्लर्क के लिए आवाजें ही असली दुनिया होंगे, और फिर भी हम समझ सकते हैं कि उसके विशेष ग्राहकों की संख्या तथा उनके संदेशों में निहित बातों के कारण वह कितनी सापेक्ष और सीमित होगी ।

यही बात हमारे मस्तिष्क पर भी लागू होती है । टेलीफोन और फोनोग्राफ की आवाजें तात्कालिक और संगृहीत ऐंद्रिय संस्कारों के तुल्य हैं । इन

ऐंद्रिय संस्कारों को मानो हम बाहर प्रक्षिप्त करते हैं और अपने से बाहर स्थित वास्तविक जगत् कह देते हैं। परंतु ऐंद्रिय संस्कार वस्तुओं के जिन निजरूपों के प्रतीक होते हैं, अर्थात् तंत्रिका के दूसरे सिरे पर जो है, जिसे कि तत्वमीमांसक "वास्तविकता" कहना पसंद करता है, वह अज्ञात बना रहता है और अज्ञेय होता है। विज्ञान के लिए और हमारे लिए बाह्य जगत् की वास्तविकता आकार, रंग और स्पर्श के मिले-जुले रूप में होती है—और ये ऐंद्रिय संवेदन "तंत्रिका के दूसरे छोर पर स्थित" वस्तु से उतने ही भिन्न होते हैं जितनी टेलीफोन की आवाज तार के दूसरे छोर पर स्थित ग्राहक से भिन्न होती है। जैसे टेलीफोन-केंद्र का क्लर्क आवाजों की अपनी दुनिया के अंदर बंद होता है वैसे ही हम भी ऐंद्रिय संस्कारों की इस दुनिया के अंदर बंद हैं और उसके बाहर एक कदम भी हम नहीं जा सकते। जैसे उसकी दुनिया उसके तारों के जाल पर निर्भर है और उसके द्वारा सीमित है, वैसे ही हमारी दुनिया हमारे तंत्रिका-तंत्र और हमारी इंद्रियों के द्वारा सीमित है और इनपर निर्भर है। जिस बाह्य जगत् की हम कल्पना करते हैं उसका स्वरूप इनकी विशेषताओं पर निर्भर होता है। सब सामान्य मनुष्यों की शानेंद्रियों में और प्रत्यक्ष-शक्ति में जो समानता पाई जाती है वही बाह्य जगत् को उन सबके लिए एक या लगभग एक-सी बनाती है। हमारी उपमा के अनुसार बात ऐसी है जैसे कि मानो दो टेलीफोन-केंद्रों के ग्राहक-समूह बहुत-कुछ एक-जैसे हों। यदि ऐसे दो केंद्रों को बीच कोई तार लगा दिया जाए तो अंदर बंद क्लर्कों को जल्दी ही विश्वास हो जाएगा कि उनमें कोई चीज समान है। यह विश्वास हमारे उपमेय में इस स्वीकृति के तुल्य है कि दूसरे में भी चेतना है।^१

ऐसा प्रतीत होता है जैसे कि पियर्सन के मतानुसार विज्ञान से हम विश्व का जो चित्र प्राप्त करते हैं वह एक संकट में फँस गया है। तदनुसार, भौतिक वस्तु से घटनाओं की एक लंबी श्रृंखला शुरू होती है जो आँप, दृष्टि-तंत्रिका और मस्तिष्क में से होती हुई ऐंद्रिय अनुभव में पहुँचती है और वहाँ समाप्त हो जाती है। साथ ही यह भी कहा गया है कि अपने अनुभव में जिसे हम सचमुच जान सकते हैं वह केवल यही अंतिम घटना है—यानी जो ऐंद्रिय अनुभव हमें होते हैं उनके स्वरूप को ही हम जान सकते हैं। परंतु यदि हम केवल इन ऐंद्रिय अनुभवों (ठीक इंद्रियानुभवविषयक प्रतिगणितों) कहना

होगा) को ही जान सकते हैं, तो हम इन ऐंद्रिय अनुभवों के तथ्याकथित कारणों के बारे में कुछ भी कैसे जान सकते हैं, वल्कि यह तक कैसे जान सकते हैं कि उनके कोई कारण हैं भी । यदि उनका कोई कारण है तो हम कदापि नहीं जान सकते कि वह क्या है, क्योंकि हम अपने ही ऐंद्रिय अनुभवों के दायरे के अंदर कैद हैं और उसे तोड़कर बाहर नहीं निकल सकते ; और यदि हम ऐंद्रिय अनुभव से नहीं जान सकते कि ऐंद्रिय अनुभव से परे किसी चीज का अस्तित्व है तो हमारा यह कहना निराधार है कि उसका अस्तित्व है, और यह कहना तो और भी अशुक्तिक है कि वह हमारे ऐंद्रिय अनुभवों का कारण है । हम हर तरफ से अवरुद्ध लगते हैं । प्रत्यक्ष में जो कुछ होता है उसका हमने यह विज्ञान पर आश्रित विवरण दिया है, पर यदि यही विवरण सही है तो हम कभी नहीं जान सकेंगे कि यह सही है ।

इस सिद्धांत में ज्ञानेंद्रियाँ, तंत्रिकाएँ और मस्तिष्क बाहर की भौतिक वस्तुओं और उन ऐंद्रिय अनुभवों को जोड़नेवाली कड़ियाँ हैं जो मस्तिष्क को ज्ञानेंद्रियों के द्वारा उद्दीपन प्राप्त होने से होते हैं । परंतु मस्तिष्क, ज्ञानेंद्रियाँ और तंत्रिकाएँ वैसी ही भौतिक वस्तुएँ हैं जैसी मेज, पेड़ और पत्थर हैं । यदि हम उनसे परिचित हैं तो उन्हें भी ऐंद्रिय अनुभव होना चाहिए । लेकिन एक ऐंद्रिय अनुभव भौतिक वस्तुओं और ऐंद्रिय अनुभवों को जोड़नेवाली कड़ी नहीं हो सकता । दूसरी ओर, यदि हम उनसे परिचित नहीं हैं तो हम कैसे जान सकते हैं कि ज्ञानेंद्रियाँ, तंत्रिकाएँ और मस्तिष्क अस्तित्व रखते हैं ? यहाँ पहुँचकर टेलीफोन-केंद्र की उपमा व्यर्थ हो जाती है । टेलीफोन आपरेटर तारों के द्वारा आनेवाली आवाजों को छोड़कर किसी भी चीज से परिचित नहीं हो सकता ; पर तब वह कैसे जान सकेगा कि तार है या वह टेलीफोन-केंद्र के अंदर है ? ऐसा प्रतीत होगा कि अब पूरा ही टेलीफोन-केंद्र चरुनाचूर हो गया है और केवल आपरेटर ही रह गया है ।

क्या हो गया ? टेलीफोन-केंद्र-सिद्धांत इस बात को मानकर चलता है कि वह स्वयं सत्य नहीं है । यह दिखाने के प्रयत्न में ही कि हमें किसी बाह्य जगत् का ज्ञान नहीं है वल्कि केवल अपने ही ऐंद्रिय अनुभवों (तार के सिरे पर आनेवाले संदेशों) का ज्ञान है वह यह मान बैठा है कि एक बाह्य जगत् है और हमें उसका ज्ञान है—जो कम-से-कम यह कह सकने के लिए पर्याप्त है कि बाह्य जगत् में चीजें हैं जो ज्ञानेंद्रियों को उद्दीपन करती हैं और ज्ञानेंद्रियाँ भी

तंत्रिकाओं को उद्दीप्त करती तथा मस्तिष्क को संदेश भेजती है। जब हम इन चीजों को जानते हैं केवल तभी हमारी उपमा चल सकती है, परंतु यदि टेलीफोन-केंद्र-सिद्धांत सही है तो हम कदापि इन चीजों को नहीं जान सकते; तार के सिरे पर हम जो आवाजें सुनते हैं उनका केंद्र से कारणात्मक संबंध है; वाद में इस ज्ञान के संभव होने की बात का ही निराकरण करना पड़ेगा कि टेलीफोन-केंद्र जैसी कोई चीज है, परंतु तब तक इस उपमा में वह एक अपरिहार्य भूमिका अदा कर चुका होता है। एक बार हम यह बात समझ लें, तो इस उपमा को हमें छोड़ देना होगा। ये दोनों बातें नहीं चल सकती कि हम यह जान लें कि एक टेलीफोन-केंद्र है (जैसा कि यह सिद्धांत भी चाहता है) और यह न भी जानें (जैसा कि फिर यह सिद्धांत चाहता है, क्योंकि हम तार के सिरे पर आवाजें मात्र जानते हैं)। कोई स्वव्याघाती वर्णन सही नहीं हो सकता। अतः अब हम अन्यत्र देखते हैं—बर्कली की ओर लौटकर।

२४. प्रत्ययवाद

अभी तक हमने बर्कली क्या मानता है, यह बात नहीं बताई है। हमने केवल यही बताया है कि बर्कली के अनुसार लॉक के पास भौतिक जगत् के अस्तित्व को मानने का कोई तार्किक आधार नहीं है। बर्कली ने कहा था कि भौतिक जगत् को लेकर लॉक के लिए संशयवाद अपरिहार्य हो जाता है यदि उसका अस्तित्व हो भी, तो भी वह नहीं जान सकता कि वह है, और उनके कथन में असंगति भी है, क्योंकि वह उसका अस्तित्व मान लेता है और इस बात का दावा भी करता है और फिर भी उसके ज्ञान को वह अपने लिए असंभव बना देता है—जो भौतिक वस्तुओं और उनके गुणों के बारे में उनके द्वारा अभी कुछ पहले प्रस्तुत युक्तियों को काट देता है।

अब बर्कली के सिद्धांत का भावात्मक पक्ष शुरू होता है। हम उससे साम-वर्हां तक पहुँच चुके हैं जहाँ वह कहता है कि हमारे पास अपने मन से बाहर एक भौतिक जगत् का अस्तित्व मानने का कोई अच्छा हेतु न है और न हो सकता है। अब अगला कदम यह है। ऐसे किसी जगत् का अस्तित्व ही नहीं है।

पर यह आपत्ति की जा सकती है "यह तो पागलपन की हद है। कोई जगत् ही नहीं है। न पेड़ हैं, न नृप हैं, न चंद्रमा है, न मंज और बुनियाँ हैं।

हमारे पास होते हैं। प्रतीयमान आकृति और परिमाण दृष्टिकोण के साथ-साथ व्यवस्थित ढंग से बदलते रहते हैं।

२. जब मैं चुपचाप खड़ा रहता हूँ तब वह पूर्ववत् दीखता रहता है ; परंतु जब मैं चलता हूँ तब प्रतीयमान आकृति बदल जाती है और जब मैं पुनः पहले की स्थिति में आ जाता हूँ तब वह पहले की तरह प्रतीत होता है। प्रतीयमान आकृति जिस तरह बदलती है उसका थोड़ा अनुभव हो जाने के बाद मैं पहले ही बता सकता हूँ कि मेरी स्थिति के अगले परिवर्तन पर वह कैसा दिखाई देगा : इंद्रियानुभवों की पूरी शृंखला व्यवस्थित है और पूर्वानुमानगम्य है।

३. जब मैं चलता हूँ तब प्रतिक्षण होनेवाले मेरे दृष्टिसंबंधी अनुभव एक-दूसरे से सादृश्य रखते हैं : शकल अ शकल व में बदल जाती है, व स में, स द में इत्यादि, हालाँकि अ का द से शायद अधिक सादृश्य न हो। प्रतीयमान आकृति १ प्रतीयमान आकृति-५० के सदृश शायद न हो, पर दोनों प्रतीयमान आकृतियों की एक शृंखला के द्वारा जुड़ी हुई हैं, जिनमें से प्रत्येक अपने एकदम-पहले और बाद की आकृतियों से गहरा सादृश्य रखती है। यहाँ भी परिवर्तन क्रमिक और नियमित है।

४. शृंखला में कहीं भी विच्छेद नहीं है। देखते समय या देखते हुए चलते समय एक भी क्षण ऐसा नहीं होता जब मुझे 'इंद्रिय अनुभव' न हो रहा हो (सिर को दूसरी ओर मोड़ देने के या पलक झपकाते समय की बात अलग है)। आकृति कूदकर मेरे दृष्टि-क्षेत्र से कहीं बाहर नहीं निकल जाती और फिर कहीं से वापस आकर एकाएक प्रकट नहीं हो जाता।

५. प्रतीयमान आकृतियों की शृंखला का कोई केंद्र होता है जिसकी तुलना में अन्य आकृतियाँ उत्तरोत्तर अधिक विकृत होती जाती हैं। रुपये की गोल प्रतीयमान आकृति वह केंद्र है जिसके चारों ओर सारी दीर्घवृत्तीय आकृतियाँ एकत्रित रहती हैं।

६. मेरे दृष्टिसंबंधी अनुभव मेरे स्पर्शसंबंधी अनुभवों के लिए संकेतों का काम करते हैं : यदि मैं उस चीज तक जाता हूँ जिसे मैं मेज समझता हूँ (अपने दृष्टिसंबंधी अनुभवों के आधार पर) तो मुझे स्पर्शसंबंधी अनुभव होते हैं। मेरे दृष्टिसंबंधी अनुभव मेरे स्पर्शसंबंधी अनुभवों से घनिष्ठ सहसंबंध रखते हैं। कभी-कभी अवश्य ही ऐसा नहीं होता : यदि मुझे मालूम नहीं है कि मैं शीशे

में देख रहा हूँ तो जिसे मैं मेज समझता हूँ उसकी ओर जाने से नतीजा केवल यह होगा कि मैं शीशे से टकरा जाऊँगा—दृष्टिसंबंधी अनुभव के अनुरूप कोई स्पर्शसंबंधी अनुभव नहीं होगा : स्पर्श शीशे का होगा, मेज का नहीं ; शीशे के ऊपर कोई मेज नहीं है ।

संक्षेप में, मेज के फूलक से संबंधित अनुभव एक व्यवस्थित शृंखला में होते हैं । आकृतियों की पूरी शृंखला मानो एक परिवार हो : वे सब एक सूत्र में बंधी हैं और उन आकृतियों की शृंखला से भिन्न रूप में जो आप एक रूप की ओर देखने पर देखते हैं—इनसे एक और बहुत ही भिन्न परिवार बनता है । भौतिक वस्तु ऐंद्रिय अनुभवों का एक परिवार है, उससे कम या अधिक कुछ नहीं ।

अपभ्रम—हमारे असंख्य ऐंद्रिय अनुभवों में बहुत बड़ी संख्या परिवारों के सदस्यों की होती है । एक परिवार कुर्सी का है, एक मेज का है, एक रूप का, एक मेरे सामने पड़ी इस किताब का, इत्यादि । पर जब हमें अपभ्रम होते हैं तब हमारे ऐंद्रिय अनुभव किसी भी परिवार के सदस्य नहीं होते : वे किसी से जुड़े नहीं होते, “बेलगाम” होते हैं । यदि नखे की हालत में मैं दीवार पर ऊपर-नीचे घूमते हुए गुलाबी चूहे देखता हूँ तो वे तरह-तरह के विचित्र व्यवहार कर सकते हैं : उनके प्रतीयमान आकार और परिमाण अभी बताए हुए नियमित तरीके से नहीं बदलते ; और यदि बदलते हों तो भी दृष्टिसंबंधी अनुभवों के बाद कोई स्पर्शसंबंधी अनुभव नहीं होते (अर्थात् यदि मैं अपना हाथ बढ़ाऊँ तो मैं उन्हें छू नहीं सकता) ।

यह एक अच्छी बात है कि दुनिया में हमें जो ऐंद्रिय अनुभव होते हैं उनमें बहुत बड़ी संख्या उनकी होती है जो परिवारों के सदस्य होते हैं, जिससे वे वर्कली के विश्लेषण के अनुसार वास्तविक चीजें बन जाते हैं—जिन्हें हम “भौतिक वस्तुएँ” कहेंगे । हम आसानी से एक ऐसी स्थिति की कल्पना कर सकते हैं जिसमें ऐसी बात न हो । एक क्षण के लिए यह कल्पना थोड़ीए कि हमारे सब ऐंद्रिय अनुभव अव्यवस्थित ढंग से होते हैं, दृष्टिसंबंधी ऐंद्रिय-दत्त हमारे दृष्टि-क्षेत्र में सर्वत्र उछलते फिरते हैं, आकार और परिमाण उत्तरे-सीधे और समझ में न आनेवाले ढंग से बदलते रहते हैं, प्रत्येक दृष्टि-अनुभव अगले अनुभव से असंबद्ध है और प्रत्येक क्षण आता, जाता और अपने रूप को बदलता रहता है, दृष्टि-अनुभवों के बाद स्पर्श-अनुभव नहीं होते, तथा स्पर्श-अनुभव हमें सावधान करनेवाले दृष्टि-अनुभवों से पहले हुए बिना ही अप्रत्याशित

रूप से हो जाते हैं। आप आसानी से अपने अधिकांश या सभी इंद्रिय-
दत्तों के अव्यवस्थित होने की कल्पना कर सकते हैं, और ऐसी दशा में
भौतिक वस्तुएं होंगी ही नहीं, क्योंकि ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार तब नहीं
होंगे। कोई कह सकता है कि तब कम-से-कम एक परिवार यानी स्वयं आपका
शरीर तो होगा। परंतु उसमें भी अंतर हो सकता है : ऐसा हो सकता है
कि आपको ऐंद्रिय अनुभवों की एक अव्यवस्थित शृंखला हो जिसमें ऐसा एक
भी अनुभव न हो जिसे आप इस समय अपने शरीर का बताते हैं (जैसा कि
हमने अध्याय ६ में देखा था)। परंतु यह एक अच्छी बात है कि हमारे
अनुभव ऐसे नहीं होते : हमारे अधिकांश अनुभव परिवारों से संबद्ध होते हैं।

बर्कली का कथन है कि कोई चीज एक अपभ्रम है या नहीं, यह निश्चय
करने के लिए हम वास्तव में जिस कसीटी का इस्तेमाल करते हैं वह यह
देखना है कि प्रश्नाधीन अनुभव एक परिवार से संबद्ध है या नहीं। ऐसा करने
में हम अपने ऐंद्रिय अनुभवों को एक-दूसरे से जोड़ते हैं। हम वह नहीं करते
जं लॉक के मत के अनुसार अपेक्षित लगेगा : अर्थात् ऐंद्रिय अनुभवों का उनसे
बाहर की किसी सत्ता से यह देखने के लिए मिलान करना कि वे उससे संवाद
रखते हैं या नहीं। लॉक के अनुसार, यदि हमें कोई मेज वाला अनुभव होता
है और वहाँ मेज है ही नहीं तो यह एक अपभ्रम है ; और यदि है तो वह
अपभ्रम नहीं है (उस दशा में वह एक “यथार्थ” या “सत्य” प्रत्यक्ष है)।
परंतु हम इस संवाद वाली कसीटी को कभी इस्तेमाल नहीं कर सकते, क्योंकि
हम कदापि अपने ऐंद्रिय अनुभवों से बाहर निकलकर यह पता नहीं लगा
सकते कि उनके अंदर की किसी चीज से संवाद रखने के लिए उनसे बाहर कोई
चीज है भी या नहीं। असल में हम इस कसीटी को लागू करने की कभी
कोशिश तक नहीं करते : हम अपने ऐंद्रिय अनुभवों की एक-दूसरे से तुलना
करते हैं, किसी ऐसी चीज से नहीं जो ऐंद्रिय अनुभव न हो। यह अवश्य ही

१. लॉक के अनुसार इस परिस्थिति में हम वास्तव में अधिक-से-अधिक “सजीवता”
(वास्तविक चीज अपभ्रम से अधिक “सजीव” या “स्पष्ट” होती है) और संसृजता
(वास्तविक चीजें व्यवस्थित होती हैं, जैसा कि बर्कली ने माना है) की कसीटी को
लागू करते हैं। परंतु स्वतंत्र अस्तित्व रखनेवाली वस्तुओं के लॉक के सिद्धांत को सिद्ध
करने के लिए हम जो कर सकते हैं और जो हमें करना पड़ेगा, वे दो भिन्न बातें हैं।
- (लॉक, ऐन ऐम क्लर्किंग दूमन अंतरस्टेडिंग, खंड ५, अध्याय ४, परिच्छेद ३-४)।

सच है कि अपभ्रम में "वहाँ कोई मेज नहीं होती" ; परंतु बर्कली के अनुसार इसका मतलब केवल यह है कि अपभ्रम में मेज वाले अनुभवों का कोई परिवार नहीं होता। यह पता लगाने में कि हमें जो अनुभव हो रहा है वह "अव्यवस्थित" है या नहीं केवल थोड़ा ही समय लगता है। यथार्थ प्रत्यक्ष और अपभ्रम का अंतर सदैव ऐंद्रिय अनुभवों के पारस्परिक संबंधों में मिलेगा— विशेषतः इस बात में कि वे एक परिवार के हैं या नहीं हैं। जो एक परिवार के नहीं होते उन्हें हम अपभ्रम कहते हैं।

बर्कली की इस बात का बड़ा गलत अर्थ लगाया गया है। कुछ लोगों ने कहा है कि बर्कली हर चीज को काल्पनिक मानता है। पर असली मेज और काल्पनिक मेज के बीच बहुत अंतर होता है। मैं काल्पनिक मेज के ऊपर नहीं बैठ सकता, न मैं उसके ऊपर कितने रख सकता हूँ, और न मेरे उसके ऊपर चढ़ने की कोशिश करने से वह मेरे भार को ही संभाल सकेगी : ये ऐंद्रिय अनुभव एक परिवार के रूप में संसक्त नहीं हैं। जब बर्कली के मत का खंडन करने के लिए सैमुअल जॉनसन से कहा गया तब जॉनसन ने एक पत्थर को ठोकर मारकर कहा, "मैं ऐसे उनका खंडन करता हूँ।" पर बर्कली ने कभी पत्थर के अस्तित्व से इन्कार नहीं किया : उसने केवल इतना कहा होता कि पत्थर ऐंद्रिय अनुभवों का एक परिवार है (एक अपभ्रम बिल्कुल नहीं), और उसे ठोकर मारने से केवल उसकी बात ही संपुष्ट होती है : दृष्टि-संबंधी अनुभवों के पीछे स्पर्श-संबंधी अनुभव ठीक उसी तरह होते हैं जिस तरह ऐंद्रिय अनुभवों के किसी सुव्यवस्थित परिवार में उनके होने की आशा की जा सकती है।

"वास्तविक" चीजों के अस्तित्व की कसौटी के रूप में एकमात्र दर्शन के ऊपर बर्कली ने जोर दिया था। यदि स्पर्श-अनुभव नहीं प्राप्त हो सता, तो बर्कली के मतानुसार भौतिक वस्तु नहीं है, भले ही संबंधित परिवार का दृष्टि-संबंधी अंश बिल्कुल व्यवस्था-युक्त हो। इस प्रकार यदि आपको पेड़ के दृष्टि-संबंधी अनुभव होते हैं और आप उसे छूने के लिए आगे बढ़ते हैं पर आपका स्पर्श-संबंधी अनुभव नहीं होते, तो आपको मानना पड़ेगा कि जो पेड़ प्रतीत हुआ वह एक अपभ्रम था। इसके विपरीत, यदि आप किसी अदृश्य चीज में टोकर खा जाएँ, पर उसकी स्पर्श से ज्ञात आकृति पेड़ की तरह हो, तो आपको करना पड़ेगा कि वह एक अदृश्य पेड़ है, न कि एक अपभ्रम। (यह परिस्थिति

अदृश्य शीशे वाली है ।) अथवा, यदि आप सोचते हैं कि आपने अगल-बगल रखे हुए दो लोहे के छड़ देखे हैं, पर छूने से आपने पाया कि वहाँ अविच्छिन्न रूप से एक ही सतह है, तो आपको यह कहना पड़ेगा, “यह एक छड़ है, पर दिखाई दो-जैसी देती थी” (यह कभी नहीं कि “दो छड़ें हैं पर छूने में एक जैसी लगती थी”) । परंतु यदि आपने सोचा हो कि आपने एक छड़ देखी है और छूने से आपको स्पर्शों की दो अलग शृंखलाएँ मालूम हुई हों (आप उनके बीच में अपना हाथ रख सकते हैं), तो आपको मानना पड़ेगा कि दो छड़ें थीं जो एक जैसी दिखाई देती थीं (यह नहीं कि एक छड़ थी जो छूने में दो जैसी लगती थी) । यह निश्चय करने के लिए कि हमारे अनुभव यथार्थ हैं या अपभ्रांत, हमारी अंतिम कसौटी यह है कि परिवार में कोई “स्पर्श-सदस्य” है या नहीं । दृष्टिसंबंधी अनुभव स्पर्शसंबंधी अनुभवों के संकेत या अग्रदूत होते हैं ।

भ्रम—कभी-कभी हमारे ऐंद्रिय अनुभव एक परिवार के भाग तो होते हैं—इसलिए अपभ्रांत नहीं होते—परंतु परिवार के कुछ भागों के गुण अन्य भागों के गुणों से मेल नहीं खाते । तब हम कहते हैं कि वस्तु “सचमुच गुण अ से युक्त है” पर “गुण ब से युक्त दिखाई मात्र देती है” । उदाहरणार्थ, एक सीधी छड़ी पानी के अंदर टेढ़ी दिखाई देती है : एक स्पर्श-अनुभव होता है, पर जब हम पानी के अंदर छड़ी को देखते हैं तब हम कहेंगे कि “वह टेढ़ी है” और ज्योंही वह पानी के बाहर निकाली जाती है हम कहेंगे कि “वह सीधी है” । हम ऐसा क्यों कहते हैं कि छड़ी वास्तव में सदैव सीधी रहती है और पानी में टेढ़ी दिखाई मात्र देती है ? यह क्यों नहीं कहते कि पानी में वह टेढ़ी हो जाती है और उस समय छूने से सीधी केवल लगती है ! यहाँ भी स्पर्शानुभव को हम निर्णायक मानते हैं । परंतु स्थिति में एकमात्र यही महत्वपूर्ण बात नहीं है । यदि हम पानी के अंदर छड़ी के साथ-साथ एक मापदंड भी रख देते हैं तो हम पाते हैं कि वह भी टेढ़ा दिखाई देता है, और इसके बावजूद दोनों बराबर छूने में सीधे हैं । हम अपवर्तन के नियमों के द्वारा इस बात की व्याख्या कर सकते हैं कि छड़ी क्यों पानी में टेढ़ी दिखाई देती है ; और इस वजह से हम यह कहने के बजाय कि छड़ी पानी के अंदर छूने में सीधी होने के बावजूद टेढ़ी हो जाती है यह भी कहते हैं कि वह वास्तव में बराबर सीधी बनी रहती है । इस प्रकार यह मानने के बजाय कि छड़ी टेढ़ी है पर छूने में सीधी

लगती है, यह मानने से कि वह सीधी है पर टेढ़ी दिखाई देती है, सब बातों का परस्पर पूरा मेल बैठ जाता है और कोई बात ऐसी नहीं बचती जिनकी व्याख्या न हो पाए ।

रूपया अधिकतर कोणों से दीर्घवृत्तीय दिखाई देता है, फिर भी हम कहते हैं कि वह दीर्घवृत्तीय केवल दिखाई ही देता है पर असल में है गोल । यह सच है कि वह छूने में गोल है, परन्तु छुए बिना भी केवल दृष्टि के आधार पर हम कह सकते हैं (और निस्संदेह कहेंगे) कि वह गोल है । सब से देखने पर रूप की जो गोल आकृति हमारे सामने होती है वह विरूपण शृंखला का मानो केंद्र है जिससे सब अन्य प्रतीयमान आकृतियाँ “विकीर्ण” होती हैं । और इस प्रकार हम कहते हैं, “रूपया वास्तव में गोल है ; इस कोण से वह दीर्घवृत्तीय दिखाई मान देता है”— हम यह नहीं कहते, “वह एक कोण से देखने पर दीर्घवृत्तीय हो जाता है” (तब क्या होगा जब कोई उसे लगातार ऊपर से देखता रहे और कहता रहे, “वह दीर्घवृत्तीय विस्कुल नहीं होता— मुझे तो अब भी वह गोल दिखाई देता है” ?) अथवा “वह बराबर दीर्घवृत्तीय है ; गोल तो वह ऊपर से देखने पर प्रतीत मात्र होता है” (पर छूने में वह बराबर गोल है ; इसके अलावा, हम दीर्घवृत्तीय आकृतियों की प्रकाशोप नियमों के द्वारा व्याख्या कर सकते हैं, वैसे ही जैसे टेढ़ी दिखाई देनेवाली सीधी छड़ी के उदाहरण में) ।

प्रत्येक प्रसंग में जिन कसौटियों का प्रयोग किया जाता है उनको लेकर हर आदमी सहमत नहीं होगा । कोई कहेगा कि हम गोल आकृति को “वास्तविक आकृति” मानते हैं और दीर्घवृत्तीय आकृति को “आभास मात्र”, क्योंकि हम गोल आकृति की भविष्यवाणी के आधार के रूप में इस्तेमाल कर सकते हैं : यदि हम यह मानकर चलें कि वह गोल है तो हम यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि विभिन्न कोणों से वह वैसा दिखाई देगा (दीर्घवृत्तीयता की विभिन्न मात्राएँ) । परन्तु क्या हमें पक्का विश्वास है कि ऊपर से दीर्घवृत्तीय गोल आकृति की भविष्यवाणी हम बदलती हुई दीर्घवृत्तीय आकृतियों के आधार पर इतनी अच्छी तरह नहीं कर सकते ?

यह याद रखना जरूरी है कि हम “याम्ताविकता” को “आभास” (प्रतीति) में अलग पहचानने के लिए मर्दान् एक्की कनीटी का प्रयोग नहीं करने । आकृति के प्रसंग में हम दृष्टि और स्पर्श दोनों का महारा लेते हैं,

पर रंग का निश्चय केवल दृष्टि से ही हो सकता है। किसी चीज के प्रकाश और दूरी की विभिन्न अवस्थाओं में जो रंग प्रतीत होते हैं उनसे अलग जिसे हम उसका "वास्तविक रंग" कहते हैं उसकी पहचान हम कैसे करते हैं ?

हम कहते हैं कि एक पोशाक गहरी नीली है, हालांकि अधिकांश समय (और प्रायः सभी कृत्रिम प्रकाशों में) वह काली प्रतीत होती है। यदि कोई यह कहे कि पोशाक वास्तव में काली है, तो हम कहेंगे कि यह गलत है, हालांकि हम इस बात से इन्कार नहीं करेंगे कि वह इस समय उसे और हमें, दोनों को काली दिखाई देती है। तो फिर यहाँ हम कौन-सी कसौटी लागू कर रहे हैं ? स्पष्ट है कि लॉक जैसी चाहता है वैसी हम यहाँ पोशाक जैसी दिखाई देती है उसकी जैसी वह स्वयं है उससे तुलना नहीं कर सकते : हमें केवल वदवती हुई प्रतीतियों पर ही निर्भर रहना पड़ता है। परन्तु हम सब कि पोशाक का असली रंग वह है जो कुछ मानक-परिस्थितियों में दिखाई देता है। विशेषतः हम कहते हैं कि पोशाक का असली रंग वह है जो सूरज की रोशनी में दिखाई देता है। सूरज की रोशनी में वह गहरी नीली दिखाई देती है, और तदनुसार हम कहते हैं कि उसका रंग गहरा नीला है।

परन्तु यह कहने के बजाय कि पोशाक काली है क्योंकि कृत्रिम प्रकाश में वह वैसी दिखाई देती है, हम यह क्यों कहते हैं कि वह गहरी नीली है क्योंकि सूर्य के प्रकाश में वह वैसी दिखाई देती है ? सूर्य के प्रकाश के पक्ष में यह पूर्वग्रह क्यों ? क्या इसलिए कि आदमियों ने पहले सूर्य के प्रकाश को मानक बनाया और इस आदत को वे कभी नहीं छोड़ सके ? अथवा क्या इसलिए कि सूर्य के प्रकाश से ही हमारा सामना सबसे अधिक होता है ? नहीं, इनमें से कोई भी बात इससे संबंध नहीं रखती। यदि सूर्य का प्रकाश वह चीज न भी हो जिससे हमारा सबसे अधिक सामना होता है—जो दिन में सोते हैं और रात में जागते हैं उनके लिए तो वह है ही नहीं—तो भी उसे मानक माना जाएगा, क्योंकि सूर्य के प्रकाश में ही हमें रंगों में अधिकतम संभव भेद करने का अवसर मिलता है। दो पोशाकें कृत्रिम प्रकाश में एक ही रंग की दिखाई देती हैं (काली), पर जब हम उन्हें सूर्य के प्रकाश में देखते हैं तब एक गहरी नीली दिखाई देती है और दूसरी काली, और फलतः हम एक को गहरे नीले रंग की और दूसरी को काले रंग की बताते हैं। यदि हम कृत्रिम प्रकाश को

अपना मानक बनाएँ (जिसमें दोनों ही पोशाकें काली लगती हैं) तो हम यह भविष्यवाणी नहीं कर पाएँगे कि सूर्य के प्रकाश में उनका कौन-सा रंग दिखाई देगा, जबकि दोनों को सूर्य के प्रकाश में देख चुकने के बाद हम आसानी से यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि कृत्रिम प्रकाश में दोनों काली लगेंगी । इस प्रकार हम वापस अधिकतम पूर्वानुमानगम्यता में पहुँच जाते हैं : हम अधिकतम भेद-बोध को एक कसौटी के रूप में इसलिए लेते हैं कि अधिकतम भेद-बोध की स्थितियाँ वे स्थितियाँ भी हैं जिनमें रंग-प्रतीतियाँ अधिकतम पूर्वानुमानगम्य होती हैं ।

वस्तु का असली रंग हम उसे कहते हैं जो उसमें अधिकतम भेद-बोध की सहायक स्थितियों में दिखाई देता है—अर्थात् सूर्य के प्रकाश में । असली रंग वह है जो सब प्रतीयमान रंगों में से एक कसौटी के अनुसार चुना जाता है । यह हो सकता है कि सूर्य के प्रकाश से हमारा अधिक सामना होता है, परंतु इस बात का उन रंग-प्रतीतियों के चुनाव में कोई हाथ नहीं होता जिन्हें हम “असली रंग” कहते हैं : असली रंग वह है जो वस्तु में अमुक-अमुक स्थितियों में दिखाई देता है, चाहे उन स्थितियों से हमारा सामना कम हो या अधिक । यदि हमें प्रकाश का कोई ऐसा स्रोत मिल जाए जो उसमें भी जिसे हम एकसमान गहरी नीली समझते हैं अंतर प्रकट कर दे, तो हम कहेंगे, “यह सूर्य की रोशनी में एकसमान नीली दिखाई देती है, पर तब देखिए जब मैं यह अन्य रोशनी उस पर डालता हूँ—आप देखेंगे कि पोशाक असल में विभिन्न रंगों वाली है ।”

सूर्य के प्रकाश (रंगों में अधिकतम भेद-बोध की स्थिति) और अन्य प्रकार के प्रकाशों के अंतर के बारे में हम इतना ही कहेंगे । जब रंग के अनुभव में अंतर प्रकाश के ऊपर निर्भर करता है तब हम अधिकतम भेद-बोध के सिद्धांत का आश्रय ले सकते हैं । परंतु ऐंद्रिय अनुभव के सभी प्रकार, रंग के प्रयोग में भी, इस अंतर पर निर्भर नहीं करते । तीन आदमी सूर्य के प्रकाश में एक परदे को देख रहे हैं । पहला आदमी नीला रंग देखता है । दूसरा मृदु नील-लोहित सी छटा देख रहा है क्योंकि उसने लाल रंग का चरमा पहना हुआ है । तीसरा आदमी जिसने पीला चरमा पहना हुआ है हरा रंग देखता है । हम कहते हैं कि परदा वास्तव में नीला है, अन्य रंगों का नहीं । क्यों ? प्रत्येक अन्य रंग नीले में गुरु होनेवाली विरूपण-भ्रंशता का एक सदस्य है ।

नीला वह रंग है जो उन सबका केंद्र है। नीला मानो सामान्य विषय है और वे उसमें किए जा सकनेवाले विभिन्न प्रकार के परिवर्तन हैं—परिवर्तनों की प्रत्येक शृंखला विचित्रता की उत्तरोत्तर बढ़ती हुई मात्राओं के अनुसार क्रमबद्ध है। और यदि चश्मा पहनने के बजाय हम रोशनी को विविध तरीकों से अधिकाधिक बदल सकें या विभिन्न औपघों का उत्तरोत्तर अधिक मात्रा में सेवन कर सकें, तो हमें उत्तरोत्तर अधिक परिवर्तनों वाला एक और समूह प्राप्त हो जाएगा। और यहाँ भी नीला ही सामान्य विषय है।

इस प्रकार यद्यपि ये सब विभिन्न रंग समान रूप से दिखाई देते हैं और इसलिए समान रूप से वास्तविक हैं, तथापि उनमें नीले की मानो एक विशेष प्राधिकृत स्थिति है। यह कहना काफी नहीं है कि ये सब रंग समान रूप से वास्तविक या समान रूप से अवास्तविक हैं, समान रूप से “सही” या समान रूप से “गलत” हैं। यह तो ठीक है, परंतु यहाँ “सब” का क्या मतलब है? जब हम इस पर विचार करते हैं तब हम पाते हैं कि वह पत्थरों के एक ढेर की तरह एक समुच्चय मात्र नहीं है, बल्कि एक अनोखे प्रकार की व्यवस्था है : यह विभिन्न बढ़ती हुई विचित्रताओं का एक क्रमबद्ध समूह है जिसका केंद्र कोई एक अकेला रंग है।

यही वह बात है जिसे सामान्य बुद्धि यह कहकर बताने की कोशिश करता है कि परदे का वास्तविक रंग नीला है। परंतु यह कथन “वास्तविक” शब्द की द्योतकता के कारण दोषपूर्ण है। इससे यह धारणा बन सकती है कि नीला रंग वहाँ सचमुच है और अन्य रंग (जैसे लाल चश्मा पहने हुए आदमी को दिखाई देनेवाला नीललोहित) वहाँ नहीं है : यह बात कतई नहीं है, क्योंकि सभी रंग सचमुच वहाँ हैं। लेकिन यह व्याख्या गलत है। “वास्तविक” का अर्थ यहाँ उस तरह का अधिक है जो “इसे करने का वास्तविक तरीका यह है” या “इस विषय का वास्तविक अधिकारी विद्वान् स्मिथ है” में है। इसका मतलब कुछ “उसी प्रकार की अन्य चीजों से श्रेष्ठ” जैसा है। अब एक बात अवश्य ही ऐसी है कि जिसमें नीला उन बहुत-से अन्य रंगों से जो परदे को देखने पर हमें दिखाई देते हैं श्रेष्ठ या अधिक महत्वपूर्ण है। वे भी वहाँ इससे कम नहीं हैं, पर यात यह है कि परदे के प्रसंग में केवल इसीके आधार पर शेष सब रंगों में व्यवस्था आती है। यदि इससे उनका समान रूप से संबंध न हो तो पूरा समूह छिन्न-भिन्न हो जाएगा और उसमें वह व्यवस्था नहीं रहेगी

जो है। और यह न केवल अस्तित्व की दृष्टि से बल्कि ज्ञान की दृष्टि से भी अन्यो से अधिक महत्व रखता है यह मानो पूरे समूह की कुंजी है, और यदि हम जान ले कि वह क्या है तो हम यह अनुमान कर सकते हैं कि अन्य सदस्य क्या होंगे। संक्षेप में हम कहेंगे कि वह परदे का मानकीय रंग है, और इस प्रकार “वास्तविक” शब्द की दूर्यर्थकता से हम बच जाते हैं। तो फिर सामान्य बुद्धि के अनुसार नीला उस विशेष परदे का मानकीय रंग हुआ और प्रत्येक भौतिक चीज का अपना अलग ही मानकीय रंग होता है। यदि ऐसा है तो स्पष्ट है कि सामान्य बुद्धि पर आश्रित धारणा बिल्कुल सही है। और हम कह सकते हैं कि न उसके विश्लेषण के लिए और न उसके औचित्य को सिद्ध करने के लिए ही कभी कारण-संबंधी बातों का सहारा लेने की जरूरत है।^१

इस तरह हम देखते हैं कि विभिन्न परिस्थितियों में विभिन्न कसौटियाँ लागू की जाती हैं। अनेक प्रतीत होनेवाले रंगों में से “वास्तविक रंग” का पता लगाने के लिए हम तब एक कसौटी इस्तेमाल करते हैं जब अंतर प्रदीप्ति के अंतर पर आश्रित होता है, और तब दूसरी कसौटी का इस्तेमाल करते हैं जब वह परिप्रेक्ष्य के अंतरों पर या दृष्टि के दोषों पर आश्रित होता है। बात तब और भी उलझ जाती है जब हमारा एक सदस्य में “वास्तविक गुण” से एक अभिप्राय होता है और दूसरे सदस्य में दूसरा उदाहरणार्थ, रुधिर लाल होता है, ठीक वैसे ही जैसे परदा नीला है, और उसी वजह से जो ऊपर दी गई है लाल वह रंग है जो सूर्य के प्रकाश में रुधिर को देखने पर आपको दिखाई देगा, और वही किसी भी विरूपण-शृंखला का केंद्र होगा। इसके विपरीत, यदि हम प्रयोगशाला में बायंगरल जीवविज्ञानी हैं तो हम कहेंगे कि रुधिर एकसमान लाल नहीं है (हालांकि दिखाई वह वैसा ही देता है), क्योंकि सूक्ष्मदर्शी से देखने पर उसमें रंगों की विभिन्नता प्रकट होती है। इस “वैज्ञानिक” अर्थ में वह लाल और स्वच्छ (पूरा लाल नहीं) है, क्योंकि यही रंग आपको सदैव सूक्ष्मदर्शी से देखने पर दिखाई देगा। हर हालत में प्रतीति निर्णायक वह है जो हमें बिन्ही प्राधिष्ठित अवस्थाओं में होती है। इससे पहले विचारणीय बात बचल देने बताया गया था कि प्राधिष्ठित

हम स्थितियों के जिस समूह को मानते हैं वह उस सदर्थ के अनुसार जिसमें हम बात करते हैं कुछ बदल जाता है ।

स्वप्न—हम अपभ्रमो और भ्रमो के बारे में बता चुके हैं ; पर एक प्रकार का और भी अनुभव होता है जिस पर अभी हमने विचार नहीं किया है, और यह है स्वप्न । अपभ्रम और भ्रम कम-से-कम तब तो होते हैं जब हम जागते होते हैं, पर स्वप्नो में इतना भी नहीं होता । चूँकि ऐसी कोई चीज वास्तव में नहीं है जिसे हम स्वप्न में न देखते हों, इसलिए स्वप्नो में दैनिक जीवन के नियमित अनुभवों की अपेक्षा उससे भी कहीं अधिक विचित्रता पाई जाती है जितनी इन अन्य दो में होती है । स्वप्नो का जाग्रत् अवस्था के अनुभवों से क्या अंतर बताया जाएगा ?

क्या जाग्रत् अवस्था के अनुभव स्वप्नो से अधिक स्पष्ट या सजीव होते हैं ? नहीं, यह आवश्यक नहीं है । कभी-कभी स्वप्न उतने ही सजीव होते हैं जितने जाग्रत् अवस्था के अनुभव हो सकते हैं । क्या स्वप्नो का विषय कम क्रमबद्ध होता है ? कभी कभी, पर यह जरूरी नहीं है—रंग और शक्लें, ध्वनियाँ, गंधें, स्वाद तथा अनुभूतियाँ सभी स्वप्न में वैसे ही एक क्रमबद्ध तरीके से हो सकते हैं जैसे जाग्रत् अवस्था में, और इसलिए “प्रकृति के नियमों का अनुसरण न कर पाना” स्वप्नो को अलग करनेवाली बात नहीं मानी जा सकती : स्वप्न में जो मेज दिखाई देता है वह जाग्रत् अवस्था की मेज की तरह हो सकती है—वह एकाएक अदृश्य नहीं होगी या हवा में नहीं तैरने लगेगी या एक स्थान से गायब होकर दूसरे स्थान पर प्रकट नहीं होगी । स्वप्नो को जाग्रत् अवस्था के अनुभवों से उनकी किसी भी गुणात्मक असमानता के आधार पर अलग करना असंभव प्रतीत होता है ।

कहीं यह सुझाव देगा : “अंतर यह है कि यदि हम स्वप्न के अनुभवों से निष्कर्ष निकालें तो वे गलत होते हैं, पर यदि जाग्रत् अवस्था के अनुभवों से निष्कर्ष निकालें तो वे गलत नहीं होने । आप स्वप्न में देखते हैं कि आपकी पत्नी या देहात हों गया है, परन्तु यदि आप यह निष्कर्ष निकालें कि वह सचमुच मर गई है तो यह गलत होगा क्योंकि जब आप जागते हैं तब आप उसे जीवित पाते हैं ।” स्वप्न के अनुभवों पर आधारित निष्कर्ष या जाग्रत् अवस्था के अनुभवों पर आधारित निष्कर्ष से अवश्य ही यह अंतर होना है ; परन्तु अभी - नया ऐसी कोई बात नहीं है जो हमें बताए कि कौन-सा अनुमान सही है ।

शायद स्वप्न में आपको जो अनुभव हुआ हो वही सच्ची घटना हो और जाग्रत् अवस्था में होनेवाला अनुभव ही भ्रामक हो। हम अवश्य ही यह मानते हैं कि जाग्रत् अवस्था का अनुभव ही हमें यह कहने का अधिकार देता है कि अमुक वात सचमुच हुई है और कि यदि स्वप्नो के आधार पर हम इसी तरह का अनुमान करें तो यह हमारी गलती होगी ; परंतु हम इसका उल्टा क्यों नहीं मानते ? ऐसा क्यों न कहा जाए कि जिसे मैं जाग्रत् अवस्था में हुई समझता था स्वप्न यह सिद्ध करता है कि वह वात सचमुच हुई नहीं ? ('जाग्रत् अवस्था में मैं चीजों को न केवल देखता हूँ वल्कि छूता भी हूँ।' परंतु छू तो आप स्वप्न में भी सकते हैं।)

"जाग्रत् अवस्था के अनुभवों से संवाद रखने वाली सचमुच की भौतिक वस्तुएँ होती हैं, परंतु स्वप्नावस्था के अनुभवों से संवाद रखनेवाली नहीं होती।" पर यह घिसापिटा तर्क नहीं चलेगा, क्योंकि यदि आपकी पहुँच केवल अनुभवों तक ही है तो आप कैसे जानते हैं कि एक प्रसंग में तो अनुभव और किसी और चीज के मध्य संवाद है पर दूसरे प्रसंग में नहीं है ? यहाँ लॉक वाली समस्या फिर आ खड़ी होता है। स्वप्न के अनुभवों का हम जिस तरह से भी अन्य अनुभवों से अंतर करते हो, इस तरीके से तो नहीं करते।

ऐसा प्रतीत होगा कि अंतर अकेले अनुभवों के स्वरूप पर नहीं वल्कि उस पूरे संदर्भ पर निर्भर होता है जिसमें वे होते हैं। स्वप्न की मेज ठीक उतनी ही सजीव, उतनी ही चमकदार, उतनी ही काली और उतनी ही ठोस हो सकती है जितनी जाग्रत् अवस्था की मेज ; परंतु जाग्रत् अवस्था की मेज परस्पर जुड़े हुए अनुभवों के एक विशाल और व्यापक ढाँचे में जड़ी होती है जब कि स्वप्न में यह नहीं होता। आप जागते हैं ; स्वयं को पलंग पर लेटे हुए पाते हैं ; वहाँ वही फर्नीचर और वही खिड़कियाँ हैं जो आप हजारों बार देख चुके हैं ; और आपको याद आता है कि आप सोने के लिए लेट गए थे, आपको शपकी आने लगी थी और आपने बत्ती बुझा दी थी। और एसाएक कड़ी मिल जाती है—दक्षिणी सागर में होने का अनुभव अदृश्य ही मरणावस्था में हुआ था, क्योंकि वह सारे अन्य अनुभवों के संदर्भ में वहाँ भी ठीक नहीं बैठता।

इस बात पर विचार कीजिए कि हम स्वप्नों या भ्रमों की अगतिवा की चीजें पहचानते हैं। जब हम एक बिन्दुन गाफ स्वप्न को देखते-देखते एसाएक

जाग पड़ते हैं तब क्षण भर के लिए भौचक्के रह जाते हैं और स्वप्न का वास्तविकता से अंतर नहीं जान पाते । यह हम कैसे निर्धारित करते हैं कि कौन क्या है ? मात्र सजीवता के आधार पर कोई निश्चय नहीं हो पाता । ऐसा हो सकता है कि स्वप्न की तीव्रता इतनी अधिक हो कि वह नींद से जगा दे और अपने जाने-पहचाने परिवेश का हमारा प्रत्यक्ष उसकी अपेक्षा हल्का हो । यहाँ निर्णायक तत्व है वास्तविकता का आकार और संघटन । हमारे जाने-पहचाने शयन-कक्ष की मेज और खिड़कियाँ और परिचित आवाजें असंख्य बातों से जुड़ी हुई होती हैं जो हमारी रोजाना की जानी-पहचानी दुनिया को हमारे इर्द-गिर्द अपने पूरे जोर के साथ ला खड़ी करती है । इस दुनिया के इतने विशाल आकार के मुकाबले में और उसके अंदर रहने का कोई स्थान पाए बिना हमारे स्वप्नों की वस्तुएँ असार और अस्थायी लगती हैं तथा किसी अवलंब के अभाव में जल्दी ही लुप्त हो जाती हैं ; और ठीक इस बात का ही समझ में आ जाना कि जिसका हम अनुभव करते रहे उसका हमारे सामान्य बुद्धि के जगत् में वही मेल नहीं बैठता, हमारे इस कथन का अर्थ होता है कि हम स्वप्न से जाग पड़े हैं । ऐसी काल्पनिक चीजों को अनुभव के व्यवस्थित पुंज से अलग पहचानने की शक्ति ही मानसिक स्वास्थ्य का तर्कसंगत अर्थ है ; उसका लोप ही पागलपन है ।^१

यही स्वप्नावस्था के अनुभवों की विशेषता है—उनका मेल न बैठ पाना । हमारे जाग्रत् अवस्था के अनुभव एक व्यवस्थित ढाँचे के अंग होते हैं जिसे अगले पृष्ठ पर चित्र में काली रेखाओं से दिखाया गया है : जाग्रत् अवस्था में हम कुछ वस्तुओं और कुछ व्यक्तियों को देखते हैं; वे वस्तुएँ निश्चित तरीकों से (प्रकृति के नियमों के अनुसार) व्यवहार करती हैं ; और जब संवेदनों का परिवेश बदलता है तब हम उसका कोई कारण बता सकते हैं, जैसे यह कि “मैं यहाँ से वहाँ चला गया था ।” नींद में हमें और ही अनुभव होते हैं, स्वप्न—स्व_१, स्व_२ इत्यादि । तब हम फिर जाग जाते हैं और अनुभव स्वप्नों से पहले के अपने रूप में ही पुनः आ जाता है, जैसे कि मानो स्वप्न के अनुभव कभी हुए ही न हों । स्व_१ की दुनिया का स्थिर और एकसमान दुनिया जा० अ० (जाग्रत् अवस्था) से मेल नहीं बैठना, और न स्व_१ का स्व_२ या स्व_३ से ही मेल बैठता है । हम

१. मैड थ्योराट, दि नेचर ऑफ थॉट, II, २७८-७९ ।

उन्हें स्वप्न कहते ही ठीक इसलिए हैं कि उनका मेल नहीं बैठता । और हम जाग्रत् अवस्था के अनुभवों को “वास्तविक” कहते हैं, इसलिए नहीं कि स्वप्नों के अनुभव वास्तविक नहीं हैं (स्पष्ट है कि दोनों ही प्रकार के अनुभव होते हैं) बल्कि इसलिए कि जैसे भ्रम में वैसे ही यहाँ भी हम “वास्तविक” शब्द का प्रयोग अनुभवों के एक प्राधिकृत वर्ग के लिए करते हैं—इस प्रसंग में उन अनुभवों के लिए जिनमें व्यापक क्रमवद्धता और संसक्तता होती है, जो जाग्रत् अवस्था के अनुभवों में अवश्य ही होती है ।

जा.अ.	स्व _१ स्व _२ स्व _३	जा.अ.	स्व _४ स्व _५	
-------	-------------------------------------------------------	-------	--------------------------------------	--

परंतु हम कैसे जानते हैं कि यह सब स्वप्न नहीं है ? शायद हमारा सारा ही अनुभव एक स्वप्न है । यह एक गंभीर सुझाव जैसा लगेगा, लेकिन असल में यह एक शाब्दिक पैतरेबाजी मात्र है । “स्वप्न” शब्द का हमारी भाषा में प्रयोग अब अनुभवों के एक विशेष वर्ग—स्व_१, स्व_२ इत्यादि—के लिए और उन्हें सब अन्य अनुभवों से अलग करने के लिए किया जाता है । स्वप्नों के अनुभव वे होते हैं जिनका हमारे अन्य दैनिक अनुभवों की नियमित व्यवस्था के साथ मेल नहीं बैठता । अब यदि जो भी अनुभव हमें होता हो : उसे हम स्वप्न कहें तो हमारा कथन असल में अर्थहीन होगा । उसका मेल किससे नहीं बैठता ? “मेल बैठता” केवल उन अन्य चीजों के संदर्भ में या उनकी पृष्ठभूमि को देखते हुए ही अर्थ रखता है जिनसे मेल बैठता है । आप : हर चीज के बारे में नहीं कह सकते कि उसका मेल नहीं बैठता । किससे मेल नहीं बैठता ? इस तरह तो हम एक शब्द या शब्दसमूह का उस एकमात्र संदर्भ से बाहर प्रयोग करते होंगे जिसमें वह कोई अर्थ रखता है ।

अथवा बात को इस रूप में रखा जा सकता है : यदि आप चाहें तो कह सकते हैं कि यह सब एक स्वप्न है । तब आप “स्वप्न” शब्द का प्रयोग न केवल स्व_१, स्व_२ इत्यादि के लिए बल्कि अनुभव के पूरे विस्तार (पूरे चित्र) के लिए करते होंगे । बहुत अच्छा । यह सब एक बड़ा स्वप्न है । परंतु इस एक बड़े स्वप्न के अंदर भी जिसमें कि हम सब निरंतर रह रहे हैं, हमें अनुभव के उन “द्वीपों” का जिनका अन्धों से मेल नहीं बैठता उस विशाल गोपांश में जो

एकरूप है अंतर करना पड़ेगा । यह अंतर अब भी बंध होगा । बात सिर्फ इतनी होगी कि हम “स्वप्न” शब्द का प्रयोग इन द्वीपों को शेष से अलग करने के लिए नहीं कर पाएँगे, क्योंकि यह शब्द पहले ही संपूर्ण अनुभव के लिए तय हो चुका है । अतः पहले हम जिस चीज के लिए “स्वप्न” शब्द का प्रयोग करते थे ठीक उसी चीज के बारे में बात करने के लिए अब हमें एक नया शब्द गढ़ना पड़ेगा । इससे कौन-सा लाभ संभव है ? ऐसा करने से हम अपने अनुभव की किसी भी विशेषता को नहीं बदल सकेंगे । केवल यह होगा कि जो शब्द पहले से एक अर्थ में प्रचलित है और हर आदमी जिसे पहले से ही समझता है उसकी जगह पर एक नया शब्द आ जाएगा ।

वास्तव में स्वप्न के अनुभवों को जाग्रत अवस्था के अनुभवों से अलग पहचानने में बहुत कम कठिनाई होती है । जागने के बाद अधिक से अधिक कुछ ही क्षणों के बाद हम देख लेते हैं कि दक्षिणी सागर के द्वीप के अनुभवों का हमारे किन्हीं भी अन्य अनुभवों से मेल नहीं बैठता । पर तर्कतः ऐसा संभव है कि दोनों में अंतर करने में जितनी कठिनाई इस समय होती है उससे कहीं अधिक कठिनाई हो । ऐसी तर्कतः संभव स्थितियों की कल्पना की जा सकती है जिनमें हम न जान पाएँ कि क्या कहना है । मान लीजिए कि आपका संपूर्ण अनुभव दो बराबर भागों में बाँट दिया जाता है एक प्रकार के अनुभव क_१ (मकान, पुस्तकें, कक्षाएँ, लोगों का एक समूह) की एक अवधि के अनंतर एक विलकुल ही भिन्न प्रकार के अनुभव क_२ (उष्ण प्रदेश के नारियल के पेड़, महासागर, आदिवासी कबीले) की एक तुल्य अवधि आती है, और अनुभवों के ये दो समुच्चय आपके पूरे जीवन-काल में बारी-बारी से चलते रहते हैं । अनुभवों का कोई भी समुच्चय दूसरे से कोई संबंध नहीं रखता, पर प्रत्येक अपने अंदर पूरा और ससक्त है । आप स्वयं से पूछ सकते हैं : “जब मैंने उष्णप्रदेशीय महासागर और नारियल के पेड़ों को देखा तब क्या मैं स्वप्न देख रहा था ?” पर अनुभव की अगली अवधि में आप स्वयं से यह पूछ सकते हैं . “जब मैंने शयन-कक्ष, विचन, जाने-पहचाने लोग इत्यादि देखे थे तब क्या मैं स्वप्न देख रहा था ?” और चूंकि अनुभवों के दोनों ही समुच्चय समान रूप से बदलाववादी और ससक्त हैं, इसलिए आपके पास उनकी पहचान करने का कोई तरीका नहीं होगा । आपके अनुभव दो समूहों में बँटे होंगे और एक समूह के कोई भी गुण दूसरे की अपेक्षा विशेषाधिकार-प्राप्त नहीं होंगे जिनके आधार

‘पर आप कह सके कि “यह सचाई है और वह एक लगातार चलनेवाला स्वप्न था।”

दृश्यते इति वदन्ते—अब हमे प्रत्ययवाद के एक और पहलू पर विचार करना है। प्रत्ययवाद के अनुसार भौतिक वस्तुएँ ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार है। परंतु स्पष्ट है कि अनुभवों का अस्तित्व अननुभूत नहीं होता। अतः भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व भी अननुभूत नहीं होता।

यह अंतिम कथन हमारे सामान्यबुद्धिसुलभ विश्वासों के बिल्कुल विरुद्ध है। हम यह मानते हैं कि भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व बराबर बना रहता है, चाहे उनका हमें अनुभव हो या न हो। प्रत्ययवाद इसमें इन्कार करने के लिए प्रतिबद्ध है। प्रत्ययवाद के अनुसार भौतिक वस्तुओं का जहाँ तक सबंध है वहाँ तक “होना और प्रत्यक्ष होना एक ही बात है” (दृश्यते इति वदन्ते)। प्रत्ययवाद भौतिक वस्तुओं के बारे में वही बात कहता है जो सामान्य बुद्धि सब तरह के अनुभवों के बारे में कहती है ‘यह कि उनका अस्तित्व अनुभव के बिना नहीं होता और न हो सकता है ; और यदि अकेले उनका अस्तित्व वैसा नहीं हो सकता तो उनके संयोग (प्रत्ययवाद भौतिक वस्तुओं को उनके संयोग मानता है) का भी नहीं हो सकता। प्रत्ययवाद कहता है कि अनुभव से पृथक् कुछ भी वास्तविक नहीं हो सकता। मेज, पेड़ और अन्य भौतिक वस्तुएँ अनुभवों के परिवार हैं। उनका केवल अनुभवों के रूप में ही अस्तित्व होता है, अन्यथा नहीं ; और यदि अन्यथा होता भी तो हम न जान सकते कि उनका अस्तित्व है, क्योंकि हमारा ज्ञान हमारे अनुभवों तक ही सीमित होता है।

पर मेज का अस्तित्व निश्चय ही तब समाप्त नहीं हो जाता जब मैं कमरे से बाहर चला जाता हूँ ? नहीं, तब नहीं जब आप कमरे में रहते हैं और मेज को लगातार देख रहे होते हैं। पर मान लीजिए कि हम दोनों ही कमरे से बाहर चले जाते हैं। क्या तब मेज का अस्तित्व समाप्त हो जाएगा ? हाँ, यदि किसी को भी मेज के अनुभव नहीं हो रहे हैं तो। यदि हम समझते हैं कि कमरे में कोई नहीं है, और हम पंद्रह मिनट तक बाहर रहकर वापस चने जाते हैं तो शायद हम अपने मित्र जोन्स को यह कहने पाएँगे “मेज का पूरा समय अस्तित्व बना रहा ; मैं दीवार के एक छेद में से उसे देख रहा था, और मैं आपको विश्वास दिला सकता हूँ कि जब आप चले गए थे तब मुझे मेज के ठीक वैसे ही अनुभव होते रहे जैसे आपके कमरे में उपस्थित रहते हुए हुए थे।”

कोई प्रत्ययवादी इससे इन्कार नहीं करेगा। परंतु अब मान लीजिए कि कोई भी कमरे में नहीं है—कोई व्यक्ति नहीं, किसी तरह का कोई ऐसा जीव नहीं जिसे मेज का अनुभव हो सके। क्या मेज का उस अवधि में अस्तित्व होगा? नहीं; अस्तित्व प्रत्यक्षगम्य होने से होता है, और चूंकि यहाँ प्रत्यक्ष हो ही नहीं रहा है इसलिए अस्तित्व नहीं है।

कोई पूछ सकता है: “तो इससे क्या फर्क पड़ता है? जब तक हमारे वापस कमरे में जाने पर मेज हमें सदैव वहाँ मिलता रहेगा तब तक हमें चिंता किस बात की? इस सवाल से हमारे वास्तविक अनुभवों में कोई भी अंतर नहीं आता कि प्रत्यक्षों के बीच की अवधियों में उसका अस्तित्व रहता है या नहीं।” प्रत्ययवादी अवश्य ही इस बात से इन्कार नहीं करेगा। यह सवाल व्यावहारिक हो या न हो, यह जानना फिर भी एक रोचक बात होगी कि इसका जवाब क्या है और उसकी सत्यता कैसे जानी जा सकती है।

कोई यह जवाब दे सकता है: “भौतिक वस्तुएँ प्रत्यक्षों के बीच की अवधियों में अवश्य ही अस्तित्व रखती हैं, और मैं आसानी से यह सिद्ध कर सकता हूँ। कमरे में एक मूवी कैमरा लाकर रख दीजिए और उसे चालू करके कमरे से निकल जाइए। कुछ मिनटों के बाद वापस आइए और फिल्म को डेवलप कीजिए तथा उसे परदे के ऊपर दिखाइए। तब हम सब देखेंगे कि हमारी अनुपस्थिति में मेज का अस्तित्व बना रहा।” परंतु प्रत्ययवादी ऐसे किसी प्रयोग से आश्वस्त नहीं होगा। मूवी कैमरा स्वयं एक भौतिक वस्तु है और प्रत्ययवादी के मतानुसार ऐंद्रिय अनुभवों का एक परिवार है, जिनका तब अस्तित्व समाप्त हो जाता है जब कोई उनका अनुभव नहीं करता। कैमरा, मेज, और असल में स्वयं कमरा तथा पूरी इमारत ही जिसका कि वह एक भाग है, सब एक जैसे हैं। सबके ऊपर “दृश्यते इति वर्तते” समान रूप से लागू होता है। इसके अतिरिक्त घटनाओं की पूरी श्रृंखला का वर्णन अनुभव की शब्दावली में किया जाता है: हमें मेज के अनुभव होते हैं, तब मेज और कैमरा के अनुभव, तब मेज के अन्य अनुभव, तब पुनः मेज और कैमरा के अनुभव और चांद में परदे के ऊपर मेज के चित्रों के अनुभव। कोई भी, और प्रत्ययवादी तो विन्मुल इस बात में सदेह नहीं करता कि हमें अनुभव इस अनुक्रम में होते हैं। और हे ही बात इतनी—सिर्फ अनुभवों का यही अनुक्रम है। अनुभवों की इस श्रृंखला के अलावा किसी चीज का अस्तित्व नहीं है, और यदि हो भी तो हमें उसका ज्ञान ही संभवता।

अब हमें जो निराशा होती है वह उस लड़के की निराशा-जैसी होगी जिसे उसका भाई यह बताता है कि जब भी वह आँखें बंद करता है तब सड़क की रोशनी समाप्त हो जाती है। वह सड़क की रोशनी को एकाग्र होकर देखता है, अपनी आँखों को सावधानी के साथ बंद करता है, तब चुपके से उन्हें एक क्षण के लिए खोल देता है ; सड़क की बत्ती पहले की तरह चमक रही है। "पर तुमने तो कहा था कि वह नहीं रहती।" उसका भाई जवाब देता है : "हाँ, जब तुम्हारी आँखें बंद होती हैं तब, पर जब तुमने झाँका था तब वे खुली थीं।" लड़का इसका खंडन कर ही कैसे सकता है ? जैसा कि अठारहवीं शताब्दी के एक आलोचक ने कहा था, "प्रत्ययवाद बिल्कुल ही वकबास है और उसका खंडन असंभव है।"

"हमें मानना पड़ेगा कि जब हम भौतिक वस्तुओं को देखते नहीं हैं तब भी उनका अस्तित्व रहता है क्योंकि तभी हम इस बात की व्याख्या कर सकते हैं कि वे दुबारा कैसे दिखाई देती हैं।" आप चूल्हे के अंदर आग जलाते हैं, कुछ देर तक उसे जलती देखते हैं, तब आधे घंटे के लिए कमरे से बाहर चले जाते हैं। जब आप वापस आते हैं तब चूल्हे के अंदर अंगारों के एक ढेर को छोड़कर कुछ नहीं बचता। निश्चय ही आग तब भी जलती रही होगी जब उसे देखनेवाला कोई नहीं था ; अन्यथा आप इस बात की कैसे व्याख्या कर पाएँगे कि जब आप बाहर निकले तब लकड़ियाँ जल रही थीं और जब आप लौटे तब केवल अंगारे बचे थे ? जब आप गए हुए थे तब अवश्य ही आग जलती रही होगी और जलते रहने के लिए यह जरूरी है कि आपकी अनुपस्थिति में उसका अस्तित्व रहा हो। अथवा : आपने कई बार एक मकान और उसकी छाया देखी है ; इस बार आप छाया तो देखते हैं पर मकान को देखने की स्थिति में नहीं हैं। परंतु मकान का इस समय अवश्य ही अस्तित्व है, हालाँकि न आप उसे देख रहे हैं और न कोई और, अन्यथा छाया किस चीज की है ?

इन उदाहरणों में हम आग और छाया के व्यवहार के बारे में प्रकृति के सुप्रमाणित नियमों का सहारा ले रहे हैं। लेकिन प्रत्ययवादी हमें याद दिलाता है कि हमने इन नियमों की सच्चाई को केवल उन्हीं उदाहरणों में जाना है जिनका हम प्रेक्षण कर सकते हैं ; अप्रेक्षित उदाहरणों में हमारा उन्हें लागू करना कोई औचित्य नहीं रखता। "जब भी मैंने क को देखा है तब मैंने प को भी देखा है। अतः आगमनात्मक आधार पर मैं आशा कर सकता हूँ कि

अभी जब मैं क को देख रहा हूँ, मैं ख को भी देखूंगा। "परंतु यह इस बारे में कुछ भी नहीं बताता कि जब मैं क को नहीं देखता तब क्या होगा। किसी भी प्रेक्षण के लिए यह बता सकना संभव नहीं है कि जब कोई देख नहीं रहा होता तब अस्तित्व किमका होता है। यदि ऐसा हो भी कि भौतिक वस्तुओं का तब भी अस्तित्व बना रहे जब उन्हें कोई नहीं देख रहा होता, तो भी उनके अस्तित्व में विश्वास करने के लिए हम रे पास कोई समुचित हेतु कैसे हो सकता है, क्योंकि उनके अप्रेक्षित अस्तित्व का कोई भी प्रेक्षण नहीं कर सकता ?

यह सत्य है कि मैंने आग को जलकर राख बनते हुए अनेक बार देखा होगा और मैं आगमन से यह अनुमान कर सकता हूँ कि यदि अभी मैं आग जला दूँ तो मैं फिर उसे जनकर राख बनते देख सकूंगा। परंतु मैं वर्तमान या अतीत अनुभव से इस बारे में कोई भी निष्कर्ष नहीं निकाल सकता कि तब क्या होता है या होगा जब न मैं और न कोई और उसे देख रहा होता, क्योंकि ऐसा कुछ कहने के लिए मेरे पास कोई प्रेक्षणात्मक आधार नहीं होता। 'दृश्यते इति वर्तते' प्रकृति के नियमों पर भी वैसे ही लागू होता है जैसे भौतिक वस्तुओं पर। जिन नियमों को बताने की स्थिति में हम हैं वे केवल वे हैं जो अनुभवों को एक-दूसरे से जोड़ते हैं। हम उसके बारे में कुछ नहीं बता सकते जो अनुभव से पृथक् अस्तित्व रखता है।

हमारा यह जानना संभव ही कैसे है कि भौतिक वस्तुएँ प्रत्यक्ष के अभाव में अस्तित्व रखती हैं ? (१) अनुभव से हम यह जान नहीं सकते, क्योंकि कोई उनके अप्रेक्षित अस्तित्व का प्रेक्षण नहीं कर सकता। (२) अतः हम केवल अनुमान से ही यह जान सकते हैं। परंतु (अ) हम निगमनात्मक अनुमान से यह नहीं जान सकते। हम किसी भौतिक वस्तु की किसी अप्रेक्षित अवस्था के बारे में ऐसी प्रेक्षणमूलक आचारिकाओं से कुछ भी निगमित नहीं कर सकते जो उस वस्तु की केवल प्रेक्षित अवस्थाओं से ही संवधित होती हैं। हम निगमन से प्रेक्षित बातों से संवधित आचारिकाओं से अप्रेक्षित के बारे में निष्कर्ष नहीं निकाल सकते—ऐसा निष्कर्ष उन आचारिकाओं से तर्कतः नहीं निकल सकेगा। (ब) आगमनात्मक अनुमान में भी हम यह नहीं जान सकते : आगमन से किसी निष्कर्ष को निकालने के लिए (जो कि अधिक से-अधिक प्रसंभाव्य ही होगा, निश्चयात्मक नहीं) हमें प्रेक्षित दृष्टान्तों को आधार बनाना होता है। हम क के अनंतर ख का होना एक बार, दो बार, हजार

बार देखते हैं और यह अनुमान करते हैं कि अगली बार जब हम क को देखेंगे तब हम ख को भी देखेंगे । परंतु हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि एक चीज, या घटना, या घटनाओं में कोई एकरूपता प्रेक्षण के समय में अस्तित्व रखने के अतिरिक्त तब भी अस्तित्व रखती है जब उसका प्रेक्षण नहीं होता । दो घटनाओं—पहली प्रेक्षित और दूसरी अप्रेक्षित—के किसी सहसंबंध का हम एक भी दृष्टांत नहीं देख सकते, और इसलिए आगमनात्मक अनुमान को शुरू तक करने के लिए हमारे पास कोई प्रेक्षित आधार नहीं होता ।

तो फिर अप्रेक्षित अस्तित्व वाली वस्तु के बारे में हमारा कुछ जानना कैसे संभव है ? हम उसे केवल प्रेक्षण से या अनुमान से ही जान सकते हैं । प्रेक्षण से हम उसे नहीं जान सकते । अनुमान या तो निगमनात्मक होता है या आगमनात्मक । निगमन से हम उसे नहीं जान सकते और आगमन से भी नहीं जान सकते । अतः अनुमान से हम उसे नहीं जान सकते । चूंकि हम उसे न प्रेक्षण से और न अनुमान से जान सकते हैं, इसलिए हम उसे बिल्कुल जान ही नहीं सकते । इति सिद्धम् ।^१

दुर्बल प्रत्ययवाद बनाम सबल प्रत्ययवाद—यह एक प्रकार के प्रत्ययवाद के अनुसार है जिसे हम दुर्बल प्रत्ययवाद कह सकते हैं, इस वजह से नहीं कि यह सही-जैसा कम संगत है बल्कि इसलिए कि इसका दावा सबल प्रत्ययवाद की तुलना में छोटा है । दुर्बल प्रत्ययवाद कहता है : यदि भौतिक वस्तुएँ प्रत्यक्ष हुए बिना भी अस्तित्व रखती हों तो भी यह विश्वास करने का कि उनका अस्तित्व है हमारे पास कोई हेतु नहीं होता—यदि उनका अस्तित्व हो तो भी हम जान नहीं सकते कि है, पर इसके बावजूद भी उनका अस्तित्व तर्कतः संभव है । सबल प्रत्ययवाद कहता है : उनका अस्तित्व तर्कतः संभव नहीं है ; प्रत्यक्ष के बिना अस्तित्व रखनेवाली भौतिक वस्तुओं की बात स्वतोव्याधाती है । यही बर्कली ने कहा था, पर उसकी दावावली कुछ भिन्न थी । (बर्कली के कथन का अर्थ यह था) ऐसी बात नहीं है कि भौतिक वस्तुओं का प्रत्यक्ष के बिना अस्तित्व होने का कोई प्रमाण न हो—जो बात है ही तर्कतः असंभव उसका प्रमाण हो ही कैसे सकता है ? बल्कि बात यह है कि यदि आप कहें कि एक भौतिक वस्तु है जो अस्तित्व

१. देखिए हब्स्यू० टी० स्टेन, "दि फाउन्डेशन ऑफ रीयलिज्म," माइन्ड, LIII (१९१४) ।

रखती है पर उसका प्रत्यक्ष नहीं होता, तो आप स्वतोव्याघाती बात कर रहे हैं, यानी अपनी ही बात काट रहे हैं। ऐसा क्यों है ? हम इस तर्क की जाँच करके देखते हैं।

१. हमारा भौतिक वस्तुओं से अवश्य ही परिचय है।

२. हमारा परिचय केवल अनुभवों से ही हो सकता है।

अतः ३. भौतिक वस्तुएँ अनुभव हैं (अर्थात् अनुभवों के परिवार हैं)।

यह पहला चरण है। कथन १ ऐसा है जिसमें हम सभी विश्वास करते हैं और यदि हमें पूर्ण संशयवाद से वचना है तो जिसमें हमें विश्वास करना ही होगा। इस कथन से छेड़छाड़ हम तब तक नहीं करना चाहेंगे जब तक हमें ऐसा बिल्कुल करना ही न पड़ जाए। कथन २ को न केवल बकली अपितु उसका विरोधी लॉक भी मानता है। और इन दोनों के मेल से जो निष्कर्ष निकलना है वह है कथन ३। अब कथन ३, यानी पहली युक्ति का निष्कर्ष, एक अन्य युक्ति की एक आधारिका बन जाता है :

३. भौतिक वस्तुएँ अनुभव हैं।

४. अनुभव किसी को अनुभूत हुए बिना अस्तित्व नहीं रख सकते (नहीं... सकते = तर्कतः असंभव)।

अतः ५. भौतिक वस्तुएँ किसी को अनुभूत हुए बिना अस्तित्व नहीं रख सकतीं (नहीं...सकती = तर्कतः असंभव)।

हम ३ को पहले ही प्राप्त कर चुके हैं ; ४ अवश्य ही सत्य है ; और इससे निष्कर्ष, कथन ५, ऐसा निकलता है जो, लगता है कि, इच्छा से या अनिच्छा से हमारे गले पड़ गया है। यदि हम कहते हैं कि भौतिक वस्तुएँ अनुभव के बिना अस्तित्व नहीं रखती तो यह एक विश्लेषी कथन है, और यदि हम इससे इन्कार करते हैं तो हम अपनी ही बात को काटते हैं।

तो फिर इस निष्कर्ष से हमें इतना आश्चर्य क्यों होता है ? कोई भी एक विश्लेषी कथन से इन्कार करना नहीं चाहेगा या एक स्वतोव्याघाती कथन नहीं करना चाहेगा। प्रत्ययवादी कहता है कि वह आश्चर्यजनक केवल इस वजह से सगता है कि हम कभी प्रत्ययवाद की प्रथम आधारिका को असल में पचा नहीं पाए हैं, जो यह है कि भौतिक वस्तुएँ ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार हैं। इस आधारिका को स्वीकार कर डालिए और तब इनमें से कोई भी आपत्ति पैदा नहीं होगी। हम इस निष्कर्ष से आश्चर्यचकित सिर्फ इसलिए हो जाते हैं कि

हमारे मन में पीछे कहीं अब भी यह धारणा छिपी बंठी है कि दुनिया में मेज, पेड़ इत्यादि ऐसी वस्तुएँ रहती हैं जो मन से स्वतन्त्र हैं और प्रत्यक्षकर्ताओं की कोई परवाह किए बिना अपना अस्तित्व बनाए रखती हैं : दूसरे शब्दों में, यह कि मेज, पेड़ इत्यादि ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार विल्कुल नहीं हैं। आप “भौतिक वस्तुएँ = ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार,” इस समीकरण को स्वीकार कर लीजिए, और आप देखेंगे कि भौतिक वस्तुओं की विच्छिन्नता (अननुभूत होने की अवस्था में उनका अस्तित्व न रहना) को लेकर शिकायत करने का उसी तरह कोई आधार नहीं रहता जिस तरह सुख दुःख की विच्छिन्नता को लेकर, जिसे कि सब पहले से ही स्वीकार करते हैं, कोई शिकायत नहीं होती। हमने भौतिक वस्तुओं की इस धारणा को कि वे स्वतन्त्र रूप से अस्तित्व रखती हैं, अगले दरवाजे से तो बाहर कर दिया है पर फिर चोरी से उसे पिछले दरवाजे से अंदर कर दिया है। एक बार सचमुच इस तथ्य को हृदयगम कर लेने के बाद कि भौतिक वस्तुएँ ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार हैं और इनके तादात्म्य को सचमुच मान लेने के बाद हम कभी उनके प्रत्यक्षनिरपेक्ष अस्तित्व के प्रश्न को उसी तरह नहीं उठाएँगे जिस तरह इस समय सुख दुःख, विचारों और प्रत्ययों के प्रसंग में नहीं उठाते।

“परंतु जो तर्कत असंभव है उसकी बात सोची तक नहीं जा सकती।” क्या हम हमेशा भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व को अनुभवनिरपेक्ष रूप में नहीं सोचते? उनका उस रूप में चाहे अस्तित्व हो या न हो, उनका उस रूप में अस्तित्व हम सोच अवश्य ही सकते हैं। अतः उनका अननुभूत अस्तित्व तर्कत असंभव कैसे हो सकता है? पर वर्कली का उत्तर यह है

इससे अधिक आसान निस्संदेह कोई कल्पना नहीं है कि एक बाग में पेड़ है या एक आलमारी के अंदर कितने रस्ते हैं और उनको देखने वाला कोई पक्षी नहीं है। मेरा जवाब है कि आप ऐसी कल्पना कर सकते हैं और इसमें कोई बठिनाई नहीं है, पर मेरी प्रार्थना है कि यह सब इससे अधिक क्या है कि आप अपने मन में कुछ प्रत्यय बनाते हैं जिन्हें आप कितने अधिक क्या है कि आप अपने मन में कुछ प्रत्यय बनाते हैं जिन्हें आप कितने और पेड़ कहते हैं और साथ ही उनका प्रत्यक्ष करनेवाले किसी व्यक्ति के प्रत्यक्ष को आप छोड़ देते हैं? पर क्या आप स्वयं ही पूरी अवधि में उनका प्रत्यक्ष नहीं करते होते या उनकी बात नहीं सोचते होते? इसलिए यह सब कोई मतलब की बात नहीं हुई। इससे बेघर यह सिद्ध होता है कि आप

अपने मन में कल्पना करने या प्रत्ययों के निर्माण की शक्ति रखते हैं। पर इससे यह सिद्ध नहीं होता कि आप अपने विचार की वस्तुओं के मन से स्वतंत्र अस्तित्व के संभव होने की कल्पना कर सकते हैं। यह सिद्ध करने के लिए आवश्यक है कि आप बिना कल्पना या विचार के उनका अस्तित्व सोचें, जो कि स्पष्टतः एक असंगत बात है।^१

ऐंद्रिय अनुभवों की उत्पत्ति—लेकिन एक और समस्या खड़ी होती है : हमारे ऐंद्रिय अनुभवों का कारण क्या है? लॉक ने कहा था कि अनुभव स्वतंत्र रूप से अस्तित्व रखनेवाली भौतिक वस्तुएँ उनके कारण हैं। परंतु बर्कली ने इस बात का खंडन करने का प्रयत्न किया। बर्कली ने यह माना कि यदि भौतिक वस्तुएँ ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार हैं तो यह रास्ता लॉक के लिए खुला नहीं है, क्योंकि तब उसे भौतिक वस्तुओं की अपनी पूरी धारणा को छोड़ना होगा। पर क्या हमारे ऐंद्रिय अनुभवों का कोई कारण नहीं होना चाहिए ?

किसी ने सोचा होगा कि यदि बर्कली को इंद्रियानुभविक विज्ञान को संभव मानना है तो उसे कहना पड़ेगा कि ऐंद्रिय अनुभवों को भौतिक वस्तुएँ उत्पन्न करती हैं। परंतु बर्कली इस बात से सहमत नहीं है। उसने कहा कि विज्ञान संभव है, पर जब आप यह विचार करेंगे कि विज्ञान क्या है तब पाएँगे कि वह केवल ऐंद्रिय अनुभवों को ही एक-दूसरे से सहसंबंधित करता है। विज्ञान कहता है : “यदि आकाश में बिजली चमकती है तो कड़कने की आवाज होती है।” इसमें हमारे ऐंद्रिय अनुभवों की ओर कोई संकेत नहीं है। परंतु जैसा कि अभी हम कह चुके हैं, न विज्ञान और न कोई और यह कहने की स्थिति में होता है कि जब कोई नहीं देखता होता तब क्या होता है। वैज्ञानिक केवल उसी बात को बता सकता है जिसका वह प्रेक्षण करता है और इस प्रकार वह औरों की तरह ही उन घटनाओं के बारे में कुछ नहीं बता सकता जिनको कोई देख नहीं रहा होता। बर्कली के अनुसार सभी वैज्ञानिक कथन वास्तव में ऐंद्रिय अनुभवों की एकरूपताओं के कथन होते हैं : जैसे, “यदि आपको बिजली के चमकने का अनुभव होता है तो उसके अनंतर कड़क का अनुभव होता है।” निश्चय ही, वैज्ञानिक के कथन में प्रेक्षण का

स्पष्ट उल्लेख नहीं होता बल्कि केवल प्रेक्षित घटनाओं का उल्लेख होता है। परंतु फिर भी, बर्कली के अनुसार केवल प्रेक्षित घटनाओं के बारे में ही उसे बात करने का अधिकार है। वैज्ञानिक "यदि अ तो ब" के प्रकार के आगमनिक सामान्यीकरणों की रचना करते हैं; लेकिन बात को बिल्कुल सही रूप में बताने के लिए इसके बजाय उन्हें यह कहना चाहिए कि "यदि अनुभव अ तो (सदैव) अनुभव ब।" घटनाओं के बारे में प्रत्येक कथन का अनुवाद अनुभवविषयक कथनों में किया जा सकता है, और घटनाओं का प्रत्येक सहसंबंध अनुभवों का एक सहसंबंध होता है। यदि कारणों के बारे में कुछ भी कहने में हमें समर्थ होना है तो कारणों (और कार्यों) को अनुभूत होना चाहिए। हम कारणपरक सामान्यीकरण केवल उमी के बारे में कर सकते हैं जिसका हम अनुभव करते हैं, अन्यथा उनका कोई आधार नहीं होगा। हम अपने अनुभव के कुछ अंशों, अ, को कुछ अन्य अंशों, ब, के साथ जोड़नेवाली कारणात्मक नियमितताओं का कथन करते हैं। इस प्रकार हम कारणात्मक कथन कर सकते हैं, पर होते वे केवल अनुभव के सहसंबंधों के ही (अनुभव के अंदर के "नियत संयोगों" के) कथन हैं, उनसे अधिक कुछ नहीं। इस तरह हम कारणता के लिए किसी ऐसे सिद्धांत का आश्रय लिए बिना स्थान बना सकते हैं जैसे यह कि भौतिक वस्तुएँ तब भी अस्तित्व रखती हैं जब कोई उनका प्रेक्षण नहीं करता होता।

फिर भी, हम सतुष्ट नहीं हैं। यदि ऐंद्रिय अनुभवों के मध्य कारणात्मक संबंध हो (इसकी जाँच हम बाद में करेंगे) भी, तो भी क्या हमारे ऐंद्रिय अनुभवों और जो भी उन्हें उत्पन्न करता हो उसके मध्य भी कारणात्मक संबंध नहीं होता? और उन्हें भौतिक वस्तुओं को छोड़कर उत्पन्न कर ही कौन सकता है (किसी अर्थ में)? इस बात की कि हमें मिनते-जुनते अनुभव होते हैं, व्याख्या करने का इसके अलावा उपाय ही क्या है कि भौतिक वस्तुएँ हैं जो उन्हें पैदा करती हैं? इस तथ्य की कोई व्याख्या अग्रदृश्य हो हमें देनी होगी कि जब हम उसी दिशा में देखते हैं तब हम दोनों को हाथी के अनुभव होने के बजाय मेज के ही अनुभव होते हैं। और हमारे अनुभवों के इस सादृश्य (जिसके बिना हमारे मध्य मभाषण या विचारों का भादान प्रदा असंभव होगा) की व्याख्या करने का सबसे सीधा तरीका निराश ही यह है कि हम दोनों को उसी भौतिक वस्तु का अनुभव होता है और यही भौतिक वस्तु उन अनुभवों का कारण है। बर्कली ने यह जरूर कहा था कि "भौतिक

“वस्तुओं का अप्रेक्षित अस्तित्व” एक स्वव्याघाती बात है। परंतु यदि ऐंद्रिय अनुभवों के कारणों के रूप में हमें भौतिक वस्तुएँ अवश्य ही चाहिए तो क्या इससे यह सिद्ध नहीं होता कि “भौतिक वस्तुओं के अप्रेक्षित अस्तित्व” का वर्कली द्वारा किया हुआ विश्लेषण कहीं पर गलत है ?

वर्कली केवल इतना कह सकता था : “जैसा कि मैं अपनी युक्तियों से बता चुका हूँ, भौतिक वस्तुएँ ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार हैं। किसी और अर्थ में उनका अस्तित्व है ही नहीं ; यह कहना कि है वास्तव में स्वतोव्याघाती होगा। कारणता ऐंद्रिय अनुभवों का एक सवध है, कारण के सप्रत्यय का प्रयोग ऐंद्रिय अनुभवों को अन्य ऐंद्रिय अनुभवों के अलावा किसी भी चीज से जोड़ने के लिए नहीं किया जा सकता। अतः उसका प्रयोग ऐंद्रिय अनुभवों को प्रेक्षणातीत अनुभव-कारणों से जोड़ने के लिए नहीं किया जा सकता। “विराम।”

परंतु वर्कली ने ऐसा कहा नहीं। चूँकि वह एक अच्छा पादरी था, इसलिए इसके बजाय उसने यह कहा कि हमारे सारे ऐंद्रिय अनुभवों की उत्पत्ति का कारण परमात्मा है। उन्हें भौतिक वस्तुएँ नहीं बल्कि ईश्वर उत्पन्न करता है। ऐंद्रिय अनुभवों के एक क्रमबद्ध तरीके से होने (अपभ्रम इत्यादि इसके अपवाद हैं) का हेतु यह है कि ईश्वर हमें ऐंद्रिय अनुभव प्रदान करता है, और ऐसा एक व्यवस्थित तरीके से करता है ताकि हम उनके आधार पर भविष्य-वाणियाँ कर सकें और तदनुसार अपने कार्यों को बना सकें। ईश्वर हमारे अनुभवों को इतना अस्तव्यस्त कर सकता है कि ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार बिल्कुल बन ही न सकें और इसलिए अनुभव में वे नियमितताएँ न हो सकें जिन्हें हम भौतिक वस्तुएँ कह सकें। परंतु चूँकि ईश्वर अच्छा है इसलिए उनके बजाय उसने हमें ऐंद्रिय अनुभवों के व्यवस्थित समुच्चय देने का निश्चय किया है। वह सीधे उन्हें हमारे मन में डाल देता है : उसे वास्तववादी की भौतिक वस्तुओं की मध्यस्थता की आवश्यकता नहीं पड़ती। (चूँकि इन भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व को हम किसी तरह जान भी नहीं सकते, इसलिए यदि वे अस्तित्व रखती हों तो भी उनसे हमारा कोई हित नहीं होगा।) वह किसी मध्यस्थ के बिना सीधे ही हमें अनुभव देता है। इस प्रकार वास्तविक केवल मन और उनके अनुभव ही हैं। ईश्वर एक असीम मन है और मैं और आप सीमित मन हैं। मन (ईश्वर का और हमारे) हैं और उनके अनुभव (ईश्वर

के और हमारे) हैं । अनुभव मन के इतिहास में घटने वाली घटनाएँ हैं । वस्तु इतना ही सब है—इससे अधिक कुछ नहीं । ईश्वर हमारे अनुभवों को उस क्रम में उत्पन्न करता है जिस क्रम में वे होते हैं । और किसी चीज की जरूरत नहीं है ।

ऐसा क्यों होता है कि जब हम दोनों एकही दिशा में देखते हैं तब हमारे ऐंद्रिय अनुभव मिलते-जुलते होते हैं ? क्योंकि ईश्वर हमें समान प्रसंगों में समान अनुभव देता है ताकि हम परस्पर बातचीत कर सकें । यदि जहाँ मैं एक हाथी देखता हूँ वहाँ आप एक पेड़ देखते और अगले क्षण आप वहाँ एक सोफा देखते और मैं वहाँ सेवों की एक पेटी देखता, तो हम आपस में बातचीत न कर पाते । परंतु आपके अनुभवों की शृंखला को मेरे अनुभवों से सहसंबंधित करके ईश्वर भविष्यवाणी तथा हमारी बातचीत को संभव कर देता है । ईश्वर एक व्यवस्थित ढंग से काम करता है : इतने व्यवस्थित ढंग से कि वह न केवल विभिन्न मनो को परस्पर संपर्क करने में समर्थ बना देता है अपितु विभिन्न व्यक्तियों के ऐंद्रिय अनुभवों के अनुक्रम को भी नियमित कर देता है जिससे कि यह पता लगाकर कि उनके अनुभव में क्या नियमित रूप से किसके अनंतर होता है, वे पूरी शृंखला के अंदर सहसंबंध स्थापित कर सकते हैं । इस प्रकार विज्ञान संभव हो जाता है । प्रकृति के नियम हमें होनेवाले ऐंद्रिय अनुभवों की व्यवस्थित शृंखला में व्यक्त ईश्वर की इच्छा हैं ।

आलोचना—ईश्वर को हमारे ऐंद्रिय अनुभवों के कारण और सहसंबंधक के रूप में ले आने के बाद बर्कली के मत के ऊपर आशेपों की जैसे वर्षा होने लगती है ।

१. बर्कली ने शुरुआत लॉक से प्राप्त इस आधारिका से की कि “मन का परिचय केवल अपने ही अनुभवों से होता है ।” बर्कली को अनुभवों से भिन्न किसी रूप में भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व से इसीलिए इन्कार करना पड़ा कि उनका ज्ञेयत्व बना रहे । परंतु अब बर्कली उनके कारण के रूप में अनुभवों से भिन्न एक चीज—ईश्वर—को ले आया है । लेकिन यदि हम जान केवल अपने ही अनुभवों को सकते हैं तो हम यह कैसे जान सकते हैं कि उनको उत्पन्न करनेवाला कोई ईश्वर है ? यदि हमारा ज्ञान (कम-से-कम आनुभविक ज्ञान) केवल उसी तक सीमित है जो ऐंद्रिय अनुभव हमें बताता है और यदि ईश्वर एक ऐंद्रिय अनुभव (या ऐसे अनुभवों का परिवार) नहीं है, तो, स्वयं बर्कली की ही

मान्यता के अनुसार हम ईश्वर के बारे में कुछ भी कैसे जान सकते हैं ? यदि हम कहते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व है और हम इस बात को जानते हैं, तो फिर हम अपने ऐंद्रिय अनुभवों के अलावा भी कुछ अवश्य जानते हैं। और यदि हम अपने ऐंद्रिय अनुभवों से बाहर की एक चीज—ईश्वर—को जान सकते हैं, तो एक दूसरी चीज, भौतिक वस्तु, को भी क्यों नहीं जान सकते ? यदि वर्कली ऐंद्रिय अनुभवों से भिन्न किसी चीज को ला सकता है तो हम किसी और चीज को क्यों नहीं ला सकते ? वर्कली ईश्वर को ले आया ; और हममें से अधिकतर भौतिक वस्तुओं को लाना चाहेंगे। परंतु तब वर्कली की यह दलील बाधक बन जाती है कि भौतिक वस्तुओं का संप्रत्यय स्वतोग्याघाती है। यदि यह आरोप सही है तो हमें भौतिक वस्तुओं को लाने का अधिकार नहीं है—पर उसे ईश्वर को लाने का अधिकार कहाँ से मिला ?

यहाँ तक जा लोग वर्कली की बात को समझ पाए हैं और उससे सहमत हैं या उसका खंडन करने में असमर्थ रहे हैं उनमें से अधिकतर यह मानते हैं कि उसका अनुभवों के कारण के रूप में ईश्वर को ले आना एक बड़ी गलती थी। इससे वह ठीक उस तरह की आलोचना का पात्र बन जाता है जो स्वयं उसने लॉक और वास्तववादियों की की थी। यह कहने में कि हम केवल अपने ऐंद्रिय अनुभवों को ही जान सकते हैं और कि हम यह भी जान सकते हैं कि उनको उत्पन्न करने के लिए ईश्वर का अस्तित्व है, दूसरी बात पहली के विरुद्ध है और इससे वर्कली के एक आधारभूत ज्ञान-सिद्धांत की कलाई खुल जाती है। वर्कली का शायद ही कोई पाठक ऐसा हो जो ईश्वर के एकाएक प्रवेश से यह महसूस न करता हो कि यह धोखेबाजी है।

परंतु मान लीजिए कि हम ईश्वर को छोड़ देते हैं। एक क्षण के लिए समझ लीजिए कि वर्कली अपने सिद्धांत में ईश्वर को कभी लाया ही नहीं। क्या उसके मत के विरुद्ध अन्य आक्षेप किए जा सकते हैं ?

२. पहले ही आक्षेप को कुछ और आगे बढ़ाया जाए : यदि वर्कली सचमुच यह मानता है कि हमारा परिचय केवल अपने ही अनुभवों से होता है—और फलतः यह कि जिन प्रतिज्ञप्तियों का हमें ज्ञान हो सकता है वे केवल हमारे अपने अनुभवों के बारे में ही होती हैं—तो यह मनने का हमारे पास क्या हेतु है कि ईश्वर का ही नहीं बल्कि अन्य मनो का भी अस्तित्व है ? मेरे नाम जो प्रमाण मेरे और विचारों के अस्तित्व का है वही आपके शरीर के

अस्तित्व का भी है . बर्कली के अनुसार ये सब ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार हैं । मैं आपके शरीर को देख सकता हूँ, पर मैं आपके विचारों, भावों और ऐंद्रिय अनुभवों को नहीं देख सकता । तो फिर मेरे पास यह मानने का हेतु ही क्या है कि आपके शरीर के साथ एक मन जुड़ा हुआ है ? असल में हम इससे भी आगे बढ़कर पूछ सकते हैं : मेरे पास यह विश्वास करने के लिए क्या हेतु है कि आपका शरीर, मेज और अन्य भौतिक वस्तुएँ मेरे ऐंद्रिय अनुभवों से अधिक कुछ हैं ?

अहमात्रवाद अपने दुर्बल रूप में यह मानता है कि मैं ही एकमात्र ऐसा मन हूँ जिसका अस्तित्व है—कि मेरे अलावा भौतिक वस्तुएँ (अन्य शरीरों के सहित) भी हैं, परंतु मन केवल मेरा ही ऐसा है जिसका अस्तित्व है । अपने सबल रूप में अहमात्रवाद यह मानता है कि भौतिक वस्तुओं (अन्य शरीरों के सहित) का भी अस्तित्व नहीं है ; वे तो मेरे ऐंद्रिय अनुभव मान हैं और मेरे मन के विषय के अलावा किसी भी रूप में उनका अस्तित्व नहीं है । दोनों ही तरह से मेरे पास यह विश्वास करने का कोई हेतु नहीं है कि मेरे मन के अलावा किसी मन का अस्तित्व है और इस प्रकार मैं कहता हूँ कि एकमात्र मेरा ही मन है । “मन का केवल अपने ही प्रत्ययों से परिचय होता है ,” इसलिए अस्तित्व केवल मेरे मन और उसके प्रत्ययों का ही है ।

वास्तव में कोई भी अहमात्रवादी नहीं है । हम सभी यह विश्वास करते हैं कि अन्य लोग भी हैं जो हमारी तरह ही सोचते हैं और महसूस करते हैं तथा जिन्हें ऐंद्रिय अनुभव भी हमारी तरह होते हैं । ऐसा कहनेवाले व्यक्ति की स्थिति बड़ी विचित्र होगी कि “मैं अहमात्रवाद में इतना पक्का विश्वास करता हूँ कि मैं समझता हूँ कि हर एक को अहमात्रवादी होना चाहिए ।” और यदि कोई अहमात्रवादी अपने मत को सिद्ध करने के लिए किताबें लिखता है तो उन्हें वह लिखता किशोरों के लिए है, क्योंकि उसका तो यह विश्वास है कि उन्हें पढ़ने और समझनेवाला कोई है ही नहीं ? इसके अतिरिक्त अहमात्रवाद उतने ही विभिन्न मतों में विपर भी जाता है जितने कि लोग हैं यदि राम एक अहमात्रवादी है तो वह केवल राम के अस्तित्व में ही विश्वास करता है , पर यदि श्याम एक अहमात्रवादी है तो उसका विश्वास केवल श्याम में ही अस्तित्व में है, जो कि एक बहुत ही भिन्न मत है और असल में राम के मत के विरुद्ध है ।

पर इस समय प्रश्न अहंमात्रवाद की कठिनाइयों का नहीं बल्कि बर्कली के बारे में है। प्रश्न यह था : बर्कली अहंमात्रवाद से कैसे बच सकता है ? क्या अहंमात्रवाद उसके अपने ही सिद्धांतों का परिणाम नहीं है ? यह तो ठीक है कि बर्कली ने यह कहकर इस निष्कर्ष से बचने की कोशिश की कि “दृश्यते इति वर्तते” केवल भौतिक वस्तुओं पर लागू होता है, मन पर नहीं : मन का अस्तित्व इस बात से अप्रभावित रहता है कि उसका किसी को अनुभव होता है या नहीं ; केवल भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व ही इस बात पर निर्भर होता है कि किसी को उसका अनुभव होता हो। मन पर तो “पश्यति इति वर्तते” (“होने का मतलब है देखनेवाला होना”) लागू होता है। यहाँ तक तो ठीक है ; परंतु बर्कली यह जान कैसे सका ? यदि मनुष्य के मन में अपने ही अनुभवों को छोड़कर (जिनमें अन्य मन या उनके ऐंद्रिय अनुभव शामिल नहीं होते) कुछ भी देखने के लिए खिड़कियाँ नहीं हैं, तो ऐसा प्रतीत होगा कि बर्कली के मन में कम-से-कम एक दरवाजा अवश्य ही रहा होगा।

३. अब हम एक और रूप में आशेष करते हैं : यह कि “भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व है” (“प्रत्ययों के पुंज” के रूप में नहीं, बल्कि लांक वाले अर्थ में) बर्कली के अनुसार न केवल गलत है बल्कि स्वतोव्याघाती है। यह एक सख्त बात है। इसका यह उत्तर दिया जा सकता है : “शब्दों की सदैव ऐसी परिभाषाएँ दी जा सकती हैं कि वे जिस वाक्य में हों वह स्वतोव्याघाती बन जाए। यदि मैं ‘वृत्त’ की यह परिभाषा दूँ कि वह ‘एक विशाल अण्डभुज’ हैं, तो ‘वृत्तों के कोने नहीं होते,’ यह वाक्य स्वतोव्याघाती हो जाता है—पर सिर्फ इस वजह से कि मैंने ‘वृत्त’ की यह विचित्र परिभाषा दी है। आप चाहें तो अवश्य ही इसकी वह परिभाषा दे सकते हैं, परंतु इसकी कोई वजह नहीं है कि मैं आपकी स्वनिर्मित परिभाषा को स्वीकार कर लूँ, और इसलिए उसके इस परिणाम को मान लूँ कि भौतिक वस्तुओं के प्रत्यक्ष-निरपेक्ष अस्तित्व की बात स्वतोव्याघाती है।”

बर्कली यह अवश्य कहता है कि “भौतिक वस्तु” का वह परिभाषा देने का एक समुचित हेतु है : यदि आप वैसा नहीं करते तो भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व और स्वरूप के बारे में पूर्ण संशयवादी रवैया अपनाने के अलावा कोई रास्ता नहीं बचता। जिन अ-विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को हम जान सकते हैं वे केवल वे हैं जो हमारे अपने ही ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में होती हैं ; अतः

यदि भौतिक वस्तुएँ ऐंद्रिय अनुभव (या उनके परिवार) नहीं है तो वे अज्ञेय हैं। इस मत का प्रतिवाद किया जा सकता है, और इसी अध्याय में बाद में हम अवश्य ऐसा करेंगे, परंतु इसका सबसे अच्छा तरीका यह होगा कि इसका प्रतिवाद जिन सिद्धांतों ने किया है उनके संदर्भ में ही ऐसा किया जाए। फिलहाल हम एक मामूली-सा अंतर बताते हैं जो बर्कली के तर्क को कुछ कमजोर कर देगा।

“भौतिक वस्तुओं को सोचनेवाले मन से पृथक् अस्तित्व रखनेवाली सोचा ही नहीं जा सकता,” यह बर्कली का विश्वास था। (जब आप किताबों के एक आलमारी के अंदर किसी भी मन से स्वतंत्र अस्तित्व रखने की बात सोचने की कोशिश करते हैं तब आप उनके बारे में सोच रहे होते हैं।) परंतु इसमें एक द्वयर्थकता है। यदि आपका अभिप्राय यह है कि—

१. भौतिक वस्तुओं को सोचनेवाले मन से पृथक् अस्तित्व-रखनेवाली-सोचा ही नहीं जा सकता,

तो यह असंदिग्ध रूप से सत्य है। आप उनके या किसी भी चीज के अस्तित्व रखने या कुछ भी करने के बारे में तब तक नहीं सोच सकते जब तक पहले आपके अंदर सोचनेवाला मन न हो। इस बात की सत्यता इतनी स्पष्ट है कि इसे कहने की ही जरूरत नहीं है। (शायद यह विश्लेषी है, पर हमें इस छानबीन में अभी समय बर्बाद करने की जरूरत नहीं है।) लेकिन इसे नीचे की एक बिल्कुल ही भिन्न बात से एक नहीं समझना चाहिए :

२. भौतिक वस्तुओं को सोचनेवाले-मन-से-पृथक्-अस्तित्व-रखनेवाली सोचा ही नहीं जा सकता।

यह एक मामूली बात नहीं है, और वास्तव में गलत है : हम हमेशा ही उनके बारे में ऐसा सोचते हैं। मैं मन के बिना नहीं सोच सकता, पर किसी चीज के बारे में यह सोच सकता हूँ कि वह मन के बिना अस्तित्व रखती है। विचार मन के बिना अस्तित्व नहीं रख सकते, परंतु इनसे यह सिद्ध नहीं होता कि मेज और पेड़ मन के बिना अस्तित्व नहीं रख सकते। वे अस्तित्व रखते हो या न रखते हों—और शायद हम जान भी नहीं सकते कि रखते हैं या नहीं—कम-से-कम यह तो हम सोचते ही हैं कि वे मन के बिना अस्तित्व रखते हैं। क्या वास्तववादी उन्हें ऐसा नहीं सोचता ? यह बात अलग है कि, जैसा कि बर्कली ने कहा था, वास्तववादी का सोचना शायद गलत हो। और यही बात

प्रत्यक्ष पर भी लागू होती है जो सोचने पर लागू है : जैसे आप मन के बिना सोच नहीं सकते वैसे ही मन के बिना प्रत्यक्ष भी नहीं कर सकते, पर इससे यह सिद्ध नहीं होता कि जिसका आप प्रत्यक्ष करते हैं उसका मन के बिना अस्तित्व नहीं हो सकता। ऐसी बात शायद हो कि नहीं होता, पर कम-से-कम बर्कली के तर्क से हम यह सिद्ध नहीं कर सकते कि नहीं होता। प्रत्यक्ष मन के बिना नहीं हो सकता, पर जिसका आप प्रत्यक्ष करते हैं वह हो सकता है—कम-से-कम तर्कतः संभव तो यह बात है ही। इस बात को अभी जाँच होनी चाहिए कि 'भौतिक वस्तु' की "ऐंद्रिय अनुभवों का एक परिवार" से भिन्न कोई परिभाषा दी जा सकती है या नहीं। परंतु यदि यह तार्किक बाधा दूर हो जाती है तो हम आगे बढ़ सकते हैं :

४. यद्यपि हमने बर्कली के इस कथन को कुछ संदेहास्पद बना दिया है कि "भौतिक वस्तुओं का प्रत्यक्ष के बिना अस्तित्व" स्वतोव्याघाती है, तथापि अभी तक हमने इससे कुछ हल्के इस कथन की जाँच नहीं की है कि यदि उनका प्रत्यक्ष के बिना अस्तित्व हो तो भी हमारे पास इसका कोई समुचित प्रमाण नहीं है कि उनका अस्तित्व है, क्योंकि "किसी ने भी उनके प्रत्यक्ष के बिना अस्तित्व का प्रत्यक्ष नहीं किया है"।

दैनिक जीवन में हमें यह मानने में कोई संकोच नहीं होता कि भौतिक वस्तुएँ प्रत्यक्ष के बिना अस्तित्व रखती हैं। यदि मैं स्नानगृह में नल को खुला छोड़ जाता हूँ और बाद में लौटकर देखता हूँ कि नीचे जो टब रखा था वह पानी से भर गया है तो मैं मान लेता हूँ कि मेरी अनुपस्थिति में पानी टब में गिरता रहा—अन्यथा मैं समझता हूँ कि मैं पानी के उसमें भर जाने की व्याख्या कर ही नहीं सकता। परंतु प्रत्ययवादी (दुर्बल अर्थ में) का तर्क यह था कि इस बात को सिद्ध करने का कोई तरीका नहीं है : मैं उसके प्रत्यक्षनिरपेक्ष अस्तित्व को प्रत्यक्ष से नहीं जान सकता, किसी भी ऐसी निगमनात्मक युक्ति से मैं कोई निष्कर्ष अपेक्षित के बारे में नहीं निकाल सकूंगा जिसकी सभी आधारिकाएँ प्रेक्षित के बारे में हों, तथा कोई भी आगमनात्मक युक्ति चल ही नहीं सकेगी क्योंकि हमने अ (किसी चीज के अस्तित्व का प्रेक्षण) के ब (किसी चीज के अस्तित्व का प्रेक्षण के अभाव में भी बने रहना) के साथ होने का एक भी उदाहरण नहीं देखा है। इस प्रकार यह मत की भौतिक वस्तुएँ प्रेक्षण के बिना अस्तित्व रखती हैं स्वतोव्याघाती

न होने पर भी ऐसा है कि जिसका कोई प्रमाण न है और न कभी हो ही सकता है।

परंतु क्या यह सत्य है ? क्या कोई प्रमाण नहीं है ? क्या मेरे वापस आने पर नहाने के टब का पानी से भरा पाया जाना इस बात का प्रमाण नहीं है कि उसमें मेरी अनुपस्थिति में पानी भरता रहा ? बर्कली के अनुसार यह एक बड़ी कल्पना है : मेरे ऐंद्रिय अनुभवों की शृंखला ठीक वही है जो तब होती यदि टब और पानी का मेरी अनुपस्थिति में अस्तित्व हुआ होता। पर यदि हम यह भी कह सकते हों कि उसका मेरी अनुपस्थिति में अवश्य अस्तित्व रहा तो इस चक्करदार तरीके का सहारा क्यों लिया जाए ? (यह सत्य है कि बर्कली यह नहीं मानता कि उसे कोई नहीं देख रहा था क्योंकि उसके अनुसार ईश्वर उसे निरंतर देखता रहा, लेकिन हम पहले ही बर्कली के द्वारा ईश्वर के स्लाए जाने को आपत्तिजनक बता चुके हैं।) ठीक है, हम ऐसा कह सकते हैं, पर इसका हम प्रमाण क्या दे सकते हैं ? हम प्रत्यक्ष के अभाव में उसका जो अस्तित्व होता है उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते, और न जिसका हम प्रत्यक्ष करते हैं उसे बतानेवाले कथनों से उसे निगमित ही कर सकते हैं। इसलिए प्रमाण अवश्य ही आगमनात्मक होगा। यह कहा जा सकता है कि प्रत्ययवादी की आगमन की धारणा बहुत ही संकीर्ण है। प्रोटोन और इलेक्ट्रॉन के अस्तित्व का हमारे पास जो प्रमाण है वह आगमनात्मक है, हालांकि किसी ने भी कभी इन चीजों को नहीं देखा है। हम नहीं कह सकते कि "जब भी हम प्रत्यक्ष के लिए अनुकूल अवस्था में रहे हैं तब हमने इलेक्ट्रॉनों को देखा है," क्योंकि हमने कभी उन्हें देखा नहीं है। इसके बजाय हम अपने ऐंद्रिय अनुभव की कुछ बहुत ही विशिष्ट बातों के आधार पर (ये ठीक क्या हैं, यह सही-सही केवल अनुभवी भौतिकीविद् ही बता सकता है) उन चीजों के अस्तित्व का अनुमान करते हैं जिनसे उन बातों की व्याख्या हो सकेगी। इलेक्ट्रॉन प्रेक्षणगम्य नहीं हैं, पर जिसका हम प्रेषण करते हैं उसकी ये सर्वोत्तम व्याख्या है। ऐसा प्रतीत होगा कि जब हम भौतिक वस्तुओं का प्रेषण नहीं करते होते तब भी उनका अस्तित्व होता है, यह दिखाने के लिए हम इसी प्रकार तर्क दे सकते हैं। यदि हम यह मान लेते हैं कि उनका तब भी अस्तित्व होता है जब हम उन्हें नहीं देखते, तो अनुभव के कुछ तथ्यों की सबसे अच्छी तरह व्याख्या हो जाती है, जैसे हम बात की कि परासी तब भी रहती है जब हम मयान को नहीं देखते, कि जब हम स्थानगृह में याग भाँ

हैं तब हमें टब पानी से भरा मिलता है, इत्यादि । विज्ञान इस तरह के तर्क के आधार पर हमेशा से चीजों का अस्तित्व मानता आया है, और इस बात का कोई हेतु प्रतीत नहीं होता कि हम यहाँ इस तर्क का उपयोग न करें ।

यह प्राक्कल्पना—कि भौतिक वस्तुएँ तब भी अस्तित्व रखती हैं जब उन्हें कोई नहीं देखता—केवल तभी संभव है जब भौतिक वस्तुओं का प्रेक्षण के अभाव में अस्तित्व होना तर्कतः संभव हो । प्राक्कल्पना जो भी हो, उसे सदैव तर्कतः संभव होना चाहिए । परंतु यदि वर्कली का मत सही है तो भौतिक वस्तुओं का अप्रेक्षित अस्तित्व एक कामचलाऊ प्राक्कल्पना तक नहीं हो सकता, क्योंकि वह तर्कतः असंभव है—वदतोव्याघात है । वर्कली ने भौतिक वस्तु को ऐंद्रिय अनुभवों का परिवार माना है और यह बात असंदिग्ध है कि ऐंद्रिय अनुभवों का अस्तित्व अनुभूत नहीं हो सकता । तो फिर हमारा पहला काम यह होना चाहिए कि “भौतिक वस्तु” की इस परिभाषा की हमेशा के लिए कमर तोड़ दी जाए ताकि वह दुबारा कभी हमें परेशान न कर सके ।

इस काम को पूरा करने के लिए एक और सिद्धांत अब अखाड़े में उतरता है । संवृतिवाद अनेक बातों में प्रत्ययवाद से सहमत है, जैसे गलत प्रत्यक्षों (भ्रम, अपभ्रम, स्वप्न) के विश्लेषण में, परंतु “दृश्यते इति वर्तते” को लेकर उसका प्रत्ययवाद से घोर मतभेद है । वह भौतिक अस्तित्व की एक ऐसी भिन्न व्याख्या देता है जिससे हम स्वतोव्याघात के बिना कह सकते हैं कि भौतिक वस्तुएँ प्रत्यक्ष का विषय बने बिना अस्तित्व रखती हैं । जब हम इस सिद्धांत की ओर ध्यान देकर देखते हैं कि वह क्या वैकल्पिक व्याख्या-प्रस्तुत करता है ।

२५. संवृतिवाद

संवृतिवाद प्रत्ययवाद से इस बात में सहमत है कि भौतिक वस्तुओं का हमारा ज्ञान पूर्णतः हमारे ऐंद्रिय अनुभवों से प्राप्त होता है । परंतु, संवृतिवाद के अनुसार, इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि जब हम भौतिक वस्तुओं के बारे में बात करते हैं तब हम केवल अपने ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में ही बात कर रहे होते हैं—कम-से-कम यह नहीं कि हम वास्तविक ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में ही बात कर रहे होते हैं । हम संभव ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में भी बात कर सकते हैं—अर्थात् उन ऐंद्रिय अनुभवों के बारे में जो कुछ शर्तों के पूरी होने की आस्था में हमें होते । भौतिक वस्तुएँ

वास्तविक और संभव ऐंद्रिय अनुभवों के परिवार होती है। जब मैं पेड़ की ओर देखता हूँ तब मेरे ऐंद्रिय अनुभव वास्तविक होते हैं ; परंतु जब मैं नहीं देखता होता तब भी पेड़ का अस्तित्व रहता है, क्योंकि मुझे पेड़ के अनुभव हो सकते थे हालाँकि हो नहीं रहे हैं। यदि पेड़ को काट दिया जाए और जला दिया जाए तो उसका अस्तित्व समाप्त हो जाएगा, और फिर पेड़ के अनुभव नहीं हो सकेंगे। परंतु जब तक पेड़ के अनुभवों का होना संभव रहता है तब तक पेड़ का अस्तित्व बना रहता है। जरूरत केवल उन शक्तों को निश्चित कर देने की है जिनमें वे अनुभव हो सकते हैं। मैं इस समय हॉल में नहीं हूँ, पर मुझे विश्वास है कि वहाँ पानी का कूलर अभी भी है : अर्थात् यदि मैं हॉल में जाऊँ तो मुझे कूलर के दृष्टिसंबंधी और स्पर्श-संबंधी अनुभव होंगे। यदि मैं हॉल में जाऊँ और जहाँ मैंने कुछ ही मिनट पहले पानी का कूलर देखा था वहाँ उसे न पाऊँ तो मुझे बहुत बड़ा आश्चर्य होगा और मानना पड़ेगा कि मेरा कथन, "हॉल में अब भी पानी का कूलर है," गलत था।

अतः यह दावा कि एक भौतिक वस्तु अस्तित्व रखती है, परीक्षणगम्य है : यह जरूरी नहीं है कि उसका सचमुच प्रत्यक्ष हो बल्कि यह है कि वह प्रत्यक्षगम्य हो यानी उसका प्रत्यक्ष हो सकता हो। कम से-कम हम एक भौतिक वस्तु के बारे में बात करते होते हैं तब "होना प्रत्यक्षगम्य होना है"। यदि मैं यह दावा करता हूँ कि मेरे डेस्क की दराज में एक हीरा पड़ा है तो यह जरूरी नहीं है कि मैं उसका प्रत्यक्ष कर रहा हूँ, परंतु यदि मैं दराज को खोलता हूँ और उसे खाली पाता हूँ तो मुझे अपना दावा वापस लेना पड़ेगा—इसलिए नहीं कि जब मैंने दावा किया था तब हीरा दिखाई नहीं दे रहा था बल्कि इसलिए कि वह प्रत्यक्षगम्य था ही नहीं (अर्थात् जब वे शक्तें जिनमें उस दावे को जाँचा जा सकता था पूरी हो रही थी तब अपेक्षित प्रत्यक्ष नहीं हो सकता था)। निस्संदेह कुछ प्रसंगों में प्रत्यक्ष की शक्तों की पूर्ति कठिन होती है या तकनीकी रूप में असंभव तक होती है : महासागर के तल में निस्संदेह वनस्पतियाँ और जीव-जंतु हैं जिन्हें कभी किसी ने देना नहीं है, परंतु हमारा उनके न होने का दावा केवल तभी सही होगा जब हम यहाँ जावें और प्रत्यक्ष की शक्तों के पूरी होने पर भी कुछ वहाँ न पावें। ऐसे बहुत बड़े भूवैज्ञानिक युग गुजर चुके हैं जिनमें पृथ्वी की सतह के ऊपर होनेवाले परिवर्तनों को देख सबने चाहे चेतन प्राणियों या अस्तित्व या ही नहीं।

फिर भी हम कह सकते हैं कि वे परिवर्तन हुए, क्योंकि हम कह सकते हैं कि “यदि वहाँ कोई होता (हालाँकि था नहीं) तो उसने उन परिवर्तनों को देखा होता ।” वे परिवर्तन क्या थे, यह छानबीन निश्चय ही वर्तमान अधूरे प्रमाणों के आधार पर करना भू-वैज्ञानिकों का काम है ; परन्तु कम-से-कम यह तो हम कह ही सकते हैं कि वे हुए अवश्य थे, और हमारे कथन स्वतोऽप्याघाती नहीं होंगे, भले ही कभी-कभी वे मिथ्या हो जाएँ । यह जरूरी नहीं है कि हमारा यह कथन कि वे परिवर्तन हुए, तभी सार्थक हो जब ईश्वर उन्हें देखता रहा हो । यही कहना पर्याप्त है कि “यदि कोई प्रत्यक्षकर्ता वहाँ होता और उसके अंदर उपयुक्त संवेदन-शक्तियाँ होती (वह अंधा इत्यादि न होता) तो उसने उन परिवर्तनों को होते देखा होता ।”

जैसा कि शुरू के एक संवृतिवादी जॉन स्टुअर्ट मिल ने माना था, “भौतिक द्रव्य संवेदन का स्थायी रूप से संभव होना है ।” जब सचमुच संवेदन नहीं होता तब भी संवेदन संभव होता है । “संवेदन” के बजाय हमने “ऐंद्रिय अनुभव” का प्रयोग किया है । “संवेदन” शब्द का प्रयोग कुछ भ्रामक हो सकता है । यदि कोई आपसे पूछे कि “आप क्या देखते हैं ?” तो आप पहले शायद यह जवाब देंगे कि “एक मेज जिसके ऊपर कुछ किताबें और कागज रखे हैं ।” परन्तु यदि आपसे कहा जाए कि आप अपने अनुभव का कोई अर्थ न निकालकर सिर्फ वही बताएँ जो आप देखते हैं—जिसका आपको अव्यवहित रूप से (अनुमान के रूप में नहीं) बोध होता है—तो आप कहेंगे “रंगों और शक्तियों के कुछ नमूने ।” आप यह नहीं कहेंगे कि “मैं कुछ संवेदनों को देख रहा हूँ ।” “संवेदन” शब्द प्रायः ऐसे अनुभव के होने के अर्थ में इस्तेमाल होता है, परन्तु संवेदन वह नहीं है जिसका हम अनुभव करते हैं । जिनका हमें अव्यवहित रूप से अनुभव होता है वे हैं कुछ रंग और शक्तें (जिन्हें हम प्रायः अनायास ही मेज, किताब इत्यादि के रंग और आकार समझ बैठते हैं) । निस्संदेह संवेदनों के होने पर ही हमें रंगों और आकारों का अनुभव होता है ; परन्तु अनुभव हमें संवेदनों का नहीं होता । (यह कहने का क्या अर्थ होगा कि “मैं कुछ दृष्टिसंबंधी संवेदनों को देख रहा हूँ ?”)

हम (अव्यवहित रूप से) कुछ रंगों और आकृतियों को देखते हैं और यह बात सदैव सच होती है, भले ही हमें अपभ्रम हो रहा हो या हम स्वप्न

देख रहे हों। आप अपने सामने लाल धब्बे देखते हैं। आप समझते हैं कि भौतिक जगत् में, आपके सामने १८ इंच की दूरी पर कोई लाल धब्बे नहीं हैं। फिर भी कुछ-न-कुछ तो लाल है ही जिसे आप देखते हैं। शायद उसका अस्तित्व केवल आपके दृष्टि-क्षेत्र में हो; आपके इस अनुभव के पहले या बाद में उसका अस्तित्व न हो। पर इस समय एक लाल धब्बा वहाँ है ही—जिसका एक भौतिक धब्बा होना जरूरी नहीं है, क्योंकि यदि वह भौतिक हुआ होता तो और लोग भी उसे देखते; पर यह फिर भी सत्य है कि आप उसे देख रहे हैं, भले ही कोई और न देखता हो। कोई चीज, एक लाल धब्बा, आपकी चेतना में वर्तमान है, भले ही वह भौतिक जगत् का एक अंश न हो। हो सकता है कि वह भौतिकविज्ञानी की दृष्टि से वास्तविक (भौतिक जगत् का एक अंश जो दिक् में एक निश्चित जगह पर स्थित है) न हो, परंतु वह इस अर्थ में वास्तविक है कि आपको वस्तुतः उसका अनुभव होता है: आपको सचमुच अपने दृष्टि-क्षेत्र में एक लाल धब्बे को देखने का अनुभव होता है। जो आपको अव्यवहित रूप से दिखाई देता है (उसका आपको दिखाई देना नहीं)—अर्थात् अनुमान की सहायता लिए बिना जिसे आप देखते हैं—वह इंद्रिय-वस्तु कहलाता है।

परंतु यह समझाने के लिए कि “इंद्रिय-वस्तु” क्या है, हमें अपभ्रमों और स्वप्नों पर विचार करने की जरूरत नहीं है।

मैं इस लिफाफे को पकड़ता हूँ: मैं उसपर दृष्टि स्थिर करता हूँ और आशा करता हूँ कि आप भी उसे देख रहे होंगे। और अब मैं उसे फिर नीचे रख देता हूँ। क्या हुआ? हम अवश्य ही यह कहेंगे कि (यदि आपने उसे देखा है तो) हम सभी ने उस लिफाफे को देखा, कि हमने उसी लिफाफे को देखा: मैंने उसे देखा और आप सबने उसे देखा। हम सबने एकही चीज को देखा। और “उसे”, जिसे कि हम सबने देखा, से हमारा मतलब एक वस्तु से है जो उस समय में जब हम उसे देख रहे थे संपूर्ण दिक् के अनेक स्थानों में से ठीक एक में स्थित थी।.....

परंतु जब हमने उस लिफाफे को देखा था तब हम सबके साथ क्या घटना हुई? मेरे साथ जो घटना हुई उसके एक अंश का मैं पहले वर्णन करता हूँ। मैंने एक विशेष सफेद-से रंग का एक धब्बा देखा जिसकी एक विशेष पराद-घोड़ाई थी, एक विशेष आकृति थी, ऐसी आकृति जिसके बारे में कुछ नुबतें थे

और जो काफी सीधी रेखाओं से घिरी हुई थी। इन बातों को : सफेद-जैसे रंग के इस घन्वे को, उसकी लंबाई-चौड़ाई और उसकी आकृति को, मैंने सचमुख देखा। और मेरा प्रस्ताव है कि इन चीजों को, इस रंग, इस परिमाण और इस आकृति को इंद्रिय-दत्त, इंद्रियों के द्वारा दी हुई या प्रस्तुत, कहा जाए—वर्तमान प्रसंग में मेरी दृष्टि की इंद्रिय द्वारा दी हुई। अनेक दार्शनिक इन चीजों को जिन्हें मैं इंद्रिय-दत्त कहता हूँ, संवेदन कहते हैं। उदाहरणार्थ, वे इस रंग के विशेष घन्वे को एक संवेदन कहेंगे। पर मुझे लगता है कि “संवेदन” शब्द भ्रामक हो सकता है। जब मैंने वह रंग देखा तब निश्चित रूप से यह कहा जाएगा कि मुझे एक संवेदन हुआ। परंतु जब यह कहा जाता है कि मुझे एक संवेदन हुआ तब मेरी समझ से मतलब यह होता है कि मुझे उस रंग को देखने का अनुभव हुआ। अर्थात् यहाँ “संवेदन” से हमारा मतलब उस रंग को देखना है, न कि वह रंग जो मैंने देखा : जब मैं कहता हूँ कि मुझे रंग का एक संवेदन हुआ तब मेरा मतलब यह नहीं लगता कि मुझे वह रंग हुआ। यह कहना बहुत ही अस्वाभाविक है कि मुझे वह रंग हुआ, मुझे वह विशेष सफेद-सा घूसर रंग हुआ अथवा मुझे वह घन्वा हुआ जिसका वह रंग था। जो मुझे सचमुच हुआ वह है मेरा उस रंग और उस घन्वे को देखने का अनुभव। इसलिए जब हम संवेदनों के होने की बात करते हैं तब मेरे विचार से “संवेदनों” से हमारा मतलब कुछ इंद्रिय-दत्तों को ग्रहण करनेवाले अनुभवों से होता है, न कि स्वयं उन इंद्रिय-दत्तों से ही। इस प्रकार मैं समझता हूँ कि “संवेदन” शब्द भ्रामक हो सकता है, क्योंकि उसके दो अर्थ हो सकते हैं जिनको एक-दूसरे से अलग रखना बहुत जरूरी है। इसका प्रयोग जो रंग मैंने देखा उसके लिए हो सकता है और देखने के इस रूप में मुझे जो अनुभव होता है उसके लिए भी।

जो मेरे साथ हुआ उसको अब मैं अंशतः यह कहकर व्यक्त कर सकता हूँ कि मैंने कुछ इंद्रिय-दत्त देखे : मैंने एक विशेष लंबाई-चौड़ाई वाला और एक विशेष आकृति वाला रंग का एक सफेद-सा घन्वा देखा। और मुझे इस बात में कोई सदेह नहीं है कि यह जो आप सबके साथ हुआ उसका भी एक अंश है। आपने भी कुछ इंद्रिय-दत्त देखे ; और मैं यह आशा भी करता हूँ कि जो इंद्रिय-दत्त आपने देखे वे उनसे थोड़े-बहुत मिलते-जुलते थे जो मैंने देखे। यह कहा जा सकता है कि आपने भी रंग का एक घन्वा देखा जो

सफेद-सा था, जिसकी लंबाई-चौड़ाई मैंने जो धब्बा देखा उसकी लंबाई-चौड़ाई से अधिक भिन्न नहीं थी, और जिसकी आकृति कम-से-कम इस बात में वैसी ही थी कि उसके भी कुछ नुकीले कोने थे और वह काफी अधिक सीधी रेखाओं से घिरी हुई थी। परंतु अब मैं बल इस बात पर देना चाहता हूँ। यद्यपि हम सबने वही लिफाफा देखा, तथापि पूरी संभावना इस बात की है कि हममें से किन्हीं भी दो ने हूबहू वही इंद्रिय-दत्त नहीं देखे। इस बात की पूरी संभावना है कि प्रत्येक ने रंग की थोड़ी भिन्न छटा देखी। वे सब रंग सफेद-से रहे होंगे, परंतु प्रत्येक रंग शायद जिस तरीके से प्रकाश कागज के ऊपर पड़ रहा था उसके अनुसार, देखनेवाले की जो भिन्न स्थिति थी उसके अनुसार, तथा आपकी दृष्टि-शक्ति अथवा कागज से आपकी दूरी के अनुसार बाकी सबसे कम-से-कम कुछ भिन्न अवश्य था। और यही बात रंग के उस धब्बे की लंबाई-चौड़ाई पर भी लागू होती है जो आपने देखा : शायद आपकी आँखों की शक्ति और लिफाफे से आपकी दूरी के अनुसार रंग के धब्बे की जो लंबाई-चौड़ाई आपने देखी उसमें भी मामूली फर्क था। और फिर आकृति के बारे में भी यही कहना पड़ेगा। कमरे की उस तरफ आप में से जो-जो थे उन्होंने समांतर असमचतुर्भुज की आकृति देखी होगी, और जो मेरे सामने थे उन्होंने आयत-जैसी शकल अधिक देखी होगी।

मुझे लगता है कि यह सब बहुत ही साफ तरीके से यह सिद्ध करता है कि यदि हम सबने वही लिफाफा देखा तो जो लिफाफा हमने देखा वह उन इंद्रिय-दत्तों से अभिन्न नहीं था जो हमने देखे : लिफाफा हूबहू वह चीज नहीं हो सकता जो इंद्रिय-दत्तों का वह समुच्चय है जो हममें से प्रत्येक ने देखा, क्योंकि उन समुच्चयों में से प्रत्येक शेष से निश्चित रूप से थोड़ा भिन्न था और इसलिए वे सब हूबहू वह नहीं हो सकते जो लिफाफा है।^१

वास्तव में, ऐसा प्रतीत होगा कि जितने प्रेक्षक हैं उतने ही इंद्रिय-दत्त भी हैं। लिफाफा प्रत्येक प्रेक्षक को कुछ भिन्न दिखाई देता है। अतः इंद्रिय-दत्त प्रत्येक के लिए भिन्न हैं : इंद्रिय-दत्तों की भाषा प्रतीति की भाषा है। आपके इंद्रिय-दत्तों का वर्णन इस बात का वर्णन है कि चीजें आपको कैसी

१. जी० ई० मूर, एम मेन प्रोब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी (लंदन : जार्ज अलेन एंड अनविन, १९५२), पृ० ३:-३३।

प्रतीत होती हैं—और यदि कोई भौतिक वस्तु न हो, जैसे अपभ्रम में, तो भी आप जिन इंद्रिय-दत्तों का अनुभव कर रहे हैं उनका आप वर्णन कर सकते हैं। भौतिक वस्तुएँ जैसी प्रतीत होती हैं वैसी ही हो, यह जरूरी नहीं है ; परंतु इंद्रिय-दत्त वैसे ही होते हैं, क्योंकि इंद्रिय-दत्तों की भाषा प्रयोग में लाई ही ठीक इसलिए जाने लगी कि प्रतीतियों का उनकी वास्तविकता को लेकर कोई भी शर्त लगाए बिना वर्णन किया जा सके।

‘मैं इस बात को समझ सकता हूँ कि इंद्रिय-दत्तों के वर्णन जो मैं देखता, सुनता इत्यादि हूँ केवल उसके ही वर्णन क्यों हैं। ये अव्यवहित होते हैं—अनुमान से प्राप्त नहीं होते। पर मैं इस बात को नहीं समझ पा रहा हूँ कि कोई कैसे यह कह सकता है कि हमारा भौतिक वस्तुओं का ज्ञान अनुमान से प्राप्त होता है। मुझे याद नहीं आता कि मैंने कभी पहले रंगों और आकृतियों के नमूनों को देखा हो और फिर यह अनुमान किया हो कि यह मेज के ऊपर किताबों का एक ढेर है। मैं किताबों और मेज को उतने ही अव्यवहित रूप से देखता हूँ जितने किसी भी चीज को, न कि किसी अनुमान-प्रक्रिया से, जैसे फर्श के ऊपर मिट्टी में सने पंजों के निशान देखकर मेरा यह अनुमान करना कि कुत्ता यहाँ आया था। मैं किताबों को देखता हूँ और उन्हें छूता हूँ ; इसमें अनुमान क्या है?’ संवृतिवादी इसका यह जवाब देगा कि अनुमान के दो अर्थ होते हैं, एक तार्किक और दूसरा मनोवैज्ञानिक, जिनमें अंतर रखना जरूरी है : मनोवैज्ञानिक रूप से हमें किताबों और मेजों के प्रसंग में किसी ऐसी प्रक्रिया से गुजरने की वैसे ही जानकारी नहीं होती जैसे रस्तेई से बैठक की ओर जाने में प्रत्येक कदम पर अपनी टाँगों को हिलाने की हमें जानकारी नहीं रहती। परंतु तार्किक रूप से भौतिक वस्तुओं के बारे में आपका दावा एक अनुमान है, क्योंकि यह दावा आपके द्वारा अनुभूत इंद्रिय-दत्तों के स्वरूप और उनके पारस्परिक संबंधों के ऊपर आधारित है : इस दावे की पुष्टि के लिए कि आप एक लिफाफे को देख रहे हैं उससे कहीं अधिक कुछ करना पड़ता है जितना इस दावे की पुष्टि के लिए करना पड़ता है कि आप एक सफेद-सी आयताकृति देख रहे हैं। पहला एक बड़ा दावा है जिसे प्रमाणित करना इस मामूली-भी बात को प्रमाणित करने से कठिन होता है कि आप अपने दृष्टि-क्षेत्र में सफेद-सी आयत-जैसी आकृति को देख रहे हैं जिसे कि आप सीधे (अनुमान की मदद किए बिना) अनुभव कर रहे हैं।

संवृतिवादियों के मन में इंद्रिय-दत्तों को देखने का (अव्यवहित) भौतिक वस्तुओं के प्रत्यक्ष से (आनुमानिक) अंतर करते समय जो बात रही है उसे समझने का सर्वोत्तम तरीका स्वयं से यह पूछना है कि प्रत्यक्ष के एक नमूने को लेकर हम संदेह किस बात में कर सकते हैं ; अथवा दूसरे शब्दों में यह कि हम किस बात में गलती कर सकते हैं और किस बात में नहीं । स्थिति यह है कि जिन दत्तों का हमें संवेदन होता है उनके बारे में हम गलती नहीं कर सकते (हालांकि हमारे उनके वर्णन में गलती हो सकती है), परंतु भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व और उनके गुणों के बारे में हमारा दावा गलत हो सकता है ।

जब मैं एक टमाटर देखता हूँ तब इसमें बहुत कुछ ऐसा होता है जिसमें मैं संदेह कर सकता हूँ । मैं यह संदेह कर सकता हूँ कि जो मैं देख रहा हूँ वह क्या टमाटर ही है अथवा चतुराई के साथ रंगा हुआ मोम का एक टुकड़ा । मुझे संदेह हो सकता है कि क्या कोई भौतिक चीज वहाँ है भी । शायद जिसे मैंने टमाटर समझा वह असल में एक प्रतिबिंब था ; शायद मुझे एक अपभ्रम हो रहा था । पर एक बात में कोई संदेह नहीं हो सकता : यह कि एक लाल घब्बा है जिसकी कुछ गोल और उभरी हुई शक्ल है, जो अन्य रंगों के घब्बों की पृष्ठभूमि में स्पष्ट दिखाई देता है और जिसमें कुछ गहराई दिखाई देती है, और कि रंग का यह पूरा क्षेत्र साक्षात् मेरी चेतना में प्रस्तुत है । यह लाल घब्बा क्या है, कोई द्रव्य है या किसी द्रव्य की एक अवस्था है या कोई घटना है, यह भौतिक है या मानसिक है या इनमें से कुछ भी नहीं ? ये ऐसे सवाल हैं जिनको लेकर संदेह किया जा सकता है । मेरी चेतना में प्रस्तुत होने से एक क्षण पहले से वह चीज अस्तित्व रखती है या बाद में एक क्षण तक भी बनी रहेगी या नहीं ? जैसे मुझे उसकी चेतना है वैसे ही अन्यो को भी हो सकती है या नहीं ? ये सब संदेह हो सकते हैं । पर इस बात में कम-से-कम मुझे संदेह होना संभव नहीं है कि इसका इस समय अस्तित्व है और मुझे इसकी चेतना है । और जब मैं यह कहता हूँ कि यह मेरी चेतना में "अव्यवहित रूप" प्रस्तुत है तब मेरा मतलब यह है कि मुझे इसकी चेतना अनुमान से या किसी अन्य बोद्धिक प्रक्रिया से प्राप्त नहीं हुई ।^१

मैं कहने में कि "यह एक टमाटर है" (भौतिक वस्तु की सूचना) गलती का हो ॥ बहुत आसान है । भौतिक वस्तु की सूचना देनेवाले कथन संदेहातीत

अचेतन रूप से) । जब हम केवल इतना ही कहते हैं कि हम कुछ लाल और गोल (इंद्रिय-दत्त, उसका एक भौतिक वस्तु होना जरूरी नहीं है) देख रहे हैं तब भी हम अर्थ दे रहे होते हैं : हम असल में यह बता रहे होते हैं कि "लाल" और "गोल" शब्दों का संबंधित इंद्रिय-दत्तों के लिए प्रयोग सही है ; हम अपने वर्तमान अनुभव को पिछले अनुभवों के द्वारा पहले से स्थापित सांचों में ढाल रहे होते हैं । भाषा का थोड़ा भी प्रयोग यह बताता है कि हमने पहले ही अपने अनुभव को अर्थ प्रदान कर दिया है । पर यह तो आरंभ मात्र होता है । इतना पर्याप्त रूप से देख लेने के बाद कि टमाटर वाले इंद्रिय-दत्तों का एक परिवार है और अनुभूत स्पर्श-संबंधी इंद्रिय-दत्त भी उसमें शामिल हैं, हम "लाल गोल उमरे हुए घब्बे" का यह अर्थ लगाते हैं कि वह एक वास्तविक भौतिक वस्तु है : हम इंद्रिय-दत्त के अनुभव का दावा करके मानो छलांग लगाकर भौतिक वस्तु के प्रत्यक्ष का दावा कर बैठते हैं । यह और भी गहरा अर्थ लगाना हुआ । फिर भविष्य में जब भी हम एक टमाटर (या टमाटर-जैसी लगनेवाली कोई चीज) देखेंगे, तब हर बार यह अनुभव अपने साथ इस पूरी "पूर्व प्रत्यक्षों की पृष्ठभूमि" को लेकर आएगा और इस प्रकार जिसका हमें अव्यवहित रूप से संवेदन होता है उसमें हम अनेक ऐसे गुणों को भी भांप लेंगे जो उस अनुभव ने अभी प्रकट नहीं किए हैं—जैसे, "कठोरता या मृदुता, हालांकि अभी चीज को छुआ नहीं गया है ।

प्रायः इंद्रिय-दत्तों से भौतिक वस्तु में इस तरह मानो छलांग लगाकर पहुँच जाना उचित होता है, क्योंकि अधिकतर प्रसंगों में हम जो "लाल उमरा हुआ कुछ" देखते हैं वह सचमुच वही ("यह तो एक सचमुच का टमाटर है") निकलता है । अपभ्रम तो कभी-कभी ही होते हैं, सदैव नहीं । परंतु यदि यह संदेह करने का कि हमारे प्रारंभिक इंद्रिय दत्त भ्रामक हैं, हमारे पास कोई हेतु होता है तो हम कोई दावा करने में अधिक सावधानी से काम ले सकते हैं : "मैं एक चीज देख रहा हूँ जो टमाटर की तरह लगती है," "वह टमाटर प्रतीत होता है", "लगता है कि मैं एक टमाटर देख रहा हूँ" इत्यादि । हम "मुझे गोल लाल-जैसे इंद्रिय-दत्तों का संवेदन हो रहा है" नहीं कहते, क्योंकि "इंद्रिय-दत्त" शब्द ज्ञानमीमांसकों के द्वारा चलाया हुआ एक तकनीकी शब्द है ; हम इस शब्द के बिना काम चला सकते हैं, परंतु किसी तरह की एक प्रतीतिमूचक भाषा ("यह टमाटर-जैसा प्रतीत होता है," "यह एक

टमाटर दिखाई देता है" इत्यादि) के बिना हमारा काम नहीं चल सकता, जो कि भौतिक वस्तु के पूरे दावे का क्षणिक संवेदन या इंद्रिय-दत्त के हलके दावे से भेद करने में हमारी सहायक होती है। यदि आप कहें कि "वह एक टमाटर है" और टमाटर हो कोई नहीं, तो आपको अपना कथन वापस लेना पड़ेगा; परंतु यदि आप केवल इतना कहते हैं कि "लगता है कि मैं एक टमाटर देख रहा हूँ" या इसी तरह की कोई बात, तो इस वजह से कि वहाँ कोई टमाटर नहीं है आपको अपना कथन वापस नहीं लेना पड़ेगा—यदि वहाँ टमाटर न भी हो तो भी यह कथन सही होगा कि जो आपने देखा वह टमाटर लगता था या टमाटर-जैसा कुछ था। जब आपका दावा केवल इंद्रिय-दत्त के बारे में होता है तब बाद के ऐंद्रिय अनुभव से आपके कथन के असत्य सिद्ध होने का उस तरह खतरा नहीं होता जिस तरह आपके भौतिक वस्तु के होने के दावे के असत्य होने का।

अब हम इस बात को अधिक यथार्थ रूप से समझ सकते हैं कि इंद्रिय-दत्तों से संबंधित कथन संदेहातीत क्यों होते हैं—पृ० ७९६ में उल्लिखित बातों के साथ—जबकि भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व और गुणों को बतानेवाले कथन ऐसे नहीं होते। भौतिक वस्तु से संबंधित दावों में एक प्रकार की भूल हो सकती है जो इंद्रिय-दत्त की सूचना देनेवाले कथनों में नहीं हो सकती, और यह है इंद्रियानुभविक भूल। किसी भौतिक वस्तु के होने के दावे में संदेह किया जा सकता है और बाद के अनुभव से वह खंडित हो सकता है, परंतु इंद्रिय-दत्त की सूचना इन बातों से ऊपर होती है। यह दावा कि मैं एक सचमुच का टमाटर देख रहा हूँ, संदेहास्पद या गलत तक सिद्ध हो सकता है, परंतु ऐसा सिद्ध होने के बावजूद भी यह बात सत्य बनी रहती है कि मुझे कुछ ऐंद्रिय अनुभव हुए थे जिनके आधार पर मुझे वहाँ एक टमाटर के होने का विश्वास हो गया था। भविष्य में होनेवाला कोई भी अनुभव इस तथ्य को संदेहग्रस्त नहीं बना पाएगा कि मुझे इस क्षण यह अनुभव हुआ। भले ही अगले क्षण तयाकथित टमाटर हवा में गायब हो जाए और फिर कभी न दिखाई दे, पर यह तब भी सत्य होगा कि इस क्षण मुझे यह अनुभव हुआ। इंद्रिय-दत्त की यह सूचना देते हुए मैं उस क्षण के आगे-पीछे के बारे में कोई भी दावा नहीं कर रहा हूँ जिस क्षण की मैं सूचना दे रहा हूँ। मैं तर्क यह कह रहा हूँ कि मुझे ऐसा-ऐसा अनुभव हो रहा है, इससे अधिक

कुछ नहीं। परंतु—और यहीं इंद्रियानुभविक भूल का होना संभव है—जब मैं यह दावा करता हूँ कि वहाँ पर सचमुच एक टमाटर है, तब मेरा दावा वर्तमान क्षण को लांघ जाता है। दूसरे शब्दों में, मैं अव्यक्त रूप से एक भविष्यवाणी कर बैठता हूँ। उदाहरणार्थ, मेरे कथन में यह बात गंभीत है कि यदि मैं उस दिशा में देखना जारी रखूँ तो मुझे उसी तरह के अनुभव होते चलेंगे, कि यदि मैं उसे छूने के लिए अपना हाथ बढ़ाऊँ तो मुझे स्पर्शसंबंधी कुछ इंद्रिय-दत्तों का (कठोरता या मृदुता की किसी मात्रा का) अनुभव होगा, इत्यादि—इन विशेषताओं का हम पहले ही इंद्रिय-दत्तों के परिवार की चर्चा में उल्लेख कर चुके हैं। यदि टमाटर का मेरा अनुभव सच्चा है तो अनेक अन्य इंद्रिय-दत्तों का—जिनसे एक परिवार बनता है—आगे मुझे अनुभव होगा। और यह अवश्य ही मुझे होनेवाले इंद्रियानुभवों की भविष्यवाणी है। भौतिक-वस्तु-संबंधी प्रत्येक कथन एक अव्यक्त भविष्यवाणी होता है, और सभी भविष्यवाणियों की तरह यह भी गलत सिद्ध हो सकती है। परिवार में शामिल अन्य इंद्रिय-दत्त शायद हों ही नहीं।

किसी भौतिक वस्तु के अस्तित्व या स्वरूप के बारे में जो दावा किया जाता है उसमें शामिल भावी इंद्रियानुभव के पूर्वकथनों का दायरा कितना बड़ा होता है? “मेरे सम्मुख निश्चित रूप से एक वास्तविक टमाटर है,” यह कहने का पूरा अधिकार पा सकने से पहले मुझे कितने इंद्रियानुभवों का हो जाना जरूरी है? क्या मैं कभी उतने ही निश्चय के साथ ऐसा कथन कर सकता हूँ जितने निश्चय के साथ यह कि “मुझे इस समय ऐसा-ऐसा अनुभव हो रहा है”? इस बारे में बहुत मतभेद है, और मैं यहाँ संक्षेप में केवल दो परस्पर विरोधी मतों का वर्णन करूँगा।

१. एक मत यह है कि भौतिक वस्तु को बतानेवाला कोई भी कथन कभी भी निश्चित रूप से सत्य नहीं जाना जा सकता; हमें अधिक-से-अधिक प्रसंभाव्यता की उत्तरोत्तर बढ़ती हुई मात्राएँ ही प्राप्त हो सकती हैं। ऐसा क्यों है? इसलिए कि जिन इंद्रिय-दत्तों का संवेदन उस भौतिक-वस्तु-संबंधी कथन की सत्यता को निर्धारित करने के लिए आवश्यक है उनका विस्तार अनंत होता है। अकेली दृष्टि को ही लीजिए: भेज को कितने अधिक कोणों से देखा जा सकता है? अनंत कोणों से; और जिन दो कोणों से आप उसे देख सकते हैं उनके बीच में अन्य कोणों की अनंत संख्या है। व्यवहार में हम कुछ ही

बार सरसरी निगाहों से देखने के बाद भावस्त हो जाते हैं कि वह एक मेज है ; परंतु यदि हम पूछें कि "कब आप सचमुच असंदिग्ध रूप से जानते हैं कि वह एक वास्तविक मेज है ? कब आपका दावा इस तरह संदेहातीत हो जाता है कि किसी भी भावी इंद्रियानुभव के द्वारा उसका खंडित होना या थोड़ा भी शक उसके बारे में पैदा होना असंभव बन जाता है ?" तो उत्तर यह है कि "कभी नहीं" । आपको इंद्रिय-दत्तों की अनंत संख्या का अनुभव करना पड़ेगा, क्योंकि मेज के इंद्रिय-दत्तों का परिवार असीम रूप से विशाल है ; और निश्चय ही आप उन सबका कदापि अनुभव नहीं कर सकेंगे । पहली दृष्टि में रूपया कुछ दीर्घवृत्तीय दिखाई देता है ; एक सेकेंड के अल्पांश के बाद ही एक और भी छोटे न्यूनकोण से वह और भी अधिक दीर्घवृत्तीय लगता है ; परंतु यदि आपने बीच में एक सेकेंड के अल्पांश तक पलक न झपकाई होती तो दीर्घवृत्तीयता के इंद्रिय-दत्त के बजाय दोनों के मध्य आपको एक ऐसे दृष्टि-संबंधी इंद्रिय-दत्त का अनुभव हो सकता था जिसकी शकल गाय की जैसी होती । और तब आपको अपनी इस प्रारंभिक मान्यता पर संदेह करने का हेतु मिल गया होता कि आपको कोई अपभ्रम नहीं हो रहा है । परंतु इस तरह की बात का होना सदैव संभव होता है : आपको यह पक्का विश्वास कभी हो ही नहीं सकता कि ऐसा नहीं होगा, भले ही आपको अनेक अनुकूल इंद्रिय-दत्तों (इंद्रिय दत्त परिवार के सदस्यों) का अनुभव हो चुका हो । पक्का विश्वास प्राप्त करने के लिए आपको पूरे परिवार का अनुभव करना होगा, परंतु पूरा परिवार असीम होता है । जब तक कथन पूर्णतः सत्यापित नहीं हो जाता तब तक आप नहीं जान सकते कि वह सत्य है ; और पूर्ण सत्यापन के लिए आपको इंद्रिय-दत्तों की एक अनंत श्रृंखला का अनुभव करना पड़ेगा ।

मेरा विश्वास है कि मेरे सामने सफेद कागज का एक टुकड़ा है । मेरे इस विश्वास का आधार यह है कि मैं ऐसा देखता हूँ : एक दृष्टि-संवेदन मुझे होता है । परंतु मेरे विश्वास में यह प्रत्याशा भी शामिल है कि जब तक मैं उसी दिशा में देखता रहूँगा तब तक यह संवेदन अपने गुण में कोई भी मौलिक परिवर्तन किए बिना होता रहेगा; कि यदि मैं अपनी आँखों को दाहिनी ओर मोड़ूँ तो मेरे दृष्टिक्षेप के अंदर वह बाईं ओर हट जाएगा ; कि यदि मैं उन्हें घंद कर दूँ तो वह लुप्त हो जाएगा; इत्यादि । यदि जाँच करने पर इनमें से कोई नगिष्पवाणी गलत सिद्ध हो जाए तो मुझे अपने सामने एक कागज के

टुकड़े के सचमुच होने के वर्तमान विश्वास को छोड़ देना होगा और यह मानना होगा कि मुझे किसी असाधारण उत्तर प्रतिमा का या किसी रहस्यमय प्रतिविम्ब का अथवा घबराहट पैदा कर देनेवाले अपभ्रम का अनुभव हो रहा है ।

मैं कुछ समय तक उसी दिशा में देखना जारी रखता हूँ ; तब अचानक नजर हटा देता हूँ ; और उसके बाद आँखों को बंद करने की कोशिश करता हूँ : यह सब करने पर प्रत्याशित परिणाम ही प्राप्त होते हैं । यहाँ तक मेरे विश्वास की पुष्टि होनी है । और ये पुष्टियाँ मुझे और भी अधिक विश्वास के साथ उनके आधार पर अन्य भविष्यवाणियाँ करने के लिए प्रेरित करती हैं । परंतु सैद्धांतिक रूप से और आदर्श की दृष्टि से हम कहेंगे कि वह पूर्णतः सत्यापित नहीं हुआ है क्योंकि मेरे सामने सफेद कागज के एक असली टुकड़े के होने में मेरा जो विश्वास है उसमें और भी ऐसी बातें शामिल हैं जिनकी अभी तक जाँच नहीं हुई है : यह कि जो मैं देखता हूँ उसे यदि मोड़ा जाए तो उसमें सिलूलायड के टुकड़े की तरह दरार नहीं पड़ेगी; कि वह आसानी से फाड़ा जा सकता है जबकि वास्तुछिल्पी का नक्शा बनाने का कपड़ा आसानी से नहीं फटेगा, कि इस अनुभव के बाद वैसा नहीं होगा जैसे कि मानो हम नींद से जगकर अपने को बिल्कुल भिन्न परिवारण में देख रहे हो ; इत्यादि (सबको बताता असंभव है) । यदि मेरे सामने यह कागज का एक असली टुकड़ा है तो मैं इसे कल भी यहाँ पर कोने में अभी मैंने जो सख्या लिखी है उसके साथ पाने की आशा करूँगा । इसकी वास्तविकता और इसके गुणों में मेरा जो विश्वास है उसमें कल और भविष्य के असंख्य सत्यापनों या आशिक सत्यापनों की संभावना छिपी हुई है । यदि कागज के प्रसंग में इस अनुभवमूलक विश्वास के जिन परीक्षणों का उल्लेख किया गया है वे सब पूरे हो भी जाएँ तो भी यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकेगा कि उसका सत्यापन सिद्धांततः पूरा हो गया है, क्योंकि इस विश्वास में अभी और भी मिलती जुलती बातें ऐसी छिपी हुई हैं जिनकी अभी जाँच नहीं हुई है ।.....

यदि अब हम स्वयं से पूछें कि इस विश्वास में जो परिणाम छिने हुए हैं उनकी संख्या कितनी है, तो स्पष्टतः यह लगता है कि सफेद कागज के बहुत ही मामूली उदाहरण तक मैं, जिसका कि मेरे सामने होना मान लिया गया है, उनकी संख्या अनंत है ।..... वे संभवतः कभी समाप्त नहीं होंगे : कभी ऐसा समय नहीं आएगा जब मेरे मेज के ऊपर इस समय कागज के टुकड़े

के पड़े हुए होने के तथ्य—या अतथ्य—से कोई मामूली भी फर्क न पड़े । १०००

यदि किसी अकेले परीक्षण का परिणाम आशा के अनुसार निकलता है तो वह निर्णय का एक आंशिक सत्यापन ही होगा, ऐसा कदापि नहीं जो पूरी तरह निश्चायक हो और सिद्धांततः पूर्ण हो । इसकी वजह यह है कि निर्णय जहाँ तक सार्थक है वहाँ तक उसमें ऐसी कोई बात नहीं है जिसका परीक्षण न किया जा सके, और फिर भी उसका एक ऐसा अर्थ होता है जो किसी भी अकेले परीक्षण या परीक्षणों के किसी सीमित समुच्चय में नहीं समा पाता । मैं उस वस्तुगत तथ्य की चाहे कितनी ही पूरी तरह जाँच क्यों न कर चुका होऊँ, सिद्धांततः गलती होने की फिर भी संभावना बनी रहेगी ; ऐसे और भी परिणाम होंगे जो निर्णय के सत्य होने की दशा में प्राप्त होंगे और उन सभी का निर्धारण अभी नहीं हुआ है । इस संभावना का निराकरण पूरी तरह से नहीं किया जा सकता कि यदि और परीक्षण किए जाएँ तो उनके नतीजे प्रतिकूल हो सकते हैं । और यह संभावना प्रकट करती है कि निर्णय उस समय तक पूरी तरह सत्यापित नहीं हुआ है और उसकी निश्चयात्मकता की मात्रा पूर्ण से कम है । ऐसे संभव संदेहों को लेकर बाल की खाल उतारना अधिकांशतः सामान्य-बुद्धि-सम्मत नहीं होगा । परंतु हम सैद्धांतिक संदेह की उस मात्रा को निर्धारित करने की कोशिश नहीं कर रहे हैं जो सामान्य-बुद्धि-सम्मत व्यावहारिकता के साथ चल सकती है, बल्कि ज्ञान को एक सही विश्लेषण प्राप्त करने की कोशिश कर रहे हैं । और अधिक जाँच के लिए गुंजाइश का बना रहना तथा निश्चयात्मकता की मात्रा का सिद्धांततः जो पूर्ण है उससे कम होना वस्तुगत-तथ्य-विषयक प्रत्येक निर्णय की शाश्वत विशेषताएँ हैं—प्रत्येक ऐसे निर्णय की जो यह बताता है कि अमुक वस्तु का सचमुच अस्तित्व है या उसमें अमुक गुणधर्म तथ्यतः है, अथवा यह कि अमुक घटना बाह्य जगत् में सचमुच होती है, या यह कि अमुक वस्तुस्थिति सचमुच है ।^१

२. परंतु अन्य दार्शनिक इससे सहमत नहीं हैं । वे कहेंगे कि यह बात तर्कतः संभव है कि भविष्य में होनेवाले इंद्रिय-दत्त आशा के अनुरूप न निकलें,

परंतु इसका मतलब केवल यह है कि ऐसा कहना स्वतोव्याघाती नहीं है—जो कि सत्य तो है पर प्रसंगोचित नहीं है। “यह निश्चित नहीं है कि मैं इस समय कागज के एक टुकड़े को देख रहा हूँ, क्योंकि यह तर्कतः संभव है कि मैं उसे न देख रहा होऊँ।” यह एक अवैध युक्ति है। जो भी बात स्वतोव्याघाती नहीं है वह अवश्य ही तर्कतः संभव है ; पर यह बात कि कोई चीज तर्कतः संभव है इस बात का आभास तक नहीं देती कि कथन सत्य, वस्तुतः निश्चयात्मक रूप से सत्य, नहीं है। वास्तव में, हम पहले ही स्वीकार कर चुके हैं कि इंद्रिय-दत्त की सूचना देनेवाले कथन (यदि शब्दों की भूलें और अन्य भूलें न हों तो) निश्चयात्मक होते हैं, और फिर भी यह बात तर्कतः संभव है कि वे असत्य हों—सिर्फ इस वजह से कि वे विश्लेषी कथन नहीं हैं : उनके निषेध में कोई व्याघात नहीं होता। इस प्रकार इस बात के तर्कतः संभव होने से कि एक कथन शायद सत्य न हो, उस कथन की निश्चयात्मकता थोड़ी भी प्रभावित नहीं होती। यदि कथन निश्चयात्मक नहीं है तो इसका हेतु इस बात से भिन्न होना चाहिए कि उसका असत्य होना तर्कतः संभव है। तर्कतः संभव होने की बात यहां बिल्कुल ही अनुपयुक्त है : उपयुक्त यह प्रश्न है : “क्या यह विश्वास करने का कोई हेतु है कि कथन निश्चयात्मक नहीं है ? विशेषतः क्या उसके विरुद्ध कोई प्रमाण है या कोई ऐसी बात है जिसके आधार पर आप कह सकें कि वह पूर्ण से कम निश्चयात्मक है ?”

इस मत के अनुसार ऐसे अनेक कथन होते हैं—भौतिक वस्तुओं के विषय में किए जाने वाले कथनों के सहित—जो इस बात के बावजूद (जो कि यहाँ अप्रासंगिक है) पूर्णतः निश्चयात्मक होते हैं कि उनका असत्य होना तर्कतः संभव है। उदाहरणार्थ :

मान लो, मैं सोचता हूँ कि पैराडाइज लॉस्ट “ऑफ मॅन्स फर्स्ट डिमओविडियन्स” के साथ शुरू होता है, परंतु मुझे पक्का यकीन नहीं है और मैं इसकी जांच करना चाहता हूँ। मैं आलमारी से मिल्टन का काव्य-मग्रह निकालता हूँ। मैं पहला पृष्ठ खोलता हूँ और पैराडाइज लॉस्ट, बुक I के अंतर्गत मैं देखता हूँ कि पहली पंक्ति के प्रथम चार शब्द “ऑफ मॅन्स फर्स्ट डिमओविडियन्स” हैं। साधारणतः यह कहा जाएगा कि मेरी बात सत्यापित हो गई है। सत्यापन-युक्ति के प्रस्तावक कहेंगे कि मैंने उसे “पूरी तरह”, सत्यापित नहीं किया है। वे कहेंगे कि मैंने इस बात तक को पूरी तरह

सत्यापित नहीं किया है कि मेरे सामने खुले हुए पृष्ठ की कविता के प्रथम चार शब्द "ऑफ मैन्स फर्स्ट डिसओबिडियन्स" हैं। इस बात के और अधिक सत्यापन के लिए मुझे क्या करना होगा ? क्या मैं दुबारा देखूँ ? मान लो, मैं ऐसा करता हूँ और मैं वही बात देखता हूँ। क्या मैं किसी और को देखने के लिए कहूँ ? मान लो, वह देखता है और वही बात पाता है। इस दार्शनिक सिद्धांत के अनुसार बात अभी भी "पूरी तरह" सत्यापित नहीं हुई। मैं अब और सत्यापन कैसे करूँ ? यदि मैं बार-बार इस पृष्ठ को देखूँ और अन्य लोग भी अधिकाधिक संख्या में बार-बार उसे देखें तो क्या यह "और अधिक सत्यापन" होगा ? बिल्कुल नहीं। ऐसा हमें नहीं कहना चाहिए। एक बार सावधानी के साथ देख लेने के बाद यदि मैं फिर उस पृष्ठ को देखना जारी रखूँ तो हमें यह नहीं कहना चाहिए कि मैं इस बात का "और अधिक सत्यापन" कर रहा हूँ या और अधिक सत्यापन की कोशिश कर रहा हूँ कि उस पृष्ठ की कविता के प्रथम चार शब्द "ऑफ मैन्स फर्स्ट डिसओबिडियन्स" हैं। कार्नेप ने कहा है कि यद्यपि "परीक्षण करनेवाले प्रेक्षकों की शृंखला" को जारी रखना मूर्खतापूर्ण या अव्यावहारिक होगा, तथापि "सिद्धांततः" ऐसा किया जा सकता है। इसमें यह विवक्षित है कि परिस्थितियाँ चाहे जो हों, कुछ कामों को हमें इस बात का "और अधिक सत्यापन" या "और अधिक संपुष्टीकरण" कहना चाहिए। यह एक भूल है। मान लो, मैं उस पृष्ठ को लगातार देखना जारी रखता हूँ और किसी को यह जिज्ञासा होती है कि मैं इस तरह से बयो व्यवहार कर रहा हूँ। यदि एक तीसरा आदमी कहता है कि "वह इस बात का और अधिक सत्यापन करने की कोशिश कर रहा है कि वे ही वे प्रथम चार शब्द हैं," तो यह एक बेतुका और हास्यास्पद कथन होगा। और यदि मेरा काम किताब को एक के बाद दूसरे व्यक्ति को दिखाना हो तो भी यह बात उतनी ही बेतुकी होगी। उन परिस्थितियों में ऐसी कोई बात नहीं है जिसे हम "और अधिक सत्यापन" कह सकें। यह मानना कि "सत्यापन की प्रक्रिया" "समाप्त हुए बिना" चलती रह सकती है "सत्यापन" शब्द के साधारण प्रयोग की उपेक्षा कर देना मात्र है। यह बात गलत है कि "परीक्षणार्थ प्रेक्षकों की शृंखला को जारी रखना सिद्धांततः सदैव संभव होता है"। यह संभव है कि मैं उस पृष्ठ को देखना जारी रखूँ। यह संभव नहीं है कि मैं इस बात का सत्यापन जारी रखूँ, क्योंकि उन परिस्थितियों में हमें किसी

चीज को उसका "और अधिक सत्यापन" नहीं कहना चाहिए। सत्यापन समाप्त हो जाता है।^१

जो इस बात से इन्कार करते हैं कि भौतिक वस्तु के बारे में किए जानेवाले कथन निश्चयात्मक रूप से सत्य जाने जा सकते हैं वे यह मानने से इन्कार नहीं करते कि वे "व्यवहारतः निश्चयात्मक" (जिसका अर्थ साधारणतः "प्रायः निश्चयात्मक" होता है) हो सकते हैं ; वे केवल इस बात से इन्कार करते हैं कि ऐसे कथन "सिद्धांततः निश्चयात्मक" हो सकते हैं। परंतु यह भी एक भूल है :

"सैद्धांतिक निश्चयात्मकता" का वे कैसे प्रयोग कर रहे हैं ? यदि वह प्राप्त हो जाए तो किस वस्तुस्थिति को वे "सैद्धांतिक निश्चयात्मकता" कहेंगे ? किन परिस्थितियों में (मान लीजिए कि वे परिस्थितियाँ सचमुच हो सकती हैं) यह बात 'सिद्धांततः निश्चयात्मक' होगी कि अमुक कथन सत्य है ? उनकी युक्तियों के संदर्भ से इसका जवाब स्पष्ट हो जाता है। किसी दिए हुए कथन के सत्य होने की बात सिद्धांततः निश्चयात्मक केवल तब होगी जब "परीक्षणों" की एक अनंत संख्या यानी "सत्यापन" के अनंत कार्य पूरे कर लिए जाएँ। यह निस्संदेह एक स्वतोव्याघाती कथन है कि किसी ने "परीक्षणों" या किसी तरह के कार्यों की एक अनंत संख्या पूरी कर ली है। किसी के द्वारा कार्यों की एक अनंत संख्या पूरी कर लि जाने की बात व्यवहार में असंभव मात्र नहीं है। यह सिद्धांततः असंभव है। अतः ये दार्शनिक 'सिद्धांततः निश्चयात्मक' का गलत प्रयोग करते हैं। जिसे वे "सैद्धांतिक निश्चयात्मकता" कहते हैं वह सिद्धांततः भी प्राप्त नहीं हो सकती। परंतु शब्दों का यह दुष्प्रयोग स्वतः उपेक्षणीय है। अत्यधिक महत्त्व इस बात का है कि वे "सिद्धांततः निश्चयात्मक" का वही अर्थ समझते हैं जो साधारणतः "पूर्णतः निश्चयात्मक" का होता है। यदि यह अमेद सही होता तो "पूर्णतः निश्चयात्मक" का साधारण अर्थ स्वतोव्याघाती होता। इस प्रतिज्ञप्ति से कि एक दिए हुए कथन की सत्यता पूर्णतः निश्चयात्मक है यह निगमित होता है कि किसी ने कामों की एक अनंत संख्या पूरी कर ली है। अतः यह कहना स्वतोव्याघाती होगा

१. नॉर्मन मैल्कम, "दि बेरिफिकेशन थ्योरिम् टु," नॉलिन पेंड सर्टन्टी, १० ५३-५४। मैल्कम ने जो निष्कर्ष निकाला है उसके पूरे हेतुओं को उस पूरे निबंध को पढ़े बिना ज़िम्मे से यह उद्धरण लिया गया है, नहीं समझा जा सकता।

कि "यह बात पूर्णतः निश्चयात्मक है कि सुकरात की एक पत्नी थी" । इस प्रकार के कथन प्रायः असत्य होते हैं अथवा उपलब्ध प्रमाण के बल को देखते हुए वे प्रायः अयुक्त होते हैं । परंतु यह कहना बिल्कुल ही बेतुका है कि ऐसे कथन सबके-सब स्वतोव्याघाती होते हैं । जिस दार्शनिक सिद्धांत का ऐसा परिणाम हो वह स्पष्ट रूप से असत्य है ।

यहां पहुँचकर अनेक यह मानते हुए इस विवाद से हट जाना चाहेंगे कि पूर्ण निश्चयात्मकता और उसकी निकटतम चीज यानी "अप्रावहारिक निश्चयात्मकता" (वह निश्चयात्मकता जो इतनी पर्याप्त हो कि आप उसे अपने कार्यों और वस्तुतः अपने जीवन का आधार बना सकें) के मध्य इतना अधिक अंतर नहीं है कि उसे लेकर वाद-विवाद किया जा सके । जो भी हो, बात को यही समाप्त कर देना पड़ेगा, हालांकि एक चीज बता देनी होगी जो यदि सत्य हो तो कुछ चौका देनेवाली लगेगी : अव्यवहित अनुभव-मात्र की सूचना देनेवाला कथन—इंद्रिय-दत्त को बतानेवाला कथन—अवश्य ही पूर्णतः निश्चयात्मक हो सकता है, परंतु यह भी बता दिया जाए कि ऐसा कथन कभी नहीं किया जा सकता जो विशुद्ध इंद्रिय-दत्त की सूचना दे । जब आप यह कहते हैं कि "मैं लाल धव्ये देख रहा हूँ" और इसमें थोड़ा भी यह विवक्षित नहीं होता कि आप कोई भौतिक वस्तु देख रहे हैं, तब भी आप उस क्षणिक अनुभव की सीमा को लाँच चुके होते हैं जिसकी आप सूचना देने की बात करते हैं : तब भी जब आप अपने इंद्रिय-दत्त को "लाल" कहते हैं, आप ऐसी कोई बात नहीं कह रहे होते जो केवल इस विशेष इंद्रिय-दत्त पर लागू होती हो : सभी विशेषण-शब्दों की तरह "लाल" भी न केवल इस अनुभव पर बल्कि अनेक अन्य अनुभवों पर भी लागू होता है । अब आप कहते हैं कि यह लाल है तब आप इस अनुभव का जो अनेक अनुभव आपको पहले हो चुके हैं (और शायद आगे भी होंगे) उनसे संबंध जोड़ते हैं : आप इस अनुभव को भूत और भविष्य के अन्य अनुभवों के साथ यह कहकर मिला देते हैं कि वे एकही वर्ग में आते हैं, कि उन सभी पर एक ही शब्द लागू होता है, अर्थात् आपका यह वर्तमान अनुभव आपके अन्य पिछले अनुभवों से इतना अधिक सादृश्य रखता है कि उन सभी के लिए एकही विशेषण-शब्द "लाल" का प्रयोग ठीक है । और यह कहने में क्या आप गलती नहीं कर रहे होंगे ? इस अनुभव को लाल कहने में आप

स्मृति पर भरोसा कर रहे हैं जो कि गलत हो सकती है। लेकिन इस इन्द्रिय-दत्त को “लाल” कहने में स्मृति फिर शामिल है ही। उसे “लाल” कहकर आप वस्तुतः यह बताते हैं कि यह उन अन्य इन्द्रिय-दत्तों के समान है जिनका आप पहले अनुभव कर चुके हैं, कम से कम इतना काफी समान है कि उसी शब्द का इसके लिए प्रयोग किया जा सकता है।

लाल कहकर आप इन्द्रिय-दत्त का नामकरण नहीं कर रहे हैं। यदि आप ऐसा कर रहे होते तो आप इस शब्द का कभी दुबारा प्रयोग न करते, क्योंकि यह इन्द्रिय-दत्त तो सदा के लिए लुप्त हो जाता है। असल में आप उसका वर्णन कर रहे हैं, यह बताते हुए कि वह किस तरह का है। और महत्त्व की बात ठीक यही है आप कह रहे हैं कि वह किसकी तरह का है, कि वह अन्य दत्तों की तरह है जिनके लिए आप उसी वर्णनात्मक शब्द का प्रयोग कर चुके हैं। यदि आप प्रत्येक इन्द्रिय-दत्त के लिए एक भिन्न व्यक्तिवाचक नाम का प्रयोग कर सकते तो आप इस कठिनाई से बच सकते थे, हालाँकि तब आपको व्यक्तिवाचक नामों की अनन्त सख्या की, जिनमें से किसी का भी दूसरे के लिए प्रयोग न किया जा सकता, जरूरत पड़ती। परन्तु, भाषा की वर्तमान अवस्था में यह तथ्य बना रहता है कि जब आप भाषा का व्यक्तिवाचक नाम रखने के अलावा किसी भी काम के लिए प्रयोग करते हैं तब आप उस क्षण के इन्द्रिय-दत्त से अनिवार्यतः आगे निकल जाते हैं और अपने वर्तमान इन्द्रिय-दत्तों को अतीत के इन्द्रिय-दत्तों से संबंधित कर देते हैं। इस क्षणिक इन्द्रिय-दत्त मात्र की सूचना देने की कोशिश में ही आप ऐसे शब्दों का प्रयोग कर बैठते हैं जो उसे (सादृश्य के संबंध के द्वारा) अन्य इन्द्रिय-दत्तों के साथ जोड़ देते हैं और आपको इस कथन से बच जाना पड़ना है कि यह उनके समान है। और ऐसा करने में निस्संदेह आप इस क्षण के इन्द्रिय-दत्तों से आगे निकल जाते हैं तथा इस मवध में आपके द्वारा गलती का हो जाना बिल्कुल संभव हो जाता है। यह अदृश्य ही निश्चयात्मक है कि आपको वह संवेदन होता है जो होता है और वह अनुभव होता है जो होता है—पर यह तो एक विश्लेषणी कथन है। ज्योंही आप अपने अनुभव को शब्दों में बताने लगते हैं, भले ही आप “लाल” जैसे एक सरल इन्द्रिय-दत्त-बोधक शब्द का प्रयोग कर रहे हो, त्योंही आप उस क्षणिक इन्द्रिय-दत्त की सीमा को लाघ जाते हैं जिसकी आप सूचना देने की कोशिश कर रहे होते हैं। इस प्रकार भाषा का प्रयोग करने में ही गलती संभव हो

जाती है।^१ इन्द्रिय-दत्त की सूचनाएँ निश्चयात्मक होती हैं, परन्तु इन्द्रिय-दत्त की शुद्ध सूचना नहीं दी जा सकती प्रत्येक सूचना में शब्दों का प्रयोग होता है और शब्द उस अनुभव को जिसकी सूचना दी जा रही होती है अन्य अनुभवों से, जो उस क्षण में वर्तमान नहीं होते, जोड़ देते हैं।

इस बात के बारे में हम चाहे जो सोचते हों, यह हमें साफ-साफ समझ लेना चाहिए कि जिस तरह की गलती इन्द्रिय-दत्त की सूचना देनेवाले कथनों में हो सकती है—और ऐसा प्रतीत होता है कि जो वर्णनात्मक शब्दों का प्रयोग करनेवाले सभी कथनों में हो सकती है—वह उस अतिरिक्त प्रकार की गलती से (इन्द्रियानुभविक गलती से) बिल्कुल भिन्न होती है जो भौतिक वस्तुओं की बतानेवाले कथनों में हो सकती है। महत्त्वपूर्ण प्रकार की गलती वह है जो भौतिक-वस्तु-विषयक कथनों में होती है पर इन्द्रिय-दत्त-विषयक कथनों में नहीं होती।

इन्द्रिय दत्त तथा भौतिक वस्तुएँ—भौतिक-वस्तु विषयक कथनों की निश्चयात्मकता के बारे में हम चाहे जो मानते हों, अब हम संवृतिवाद के मुख्य सिद्धांत में लौटते हैं यह कि सभी भौतिक-वस्तु-विषयक कथनों का संवृति या दृश्यप्रपञ्चविषयक कथनों में—अर्थात् जो अव्यवहित रूप से (अनुमान के रूप में नहीं) चेतना के सामने प्रस्तुत होना है, यानी इन्द्रिय दत्त, उसका बोध कराने वाले कथनों में—अनुवाद किया जा सकता है। मिल ने कहा था, “भौतिक द्रव्य संवेदन वा सदैव संभव होना है।” परन्तु इन्द्रिय दत्तों के बारे में हमने जो कुछ कहा है उसे ध्यान में रखते हुए हम इसमें संशोधन करके कह सकते हैं कि “भौतिक द्रव्य इन्द्रिय-दत्तों का सदैव संभव होना है।” इन्द्रिय-दत्त तब वास्तविक होते हैं जब आप वस्तु का प्रत्यक्ष कर रहे होते हैं, और संभव तब होते हैं जब आप ऐसा नहीं कर रहे होते। यहाँ तक तो ठीक है। परन्तु मिल के विद्वेषण में संभवताओं की क्या स्थिति है? जो वस्तुन मेरे सामने है उसका अस्तित्व होता है, पर संभवताओं का अस्तित्व किस तरह होता है? जिस

१. कुछ दार्शनिक यह कहेंगे कि किसी इन्द्रिय-दत्त को “लाल” कहने में केवल एक मापाई नियम से परिचय होना निहित होता है जो यह निर्धारित करता है कि किन परिस्थितियों में एक प्रतीक (यहाँ “लाल” शब्द) का प्रयोग किया जाएगा। ऐसा शायद हो। परन्तु परिणाम कुल यही है, क्योंकि गलती तब भी संभव है : कोई नियम का गलत प्रयोग कर सकता है।

पर्वत को कोई देख नहीं रहा है वह अस्तित्व रखता है—अर्थात् यदि कोई उस परिधि में आ जाए जिससे वह दिखाई देना है तो पर्वत दिखाई पड़ जाएगा। परन्तु यह मानते हुए कि कोई पर्वत को देख नहीं रहा है, इस समय अस्तित्व किसका है? एक सम्भवता का? पर वह क्या होनी है? क्या इन्द्रिय-दत्तो की एक सम्भवता अपनी चोटी के ऊपर एक मीनार को धारण कर सकती है, जो पर्वत के न दिखाई देने पर भी हमें दिखाई दे जाए? यहाँ अवश्य ही कुछ गड़बड़ है। कुछ है अवश्य जिसका इस समय अस्तित्व है, जो किसी बात की सम्भवता मान नहीं है, हो वह चाहे जो भी।

समसामयिक सवृत्तिवादी मिल को अपेक्षा अधिक सावधानी के साथ उत्तर देता है यह सत्य नहीं है कि इस समय अस्तित्व केवल सम्भवताओं का है—इस समय अस्तित्व भौतिक वस्तुओं—पर्वत—का है, हालाँकि प्रत्यक्ष किसीको नहीं हो रहा है। परन्तु हम इस प्रतिज्ञा को—कि पर्वत किसी को दिखाई दिए बिना अस्तित्व रखता है—इन्द्रिय दत्तो की भाषा में कैसे व्यक्त कर सकते हैं? सवृत्तिवादियों की योजना यह है जो कुछ भी भौतिक वस्तुओं के बारे में कहा जा सकता है उसका इन्द्रिय दत्तो की भाषा में अनुवाद किया जा सकता है। पर जब कोई पर्वत को देख ही नहीं रहा है तब पर्वत सवधी इन्द्रिय-दत्त है ही नहीं। तो अनुवाद कैसे सम्भव है? सवृत्तिवादी का उत्तर है किमी को दिखाई दिए बिना अस्तित्व रखनेवाली भौतिक वस्तुओं से संबंधित कथनों का इन्द्रिय दत्तो से संबंधित कथनों में अनुवाद किया जा सकता है, पर उन इन्द्रिय दत्तो से संबंधित कथनों में नहीं जिनका सत्त्वेदन इस समय हो रहा है। उनका अनुवाद हेतुफलात्मक (यदि-तो) कथनों में करना चाहिए “मेज का इस समय अस्तित्व है, हालाँकि कोई उनका प्रत्यक्ष नहीं कर रहा है” का अनुवाद होगा “यदि कोई प्रत्यक्ष की कुछ शर्तों को पूरा करना हो (उसी कमरे में हो जहाँ मेज है, कमरे में काफी रोशनी हो, इत्यादि), तो वह मेज का प्रत्यक्ष करेगा।” यह हेतुफलात्मक प्रतिज्ञा तब भी सत्य होगी जब “यदि” वाले अंश की शर्त पूरी न हो। परन्तु मेज अवश्य ही इस समय अस्तित्व रखती है, न कि सम्भवताओं का केवल एक समुच्चय अर्थात् इस समय यह बात सत्य है कि यदि कोई अगले कमरे में जाए तो उसे मेज दिखाई देगी। यह मत चाहिए कि हेतुफलात्मक इन्द्रिय दत्तो का इस समय अस्तित्व है (“हेतुफलात्मक इन्द्रिय-दत्त” का क्या अर्थ

होगा ?) ; यह कहिए कि इंद्रिय-दत्तो से संबंधित हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियाँ इस समय सत्य हैं । हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति है न कि इंद्रिय-दत्त ; "हेतुफलात्मक" सज्ञा-शब्द "प्रतिज्ञप्ति" का विशेषण है, सज्ञा-शब्द "इंद्रिय-दत्त" का नहीं । हम भौतिक-वस्तु-विषयक प्रतिज्ञप्तियों का हेतुफलात्मक इंद्रिय-दत्त-विषयक प्रतिज्ञप्तियों में अनुवाद नहीं कर रहे हैं ; हम भौतिक-वस्तु-विषयक प्रतिज्ञप्तियों का इंद्रिय-दत्त-विषयक हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियों में अनुवाद कर रहे हैं ।

परंतु यदि हमसे भौतिक-वस्तु-विषयक कथनों का इंद्रिय-दत्त-विषयक कथनों में अनुवाद करने को कहा जाता है तो ऊपर हमने जो अनुवाद किया है वह तो सफल नहीं रहा । "अगले कमरे में एक मेज है जिसे कोई नहीं देख रहा है" का अनुवाद बनता है "यदि मैं (या कोई और प्रेक्षक) अगले कमरे में होता तो मैं उसे देखता" । लेकिन यह तो इंद्रिय-दत्तो की भाषा नहीं है, क्योंकि इस प्रस्तावित अनुवाद में तीन भौतिक वस्तुओं का उल्लेख है : प्रथम देखने के काम को करनेवाला प्रेक्षक, द्वितीय, वह स्थान जहाँ उसे देखने के लिए प्रेक्षक को होना है ("अगला कमरा") और तृतीय, वह जिसका तब प्रत्यक्ष होगा यानी मेज । यदि संवृतिवादी की सब भौतिक-वस्तु-विषयक प्रतिज्ञप्तियों के इंद्रिय-दत्त-विषयक प्रतिज्ञप्तियों में अनुवाद करने की योजना को पूरी होना है, तो उसे भौतिक वस्तुओं के ये जितने भी उल्लेख हैं उन्हें हटाना होगा और उनके स्थान पर केवल इंद्रिय-दत्तो का उल्लेख करना होगा । यदि वह ऐसा नहीं करता, तो वह अपने इस कथन का औचित्य नहीं सिद्ध कर पाएगा कि "भौतिक वस्तुओं के बारे में जो कुछ कहना है उसे शुद्ध इंद्रिय-दत्तो की शब्दावली में व्यक्त किया जा सकता है ।"

तीसरी वस्तु के उल्लेख को हटाना सबसे आसान है । "मैं मेज को देखूँगा" का अनुवाद होगा "मैं मेज वाले इंद्रिय-दत्तो का (उन इंद्रिय-दत्तो या जो मेज-परिवार में शामिल है) अनुभव करूँगा ।" एक या दो क्षणिक मेज-अनुभवों का होना पर्याप्त नहीं होगा, क्योंकि यह वान अपभ्रम में भी हो सकती है । इस बात को पक्की करने के लिए कि अनुभव यथार्थ हो रहा है और यह अपभ्रम या स्वप्न नहीं है, मेज-परिवार के काफी अधिक इंद्रिय-दत्तों का होना जरूरी होगा । (इस तथान को दुबारा उठाने की जरूरत नहीं है कि क्या उसी गम्भीर अनज होगी ।)

पहली वस्तु, यानी प्रेक्षक, का उल्लेख अधिक कठिनाई पैदा करता है। “यदि मैं …” …मैं चाहे मैं होऊँ या कोई और व्यक्ति, कठिनाई वही है : मैं कम-से-कम एक शरीर हूँ और शरीर एक भौतिक वस्तु होता है। संवृतिवादी आसानी से यह जवाब दे सकता है कि चूँकि शरीरविषयक कथन भौतिक-वस्तु-विषयक कथन है, इसलिए उन्हें इंद्रिय-दत्त-विषयक कथनों में बदला जा सकता है, तथा यह कि मूल भौतिक-वस्तु-विषयक कथन में इस प्रकार दो चीजों को बदलने की जरूरत है : उल्लिखित भौतिक वस्तु (मेज) तथा प्रेक्षक का शरीर। मेज इंद्रिय-दत्तों का एक परिवार है और शरीर दूसरा। (यदि शरीर मेरा है तो पृ० ६०३-५ में बताई हुई कुछ विशेष बातों से उसकी पहचान होती है, पर है वह हर हालत में एक भौतिक वस्तु ही।) इससे कुछ जटिलता आ जाती है, पर संवृतिवादी कहता है कि सिद्धांत नहीं बदलता : यदि संवृतिवाद एक भौतिक वस्तु, मेज, से निपट सकता है तो अवश्य ही दूसरी, प्रेक्षक के शरीर, से भी निपट सकता है और इसके लिए उसे सिर्फ अनुवाद को दोहरा देना होगा।

परंतु समस्या इससे अधिक कठिन है, क्योंकि प्रेक्षक का उल्लेख एक शरीर मात्र का उल्लेख नहीं है। शरीर स्वतः इंद्रिय-दत्तों का अनुभव नहीं करता : इंद्रिय-दत्तों का अनुभव करनेवाला मैं एक व्यक्ति हूँ, और हम मान लेते हैं कि शरीर के बिना मैं यह काम नहीं कर सकता। परंतु प्रत्यक्ष के लिए चेतना की, एक मन की जरूरत होती है ; और तब यह परेशान करनेवाला प्रश्न फिर खड़ा हो जाता है कि आत्मा के स्वरूप का यथार्थ वर्णन क्या है (पृ० ६०१-११)। मन-विषयक प्रतिज्ञप्तियों को शुद्ध शरीर-विषयक प्रतिज्ञप्तियों में नहीं बदला जा सकता। पर शायद मन के उल्लेख को ज्यों-का-त्यों रखना बिल्कुल स्वीकार्य है : हटाना केवल भौतिक वस्तुओं के उल्लेख को ही है और उनकी जगह लाना है इंद्रिय-दत्तों को। तब अनुवाद “मन-तथा इंद्रिय-दत्त-विषयक” प्रतिज्ञप्तियों में करना होगा।

सबसे अधिक कठिन दूसरे—भौतिक स्थान के—उल्लेख से निपटना है। “यदि मैं (या कोई अन्य प्रेक्षक) अगले कमरे में होता तो मैं मेज वाले इंद्रिय-दत्तों को देखता”। “यदि मैं दक्षिणी ध्रुव में होता तो मैं वर्षा वाले इंद्रिय-दत्तों का अनुभव कर रहा होता”। इत्यादि। परंतु दक्षिणी ध्रुव और अगला कमरा भौतिक स्थान हैं और भौतिक दिक् में स्थित हैं (मात्र प्रात्यक्षिक दिक् में नहीं,

जैसे आपकी आँखों के सामने दीखने वाले घन्वे) । और दिक् में किसी स्थान को आप भौतिक निर्देशांकों के बिना कैसे बता सकते हैं ? हम मान लेते हैं कि जैसा संवृतिवादी कहता है उस तरह आप भौतिक-वस्तु-विषयक कथनों का इन्द्रिय-दत्त-विषयक कथनों में अनुवाद कर सकते हैं । परंतु जब आप किसी को न दिखाई देनेवाली भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व की बात करते होते हैं, तब आपको वह स्थान निर्धारित करना होगा जिसमें या जिससे इन्द्रिय-दत्तों का अनुभव किया जा सकेगा, और ऐसा प्रतीत होता है कि इसके लिए भौतिक-निर्देशांक पद्धति का उल्लेख जरूरी होगा । ऐसा लगता है कि संवृतिवादी की भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व जिस भौतिक ढाँचे के अंदर होगा कम-से कम उसे संवृतिवादी की धारणा के विपरीत होना चाहिए ।

इस कठिनाई का उपाय आसान नहीं है । भौतिक-वस्तु-विषयक कथन के अनुवाद के रूप में जो हेतुफलात्मक कथन प्रस्तुत किया गया है उसमें एक भौतिक स्थान का उल्लेख स्पष्टतः शामिल है । यदि संवृतिवादी की बात सही है तो भौतिक वस्तुओं के उल्लेख को पूर्णतः हटा देना है और केवल इन्द्रिय-दत्तों का ही उल्लेख करना है । पर यहाँ यह कैसे किया जाएगा ? “यदि मैं इस समय पेरिस में होता……” इस तरह के वाक्यांश का इन्द्रिय-दत्तों की शब्दावली में कैसे अनुवाद किया जा सकता है ?

यदि इसका अनुवाद किया जा सकता है तो प्रक्रिया इतनी जटिल होगी कि कल्पना काम ही नहीं करेगी । संवृतिवादी यह जवाब देगा कि “यहाँ से इतने भी न दूर” और “अमुक दिशा में” जैसे वाक्यांशों को उस इन्द्रिय-दत्तीय मार्ग का बोधक बनाना होगा जिस पर किसी को उस स्थान से जहाँ वह है अन्य स्थान (पेरिस) को जाना है । इस काम को इस तरह करना है : इस समय मुझे दृष्टि से एक इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का बोध हो रहा है । यदि मैं एक कदम चलता हूँ तो मुझे उससे मिलते-जुलते और ऐसे इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का बोध होता है जो उसके अधिकांश को व्याप्त किए है । यही बात तब होती है जब मैं तीसरा कदम चलता हूँ । अंत में मेरे दृष्टि-क्षेत्र में उनमें से कोई भी इन्द्रिय-दत्त नहीं बचता जो गुरु में मुझे दिखाई दिए थे । परंतु परिवर्तन एकाएक नहीं होता, बल्कि क्रमिक रूप में परस्परव्यापी इन्द्रिय-दत्तीय-क्षेत्रों की एक श्रृंखला में होता है । हम इन्हें δ_1 , δ_2 , δ_3 , इत्यादि कहेंगे । तब यदि δ_1 के स्थान पर δ_2 आता है, δ_2 के स्थान पर δ_3 , δ_3 के स्थान पर δ_4 इत्यादि तो

अंत में मुझे पेरिस से संबंधित इंद्रिय-दत्तों के दृष्टि-क्षेत्र का संवेदन हो रहा होगा। किसी भी स्थान, स्थ, की परिभाषा उस इंद्रिय-दत्तीय मार्ग की सहायता से देनी होगी जो मेरे वर्तमान संवेदन-क्षेत्र से उस संवेदन-क्षेत्र में पहुँचाता है जिसमें स्थ शामिल है।

इससे बात बहुत ही ज्यादा उलझ जाती है। परंतु इतना भी काफी नहीं है। “यदि कोई स्थान स्थ में होता” से हमारा मतलब है “यदि कोई वस्तुतः स्थान स्थ में होता ---”। उसे यह स्वप्न हो सकता है कि वह वहाँ है, या वहाँ होने का अपभ्रम हो सकता है ; परंतु इससे काम नहीं चलेगा। और यही इंद्रिय-दत्तीय मार्ग पर लागू होता है : उसे सचमुच उस मार्ग पर चलना होगा, न कि चलने का स्वप्न देखना है। इस प्रकार इंद्रिय-दत्तीय मार्ग (यहाँ पर होने के अनुभव और स्थ पर होने के अनुभव के मध्य के इंद्रिय-दत्तों की शृंखला) उससे अधिक जटिल है जो हमने ऊपर बताया था। हमें और भी “यदि”-ओं की जरूरत है। यदि इंद्रिय-दत्तीय मार्ग $\kappa_1, \kappa_2, \kappa_3, \dots$ है, तो यह कहने में कि मैं किसी एक मंजिल— κ_3 —पर हूँ मुझे और अधिक κ_3 -जैसे इंद्रिय-दत्तों का संवेदन संभव होना चाहिए, उतनों का जितने यह सिद्ध करने के लिए पर्याप्त हों कि मैं स्वप्न नहीं देख रहा हूँ या मुझे अपभ्रम नहीं हो रहा है। अगली मंजिल κ_4 में भी और आगे की हर मंजिल में ऐसा संभव होना चाहिए। स्थ तक पहुँचने वाली शृंखला की प्रत्येक मंजिल पर मुख्य इंद्रिय दत्त-शृंखला की एक शाखा के रूप में फूटकर निकलनेवाली एक और शृंखला संभव होनी चाहिए, ताकि यदि इस शाखा से संबंध रखनेवाले इंद्रिय-दत्त मुझे प्राप्त हो जाएँ तो उस स्थान पर स्थित भौतिक वस्तु का अस्तित्व मेरे द्वारा सत्यापित हो सके। हो सकता है कि इन फूटकर निकली हुई शृंखलाओं में से किसी का मुझे अनुभव न हो ; और यह भी जरूरी नहीं है कि मुझे मुख्य शृंखला का अनुभव हो ही। परंतु दोनों का अनुभव करना मेरे लिए संभव होना चाहिए : बात फिर वही हुई, यानी यह कि यदि मैं इन इंद्रिय-दत्तीय परिस्थितियों में होता तो मुझे अमुक इंद्रिय-दत्तों का अनुभव हुआ होता। आखिरकार यदि यह संभव न हो तो यह कहना सत्य नहीं है कि मुझे यहाँ से स्थ तक सचमुच जाने का अनुभव हो सका होता।

काल को लेकर भी यही समस्याएँ पैदा होती हैं। “यदि कोई प्रेक्षक उस स्थान में काल क में होता तो उसे अमुक इंद्रिय-दत्तों का अनुभव हुआ होता।”

“काल क” का अर्थ होगा इतने दिन या सेकेड या इतनी शताब्दियाँ पहले । और इसका विश्लेषण भी संवृतिवादी को उस इन्द्रिय-दत्तीय मार्ग में करना होगा जिससे चलकर किसी को उस इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का अनुभव करना होगा जिसका वक्ता अनुभव कर रहा है । इस प्रकार फिर उसके अंदर ही “यदि”—ओ की एक पूरी श्रृंखला समाविष्ट हो जाएगी । “सीजर को २००० वर्ष पूर्व अ का अनुभव हुआ था” का विश्लेषण कुछ इस प्रकार करना होगा “सीजर को एक इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का अनुभव इस प्रकार हुआ कि यदि वह बाद में काल की दृष्टि से उससे सलग्न एक और इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का अनुभव करता और यदि और भी बाद में वह कालिक दृष्टि से उससे भी सलग्न एक और इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का अनुभव करता, इत्यादि, तो अंत में वह उस इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्र का अनुभव कर लेता जिसका इस समय वक्ता को अनुभव हो रहा है ।”

और बात अभी पूरी नहीं हुई । उसे सचमुच काल क में होना चाहिए—स्वप्न में या अपभ्रम में नहीं । “सीजर ५० ई०पू० में रोम में था” । इसका अनुवाद दोनों वालों को जोड़नेवाले इन्द्रिय-दत्तीय क्षेत्रों के अनुक्रम में से होते हुए काल में आगे पहुँचानेवाले इन्द्रिय-दत्तीय मार्गों के रूप में होना चाहिए, और जोड़ने का काम सचमुच होना चाहिए । कोई ऐसा भी हो सकता है जो ५० ई० पू० और अब-के मध्यवर्ती अवकाश को भरनेवाली घटनाओं की पूरी श्रृंखला को स्वप्न में देख ले । ५० ई० पू० से अब तक का इन्द्रिय दत्तीय मार्ग सामान्य अपवा सचमुच के इन्द्रिय-दत्तो से बना होना चाहिए ; और इसका भी अर्थ यह है कि जैसे दिक् के प्रसंग में वैसे ही यहाँ भी असह्य शाखावत् श्रृंखलाओं का अनुभव संभव होना चाहिए ।

इस समूची श्रृंखला को पूरा करना एक बेहद बड़ा देनेवाला काम होगा । और इसे शुरू तक करने की कोशिश करने से पहले जो प्रश्न हमें पेशान करता है यह यह है : यदि मनुष्यादी के मन में पहले से ही एक भौतिक जगत् का स्फुरन हो, जो दिग् और काल में व्यवस्थित है, पहले में ही अस्तित्व रक्षता है तथा इस प्रतीति में बैठा है कि कोई उसका अनुभव करेगा, तो मनुष्यादी या को शुरू ही कैसे कर सकेगा ? उसके अलावा यौन तो यह भी है जो गहरा “यदि” वाले वाक्यों के चुनाव में हमारा पक्ष-प्रदोषण कर गये तथा हमारी यह जानने में मदद करता है कि विभिन्न बाद क्या आता

चाहिए।^१ फिर भी भौतिक दिक् और भौतिक काल का संप्रत्यय प्रागनुभविक नहीं है। किसी तरह हम ऐंद्रिय अनुभव की कच्ची सामग्री से प्रारम्भ करते हैं और उससे दिक् और काल में व्यवस्थित—अर्थात् दिक्कालिक निर्देशाकोष बाने—एक भौतिक जगत् के प्रत्यय में पहुँच जाते हैं। यह प्रक्रिया चाहे जितनी जटिल हो, उसे पूरा करने में हम सफल हो ही जाते हैं।^२

फारणता—एक ऐसी ही समस्या स्रवृत्तिवादियों के सामने तब खड़ी होती है जब वे इन्द्रिय-दत्तो की उत्पत्ति के कारण के सवध में विचार करते हैं। हम अपने पुराने सवाल को फिर पूछते हैं : इन्द्रिय-दत्तो के कारण क्या है ? स्रवृत्ति-वादी इस सवाल के जवाब में बर्कली की तरह ईश्वर का आश्रय नहीं लेते। यदि वे कहते हैं कि इन्द्रिय-दत्त भौतिक वस्तुओं से उत्पन्न होते हैं तो उन्हें यह याद दिलाना होगा कि (उनकी अपनी ही योजना के अनुसार) भौतिक वस्तुओं का बिल्कुल उल्लेख न करके केवल इन्द्रिय-दत्तो का ही उल्लेख करना है। इस तरह हम पुनः इन्द्रिय-दत्तो में ही वापस आ जाते हैं। यदि वे कहते हैं कि इन्द्रिय-दत्त अन्य इन्द्रिय-दत्तो की उत्पन्न करते हैं, तो यह सवाल फिर खड़ा होता है कि “स्वयं इन्द्रिय-दत्तो की कौन उत्पन्न करता है ?” निस्संदेह कोई यह कह सकता है कि इन्द्रिय-दत्त ही अनुभव की अन्तिम और अविश्लेष्य सामग्री है, जिनकी कोई व्याख्या नहीं दी जा सकती। पर यह तो एक निश्चित उत्तर देने के बजाय हार मान लेना है।

यहाँ पर स्रवृत्तिवादी, कम-से-कम बीसवीं शताब्दी वाला, वह प्रतिवाद करेगा कि पूरा प्रश्न ही गलत समझा गया है और गलत तरीके से बताया गया है। प्रश्न को इस रूप में रखा गया है जैसे कि दुनिया में दो प्रकार की चीजें हों, इन्द्रिय-दत्त और भौतिक वस्तुएँ, और समस्या केवल यह पता लगाने की हो कि इनके मध्य क्या सवध है। परन्तु प्रश्न को दुनिया की दो प्रकार की वस्तुओं के सवध का रूप नहीं देना चाहिए बल्कि इन्द्रिय-दत्त-विषयक कथनों और भौतिक-वस्तु-विषयक कथनों के, यानी दो प्रकार की प्रतिज्ञप्तियों के,

१ देखिए एच० एच० फ्राइस, छांस् थियरी ऑफ दि एक्मग्नल वर्ल्ड, पृ० १८८ इत्यादि।

२. स्रवृत्तिवादियों ने यह दिखाने की, कम-से-कम सचेप में, कोशिश प्रवश्य की है कि भौतिक दिक् के संप्रत्यय प्रस्तुत इन्द्रिय-दत्तों में कैसे “निमित्त” होते हैं। देखिए ए० जे० एयर, फाउण्डेशन्स ऑफ एम्पिरिकल नॉलेज, पृ० २६०-२६१।

संबंध का रूप देना चाहिए। कार्य-कारण का संबंध भौतिक वस्तुओं के मध्य होता है और तब इन भौतिक वस्तुओं के बारे में जो प्रतिज्ञप्तियाँ होती हैं उनका इन्द्रिय-दत्त-विषयक कथनों में अनुवाद किया जा सकता है। जब भौतिक वस्तुएँ (और उनके साथ होनेवाली प्रक्रियाएँ) प्रेक्षणगम्य होती हैं तब अनुवाद आसान होता है : “क ख को उत्पन्न करता है” का “क के अनंतर नियमित रूप से ख होता है” में अनुवाद होता है। परंतु यदि क और ख प्रेक्षणगम्य न हो तब ? तब संवृतिवादी का हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियों का प्रिय तरीका फिर काम में आता है। पहली विलियडें की गेंद (क) दूसरी को टक्कर देती है और दूसरी (ख) चल पड़ती है। हम मानते हैं कि ऐसा तब होता है जब हम उसे देखते हैं और तब भी जब हम उसे नहीं देखते। हम इस बात को संवृतिवादी शब्दावली में इस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं : क शायद इस समय दिखाई न दे रहा हो, परंतु यदि हम चाहें तो उसे देख सकते हैं, और यही बात ख पर भी लागू होती है। भले ही हम क और ख को न देख रहे हों, हम फिर भी कह सकते हैं कि यदि हम क को देखने के लिए अनुकूल स्थिति (उसे स_१ कह लीजिए) में होते तो हम उसे देख सकते, और यदि हम ख को देखने के लिए अनुकूल स्थिति (उसे स_२ कह लो) में होते तो हम उसे देख सकते। इस प्रकार हमें एक हेतुफलात्मक के अंदर एक और हेतुफलात्मक प्राप्त होता है :

यदि (यदि हम स_१ में होते तो हम क को देखते), तो (यदि हम स_२ में होते तो हम ख को देखते)।

पूरी बात को उन इन्द्रिय-दत्तों की शब्दावली में व्यक्त किया जा सकता है जिनका हमें उस अवस्था में अनुभव हुआ होता जब हम प्रत्यक्ष के अनुकूल उन परिस्थितियों में हुए होते जिनमें हम इस क्षण नहीं हैं।

यही विश्लेषण तब भी लागू होता है जब कार्य तो दिखाई देता है पर कारण दिखाई नहीं देता। एक चुंबकित सलाख किसी की जेब के अंदर छिपी हुई है, और यद्यपि किसी को भी सलाख-संबंधी इन्द्रिय-दत्तों का अनुभव नहीं हो रहा है तथापि कुतुबनुमा की सुई को हम विशेषित होते देख रहे हैं और यह विशेष चुंबकित सलाख की उपस्थिति का परिणाम है। चुंबक-परिवार के वास्तविक इन्द्रिय-दत्तों का कहीं अस्तित्व नहीं है। फिर भी वे प्राप्य हैं ; और अब हमारा हेतुफलात्मक कथन एक बार और लागू हो जाता है। “सुई

के इन्द्रिय-दत्त हैं" (यह अंश निरुपाधिक है, क्योंकि सुई सचमुच दिखाई दे रही है), "और यदि जेब को खाली कर दिया जाए तो सलाख दिखाई दे जाएगी ।" इस हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति तथा साथ ही अनगिनत इसी तरह की हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता में विश्वास करने का हमारे पास पूरा हेतु है ।

यहाँ तक तो बात भौतिक वस्तुओं के कारण-कार्य-संबंध के बारे में हुई । संवृतिवाद के अनुसार एतद्विषयक प्रतिज्ञप्तियों का इन्द्रिय-दत्त-विषयक हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियों में अनुवाद किया जा सकता है । परंतु अब सवाल यह पैदा होता है कि स्वयं इन्द्रिय-दत्त कैसे उत्पन्न होते हैं ? हम यह विश्वास करते हैं कि एक भौतिक वस्तु की उपस्थिति, जैसे एक टमाटर की, धन उससे निकलने वाली प्रकाश-तरंगों का रेटिना से टकराना इत्यादि व्यक्ति को एक लाल-से गोल-से इन्द्रिय-दत्त के अनुभव के होने का कारण है । निस्संदेह इस बात को मैं स्वयं अपने प्रसंग में होते नहीं देख सकता : ऐसा नहीं हो सकता कि मैं पहले टमाटर को देख लूँ और तब टमाटर के अपने इन्द्रिय-दत्त को देखूँ ; मुझे केवल इन्द्रिय-दत्त का बोध होता है । तो फिर मेरे इस विश्वास का क्या आधार है कि यदि टमाटर मौजूद न होता तो मुझे टमाटर से संबंधित इन्द्रिय-दत्तों का अनुभव न होता ? इसका आधार निस्संदेह अन्य शरीरों का हमारा प्रेक्षण है । मैं आपके इन्द्रिय-दत्तों का अनुभव नहीं कर सकता, परंतु मैं यह देख सकता हूँ कि जब एक टमाटर आपके सामने रखा जाता है (अर्थात् जब मुझे टमाटर में संबंधित इन्द्रिय-दत्तों का और आपके शरीर से संबंधित इन्द्रिय दत्तों का अनुभव होता है), तब आप कहते हैं "टमाटर" (मुझे श्रवण से ऐसा अनुभव होता है), तथा जब एक सेब आपके सामने रखा जाता है (जब मुझे सेब से संबंधित इन्द्रिय-दत्तों का अनुभव होता है) तब आप कहते हैं "सेब," इत्यादि ; और मैं यह भी देखता हूँ कि यदि आपकी आंखें बंद हैं या आपकी दृष्टि-तंत्रिका कट जाती है या आपका मस्तिष्क क्षतिग्रस्त हो जाता है तो आप सदैव सही उत्तर नहीं दे सकते । इससे मैं यह अनुमान करता हूँ—और यह मात्र अनुमान है—कि जिन इन्द्रिय-दत्तों का आप अनुभव करते हैं (यदि किसी का आपको सचमुच अनुभव होता हो तो) वे कुछ उपाधियों के ऊपर निर्भर करते हैं : किन्हीं भौतिक वस्तुओं और कुछ शारीरिक अवस्थाओं की उपस्थिति (उन सबका मैं इन्द्रिय-दत्तों की शब्दावली में वर्णन कर सकता हूँ और यह जरूरी भी है) । आगे मैं एक और अनुमान

यह करता हूँ कि यदि यह आपके प्रसंग में होता है और जितने भी लोगों को मैं देखना चाहूँ उनके प्रसंग में भी होता है तो शायद मेरे प्रसंग में भी यही होता है : यह कि स्वयं मेरी चेतना में इंद्रिय-दत्तों का होना उसी तरह की उपाधियों के पहले से पूरे होने पर निर्भर करता है। मैं यह भी जान सकता हूँ कि जब मैं अपनी आँखें बंद करता हूँ तब मैं कुछ नहीं देख सकता, इत्यादि, परंतु मैं फिर भी इन दो चीजों को पृथक् नहीं देख सकता : (१) टमाटर और (२) मेरे टमाटर से संबंधित इंद्रिय-दत्त। यदि समय की दृष्टि से (१) (२) से पहले होता है—जैसा कि वैज्ञानिक कहते हैं कि वह एक सेकेंड के एक अत्यल्प अंश पहले होता है—तो मैं स्वयं अपने मामले में इस कालावधि के व्यतीत होने को नहीं देख सकता।

संवृतिवाद और प्रकृति के नियम—यदि संवृतिवाद को स्वीकार कर लिया जाए तो प्रकृति के नियमों की क्या स्थिति होगी? मान लो, एक प्राकृतिक नियम है जो अ का ब से एक अपरिवर्ती संबंध व्यक्त करता है। इसका हम क्या अनुवाद करेंगे? “जब भी अ-इंद्रिय-दत्त होते हैं तब ब-इंद्रिय-दत्त होते हैं” अथवा “अ-इंद्रिय-दत्त और ब-इंद्रिय-दत्त के मध्य एक अपरिवर्ती संबंध है”? पर इससे काम नहीं चलेगा, क्योंकि इंद्रिय-दत्तों के मध्य कोई अपरिवर्ती संबंध नहीं होता। हम “यदि बिजली चमकती है तो गर्जन हाता है” को सत्य मानते हैं, पर “यदि मैं बिजली का चमकना देखता हूँ तो मैं गर्जन सुनता हूँ” निश्चय ही सत्य नहीं है—मान लो कि मैं बहरा हूँ या गर्जन इतनी दूर होता है कि मैं उसे नहीं सुन पाता, अथवा मैं आँखें फेर लेता हूँ और बिजली का चमकना नहीं देखता। यह अच्छा नियम रहा जो सिर को मोड़ने मात्र से भंग हो सकता है! अथवा इस साधारण नियम को लीजिए : “जब आप एक रबड़ की गेंद को दीवार पर मारते हैं तब गेंद टकराकर पीछे लौट आती है।” परंतु मान लो कि जब गेंद दीवार से टकराती है तब आप अपनी आँखें बंद कर देते हैं और उसे टकराकर वापस आते हुए नहीं देखते, या दीवार की अंधेरे में छिपी है; तब नियम लागू नहीं होता। भूतकाल में पहले इंद्रियानुभव के अनंतर दूसरा होता था, पर इस बार (क्योंकि आपकी आँखें बंद हैं या दीवार आपकी टार्च की रोशनी के घेरे में नहीं है, इसलिए) दूसरा इंद्रियानुभव नहीं होता। आँख की एक झपकी तक एक पक्के-से-पक्के सामान्यीकरण को चूर-चूर कर सकती है। बात साफ है : इंद्रिय-दत्तों के

बीच कोई अपरिवर्ती संबंध नहीं मिलेगा। अनुभव खंडशः होते हैं, पर प्रकृति के नियम खंडशः लागू नहीं होते। और असल में प्रकृति के नियम घटनाओं की ओर संकेत करते हैं, न कि किसी के उन्हें देखने की ओर। घर्पण से ताप पैदा होता है ; गैस का आयतन दबाव के विलोम अनुपात में बदलता है ; पिंड एक स्थिर गति से गिरते हैं—और यह सब प्रत्यक्षकर्तव्यों या प्रत्यक्ष की शर्तों से कोई सबंध रखे बिना होता है। प्रकृति के नियमों का संबंध प्राकृतिक जगत् की चीजों, घटनाओं और प्रक्रियाओं से होता है, उनका हमें जो प्रत्यक्ष होता है उससे नहीं।

क्या इसका यह मतलब है कि यदि संवृतिवाद सही है तो विज्ञान असंभव है ? हाँ, यदि ऊपर का विश्लेषण सही हो तो ; परंतु संवृतिवादी कहेगा कि यह विश्लेषण बिल्कुल गलत है। टकराकर पीछे लौटनेवाली गेंद के उदाहरण में काम करनेवाला नियम यह नहीं कहता कि यदि आप एक गेंद को दीवार की ओर आती हुई देखें तो आप यह भी देखेंगे कि वह दीवार से टकराती है—यह प्रत्यक्ष की अनेक अनुकूल स्थितियों पर तथा आपके उस ओर मुड़ने या न मुड़ने के निश्चय पर निर्भर करता है। परंतु वह इस बारे में कुछ नहीं बताता कि यदि आप अनुकूल स्थितियों में होते तो आपको किन इंद्रिय-दत्तों का अनुभव होता, और इन स्थितियों का भी संवृतिवादी भाषा में वर्णन किया जा सकता है। अब हम उसी जानी-पहचानी बात पर पहुँच गए हैं : यदि (यदि प्रत्यक्ष की स्थितियाँ तो अ-इंद्रिय-दत्त), तो (यदि प्रत्यक्ष की स्थितियाँ तो अ-इंद्रिय-दत्त) ।

और एक बार पुनः यह सोपाधिक कथन (इसके दो उप-सोपाधिक कथनों के सहित) तब भी सत्य हो सकता है जब “यदि” वाले वाक्यों में बताई हुई शर्तें पूरी न हो।

पत्थर की दीवार से अभेद्यता की कारणात्मक विशेषता तब भी बनी रहती है जब कोई बंसी कोई वार्तें नहीं देखता होता जो बताई गई हैं। तो फिर उसका क्या मतलब है ? इससे अधिक बिल्कुल भी कुछ नहीं कि यदि कोई एक “विदेयी” (इंद्रिय-दत्त) परिवार को उस (इंद्रिय-दत्त) परिवार तक फैलता देखे जो पत्थर की दीवार से संबन्धित है तो वह देखेगा कि वाद में वह एक दूसरी ही दिशा में फैलता है। दूसरे शब्दों में, ऐसे मामलों में उस कारणात्मक विशेषता का होना इंद्रिय-दत्त-विषयक एक हेतुफलात्मक प्रतिनिधि,

का संरूप होना है ; और इस हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति की वैधता के लिए यह बिल्कुल भी आवश्यक नहीं होता कि हेतु-वाक्य में दी हुई शर्त (यदि वाला अंश) की पूर्ति हो, हालाँकि जब सचमुच उसका सत्यापन किया जाएगा तब यह आवश्यक होगा ।

२६. विकल्प

संवृतिवादी योजना के विरुद्ध कुछ आपत्तियाँ हम बता चुके हैं, परंतु संवृतिवादों का दावा है कि उसने उनका उत्तर दे दिया है। फिर भी, संवृतिवाद के विरुद्ध कुछ अन्य आपत्तियाँ हैं जिनका उत्तर देना इतना आसान नहीं है। अनेक दार्शनिकों ने कुछ मौलिक आपत्तियाँ उठाई हैं, जो संवृतिवादी योजना के ब्यौरे से संबंधित नहीं हैं (जैसी वे हैं जो ऊपर प्रस्तुत की गई हैं), बल्कि सीधे उसकी नींव पर ही आघात करती हैं। अभी हमने प्रकृति के नियमों के बारे में संवृतिवाद के प्रसंग में जो बात बसाई है उसी पर कुछ और गहराई से विचार करते हुए हम शुरुआत करते हैं।

उस मत के अनुसार, यह कहना कि नलों के फटने का कारण उनके अंदर बर्फ का जमना है, यह कहने के बराबर है कि जब भी कोई एक फटे हुए नल से संबंधित इंद्रिय-दत्तों के समुच्चय में से कुछ का प्रेक्षण करता है या कर सकता है तब वह नल के अंदर स्थित जमी हुई बर्फ से संबंधित इंद्रिय-दत्तों के समुच्चय में से कुछ का पहले ही या तो प्रेक्षण कर चुका है या प्रेक्षण कर सकता था। परंतु यह बिल्कुल स्पष्ट है कि इस नियम के प्रायः किसी भी दृष्टान्त में कोई भी सचमुच बर्फ को नहीं देखता ; बर्फ के इंद्रिय-दत्त संभव-मात्र होते हैं, सचमुच प्रस्तुत नहीं होते। अर्थात्, कारण-कार्य-संबंध यहाँ कुछ और कुछ-नहीं के मध्य है, एक सचमुच देखी गई फटने की घटना और एक हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति के मध्य, जो यह बताती है कि यदि एक बात हुई होती जो हुई नहीं और व्यवहार में हो नहीं सकती थी तो एक और बात हो गई होती जो कि हुई नहीं। यह व्याख्या हमारी इस आम धारणा की उपेक्षा करती है कि जो बात हो सकती थी पर हुई नहीं वह प्रभावकारी नहीं हो सकती। भौतिकी और सामान्य बुद्धि के द्वारा वस्तुतः जो भौतिक कारण

माने जाते हैं उन्हें हटाकर जो पूरी नहीं हुई उन उपाधियों से संबंधित हेतुफलात्मक तथ्यों के एक समुच्चय को उनकी जगह ले आना होगा। यदि ऐसा है तो यह समझ में आना कठिन है कि हम इन हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियों को सत्य क्यों मान लें। यदि मैं अपने कमरे में आग को जलती हुई छोड़कर चला जाता हूँ तो मैं यह आशा करता हूँ कि मेरे लौटने तक कमरा गरम हो जाएगा; परंतु इसकी वजह क्या यह नहीं है कि मैं आग को अब भी जलती हुई मानता हूँ, एक सचमुच की वर्तमान आग को एक सचमुच के वर्तमान वातावरण पर प्रभाव डालती मानता हूँ? मैं नहीं समझता कि मेरे आग को इस समय जलती हुई (यह नहीं कि यदि मैं अंदर जाऊँ और देखूँ तो मुझे लपटें दिखाई देंगी) मानने से अलग क्या हेतु कमरे के गरम होने का दिया जा सकता है। मैं समझ सकता हूँ कि प्रकृति में एक घटना और एक और घटना के बीच नियमित संबंध के होने में विश्वास क्यों किया जाता है; परंतु यह बिल्कुल नहीं समझ सकता कि एक घटना जो घटी है और एक और घटना जो घट सकती थी पर घटी नहीं, के बीच नियमित संबंध के होने में क्यों विश्वास किया जाए।^१

संवृतिवादो यह उत्तर देगा कि उसने इस आरोप का पहले ही निराकरण कर दिया है—कि संबंध नल के अंदर के सचमुच के बर्फ (हेतुफलात्मक नहीं) और नल के सचमुच फटने की घटना के मध्य है, परंतु जब इस जोड़े की एक या दोनों चीजें दिखाई नहीं देती तब अर्थ को यह बतानेवाले हेतुफलात्मक कथनों से स्पष्ट करना होता है कि प्रेक्षक ने क्या देखा होता। लेकिन यहाँ आलोचक फिर चोट करता है: वह कहता है कि यह कहने से काम नहीं चलेगा कि यदि आपने अ को देखा होता तो आपने ब को देखा होता। यह अवश्य ही सत्य है कि आप दोनों को देख सकते थे, और कि यदि आप प्रत्यक्ष के अनुकूल परिस्थितियों में हुए होते तो आपने दोनों को देख लिया होता—इतना आलोचक मानता है। लेकिन यह वह नहीं मानता कि “इस समय वहाँ आग जल रही है” का अर्थ वही है जो इसका है कि “यदि मैं जाकर देखूँ तो मैं लपटें देखूँगा”। संवृतिवाद का यह आधारभूत सिद्धांत ही उसे स्वीकार्य नहीं है कि पहले वाक्य का दूसरे में अनुवाद किया जा सकता है। वह कहता है कि दोनों के अर्थ बिल्कुल भिन्न हैं: पहला उन

प्राकृतिक घटनाओं के बारे में है जो प्रत्यक्षकर्ताओं की अपेक्षा किए बिना घटती है, और दूसरा इस बारे में है कि यदि कुछ शर्तें पूरी होती हों तो प्रत्यक्षकर्ता क्या देखेगा। इन दोनों के अर्थ इतने भिन्न हैं कि एक का दूसरे से अभेदा नहीं किया जा सकता। यदि पहला वाक्य सत्य है तो दूसरा भी निस्संदेह सत्य है—यदि आग है तो आप जाकर उसकी लपटों को देख सकते हैं—परंतु दूसरा पहले का परिणाम है न कि उसका अनुवाद। संवृतिवादी के अनुवाद में, जिसमें हेतुफलात्मक वाक्यों के अंदर हेतुफलात्मक वाक्य होते हैं, प्रत्यक्ष की शर्तों का निर्देश आवश्यक होता है, जबकि भौतिक नियम स्वयं कभी प्रत्यक्ष की शर्तों की ओर कोई इशारा नहीं करता। आलोचक कहता है कि अकेली यही बात यह सिद्ध करने के लिए काफी है कि दोनों वाक्य भिन्न अर्थ रखते हैं, और कि पहने का (भौतिक नियम) दूसरे में (इस हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्ति में कि यदि "तो हम अमुक बात देखेंगे) अनुवाद नहीं हो सकता। मैं यह विश्वास करता हूँ कि अगले कमरे की मेज वही है और उसका वहाँ होना इंद्रिय-वस्तु (प्रस्तुत या संभव) के होने से या इस तथ्य से कोई संबंध नहीं रखता कि यदि मैं अगले कमरे में जाऊँ तो मैं उसे देख लूँगा :]

अगले कमरे में मेज के अस्तित्व का सवाल एक बात है और एक प्रेक्षक की उपस्थिति या अनुपस्थिति का सवाल, भले ही वह हेतुफलात्मक रूप में हो, एक अलग बात है। यह कथन कि यदि वहाँ कोई प्रेक्षक होता (और कोई था नहीं) तो उसने कुछ वस्तुओं को देखा होता (और किसी ने देखा नहीं), भौतिक वस्तुओं के भूतकालीन अस्तित्व के कथन के तुल्य नहीं है। भौतिक-वस्तु-विषयक निरुपाधिक प्रतिज्ञप्तियों को हटाकर उनकी जगह प्रेक्षकविषयक अपूरित "प्रतिवस्तु" हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियाँ रख दी जाती हैं, और साधारण आदमी को परेशानी यह सोचकर होती है कि यदि वे हेतुफलात्मक प्रतिज्ञप्तियाँ अपूरित हैं, यदि कोई प्रेक्षक वास्तव में प्रेक्षण कर ही नहीं रहा है, तो (यदि संवृतिवादी विश्लेषण सही है तो) वहाँ—इंद्रिय-वस्तु के अर्थ में—कुछ भी नहीं है ; और इसके अलावा यह सोचकर भी कि "अस्तित्व" का यह अर्थ आधारभूत है : क्योंकि वह तथाकथित भौतिक वस्तु वाला अर्थ जिसमें इंद्रिय-वस्तु के वर्तमान में न होने के बावजूद भी उनका भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व में "अनुवाद किया जा सकता है", वह अर्थ नहीं है जिसमें "अस्तित्व" शब्द को आम तौर पर समझा जाता है। यदि तब उसे यह बताया जाता है कि यह

कहता कि एक भौतिक वस्तु थी, उन दत्तों के बारे में कुछ कहना है जिनका अनुभव हुआ होता यदि, तो वह समझता है कि उसे बहकाया जा रहा है, क्योंकि ये दत्त प्रेक्षकों की क्रिया पर आश्रित लगते हैं, जिसके फलस्वरूप भौतिक वस्तु शुद्ध रूप से हेतुफलात्मक अर्थात् अस्तित्वहीन अथवा अधिक-से-अधिक प्रेक्षक के देखने और देखना बंद करने के साथ प्रतीत होने और लुप्त होनेवाले विच्छेदशील दत्तों की शृंखला मात्र बन जाती है। और दुनिया की यह तस्वीर उसे अनुभव के तौर पर उससे भिन्न प्रतीत होती है जिसमें उसका शुरू में विश्वास था, न कि पुरानी ही तस्वीर का एक नई शब्दावली में वर्णन।.....

निरुपाधिक रूप में—ज्ञापक वाक्यों के रूप में—व्यक्त अस्तित्वपरक प्रतिज्ञप्तियाँ मानो अपनी “वस्तुओं” की ओर “इशारा” करती हैं और अस्तित्वपरक प्रतिज्ञप्तियों में प्रयुक्त निर्देशवाचक शब्द, जैसे “यह है”, “वहाँ है”, “यहाँ पर है” इत्यादि, प्रायः वस्तुओं या व्यक्तियों या प्रक्रियाओं की ओर इशारा करने के ऐसे कामों के एवजी (प्रतिस्थानिक) के रूप में काम करते हैं। निरुपाधिक रूप में बात को कहने के तरीके में प्रायः यह विशेष बल होता है कि वह एक इशारे के काम अथवा “निर्दर्शन की क्रिया” के एवजी के रूप में काम करता है। मैं किसी आदमी को, जो किताब ढूँढ रहा है, कहता हूँ “किताब यहाँ है”, अथवा मैं यह भी कर सकता हूँ कि “किताब” शब्द का उच्चारण करते हुए उसकी ओर संकेत कर दूँ। दोनों ही तरीकों से मैं करीब-करीब वही सूचना देता हूँ। परंतु हेतुफलात्मक वाक्य सामान्यतः इसका उल्टा काम करते हैं। वे चाहे जो बात बनाएँ या जो अर्थ रखते हो, वे चाहे जो प्रकट करते हों, चाहे जिस तरह से उनका सत्यापन होता हो या न हो सकता हो, आम तौर पर वे सीधे यह नहीं कहते कि कोई बात हुई है या हो रही है या अस्तित्व रखती है या किसी विशेषता या गुण से युक्त है : यह यथार्थतः सोपाधिक वाक्य का बल होता है* * * । इस प्रकार, “जो भी वहाँ ३ बजे मौजूद था उसने उल्कापिंड को गिरते देखा था” चूंकि “और वस्तुतः कोई वहाँ नहीं था” से संगति रखता है, इसलिए इसका अनुवाद “यदि कोई वहाँ था या होता तो उसने “देखा होगा या देखा होता” में किया जा सकता है ; जबकि “उसने अपनी किताबें जिसने भी माँगी उसे दे डाली” “यदि कोई उसकी किताबों को माँगता या किसी ने उन्हें माँगा होता तो वह

उसे दे देता या उसने वे उसे दे दी होती....." के तुल्य नहीं है, बल्कि इसके अतिरिक्त यह बताना भी जरूरी हो जाता है : "और किसी ने उन्हें मांगा अवश्य" । यह बिल्कुल साफ है कि एक सोपाधिक या हेतुफलात्मक वाक्य स्वतः इस घारे में कुछ नहीं बताता कि हुआ असल में क्या, और इसलिए साधारण प्रयोग में "अस्तित्वपरक आशय" को प्रकट करने के लिए, अर्थात् उन घटनाओं का सचमुच होना बताने के लिए जिनके होने में विश्वास किया जाता है, एक ज्ञापक या निरुपाधिक वाक्य की जरूरत होती है ।^१

आलोचक आगे कहता है कि संवृतिवाद इस बात की एक अच्छी व्याख्या प्रस्तुत करता है कि हम भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व और उनकी विशेषताओं का सत्यापन कैसे करते हैं : हम इस बात का सत्यापन कि भौतिक वस्तुएँ अस्तित्व रखती हैं केवल इसलिए कर सकते हैं कि हमें इंद्रिय-दत्तों का अनुभव होता है । इससे इन्कार नहीं है । परंतु हमें इस बात को कि चीज क्या है इस बात से नहीं उलझाना चाहिए कि हम उसे कैसे जानते हैं : हमें प के प्रमाण को प के अर्थ से एक नहीं समझना चाहिए । केवल इंद्रियानुभव से ही हम जान सकते हैं कि भौतिक वस्तुएँ हैं, परंतु इससे इंद्रियानुभव-विषयक वाक्य भौतिक-वस्तु विषयक वाक्यों के तुल्य नहीं बन जाते (और इसलिए उनका उनमें अनुवाद नहीं किया जा सकता) । प्रमेय-वाक्य का अर्थ प्रमाण-वाक्य के अर्थ से भिन्न होता है । संवृतिवाद एक तरह से प्रत्यक्ष की विशेष समस्या में अर्थविषयक सत्यापन-सिद्धांत का अनुप्रयोग मात्र है, और इसलिए इसके विरुद्ध वे सब आपत्तियाँ की जा सकती हैं जो उसके विरुद्ध की गई थी (पृ० ३८९-४०७) ।

तब, यदि ऊपर की आपत्तियाँ ठीक हैं तो भौतिक वस्तुओं की स्थिति क्या है ? अनुभव के अव्यवहित दत्त फिर भी हैं इंद्रिय-दत्त ही : केवल इंद्रिय-दत्तों के द्वारा ही हम भौतिक वस्तुओं के बारे में कुछ जान सकते हैं । परंतु ये भौतिक वस्तुएँ जो इंद्रिय-दत्तों के द्वारा जानी जाती हैं, हैं क्या ? क्या हम वापस जाकर लॉक के कारणमूलक-संवाद-सिद्धांत का सहारा लें, जिसका फल यह निकला था कि भौतिक वस्तुओं का हमारा जो ज्ञान है उसके बारे में हम पूर्णतः संशयवादी बन गए थे ? क्या इंद्रिय-दत्तों और भौतिक वस्तुओं के मध्य

१. आइजेया बर्लिन, "एम्पिरिकल प्रोपोझिशनस ऐंड इन्फोर्मेटिकल स्टेटेमेंट्स," माइंड १९५०, पृ० २९६, २९६-३०० ।

कोई लोहे की अभेद्य दीवार है ? कम-से-कम बर्कली ने यह कहकर ऐसी किसी दीवार से छुटकारा पा लिया था कि भौतिक वस्तुएँ इंद्रिय-दत्तों के परिवारों के अलावा कुछ नहीं हैं, हालांकि यह बात सामान्य बुद्धि के बहुत विपरीत है। संवृतिवाद भी कोई दीवार नहीं मानता, क्योंकि उसके अनुसार भौतिक-वस्तु-विषयक वाक्यों का इंद्रिय-दत्त-विषयक वाक्यों में अनुवाद किया जा सकता है, बशर्ते उनमें से कुछ वाक्य हेतुफलात्मक हों। परंतु यदि प्रत्ययवाद और संवृतिवाद को ऊपर की आपत्तियों को देखते हुए छोड़ देना है तो भौतिक वस्तुओं का क्या होगा ? क्या वे, जैसा कि ह्यूम ने सोचा था, कल्पना की उपज मात्र हैं, जो प्रत्यक्षों के बीच की अवधियों में भी उन बातों का विस्तार कर देती हैं जिनका हम प्रत्यक्ष की अवधियों में अनुभव करते हैं ? और क्या कल्पना की यह उपज कोरी कल्पना से, ताकिक आधार से शून्य एक सुविधाजनक कल्पितार्थ से, अधिक कुछ है ?

इस प्रश्न का एक उत्तर यह दिया गया है कि भौतिक वस्तुएँ उस व्यवस्था या क्रम की जो हमारे इंद्रिय-दत्तों में होता है, व्याख्या के लिए प्रस्तुत की गई प्राक्कल्पनाएँ हैं। हमारे इंद्रिय-दत्तों में एक व्यवस्था होती है जिसकी वजह से हम उनका परिवारों के रूप में वर्गीकरण कर सकते हैं, परंतु वे अधूरे और विच्छेद्युक्त भी होते हैं, तथा उनके संबंध को अपरिवर्ती या नियमित बनाने वाले कोई नियम नहीं हैं। यदि हम यह मानना ही चाहते हैं कि प्रकृति में ऐसी कोई व्यवस्था है—और इसके बिना भविष्य की घटनाओं को पहले से जान लेने का हमारे पास कोई आधार नहीं रहता—तो हमें मानना पड़ेगा कि प्रत्यक्ष घटनाओं के साथ ही ऐसी घटनाएँ भी होती हैं जिनका प्रत्यक्ष नहीं होता। हम इंद्रिय प्रत्यक्ष से यह मालूम नहीं करते कि भौतिक जगत् में तब भी अपरिवर्ती नियमितताएँ होती हैं जब घटनाओं को हम नहीं देखते ; जिस बात को हम मालूम करते हैं वह यह है कि हमारे इंद्रिय-दत्तों में अपूर्ण नियमितताएँ हैं। यह तो एक प्राक्कल्पना है कि एक भौतिक जगत् है जिसमें घटनाओं के अनुक्रम वस्तुतः अपरिवर्ती हैं (प्रात्यक्षिक घटनाओं के अनुक्रमों से भिन्न)—एक ऐसी प्राक्कल्पना जिसका व्याख्या के लिए, और व्याख्या के द्वारा भविष्यवाणी करने के लिए, आश्रय लिया जाता है। “यह एक मान्यता है कि भौतिक वस्तुएँ हैं, न कि एक दत्त। इस मान्यता का उपयोग संवेदन-संबंधी घटनाओं की नियमितताओं की व्याख्या के लिए किया जाता है ताकि

घटनाओं के क्रम को नियमित अनुक्रमों और साहचर्यों के ढाँचे में बँटाया जा सके।^१

परंतु यदि भौतिक वस्तुओं में विश्वास एक मान्यता (प्राक्कल्पना) है, न कि एक दत्त, तो उसे स्वीकार ही क्यों किया जाए ? क्या यह प्राक्कल्पना पक्के आधार पर खड़ी है ? इस समय हम जिस मत पर विचार कर रहे हैं उसके अनुसार, है : “इसकी मदद से अपने अनुभवों को व्यवस्थापित करने में, अपने सामान्यीकरणों को उत्तरोत्तर अधिक व्यापक और अधिक यथार्थ बनाने में हमें जो सफलता मिलती है उससे यह सपुष्ट होती है।”^२

एक स्वतंत्र भौतिक जगत् में हमारा जो स्वाभाविक विश्वास है उसके आधार पर हम विशाल सख्या में भविष्यवाणियाँ कर सकते हैं और करते ही हैं। ये भविष्यवाणियाँ प्रायः सही निकलती हैं। इस तथ्य को देखते हुए कि इस निराधार अटकल की प्रसभाव्यता कि एक अनुभव में अमुक विशेषता होगी, तार्किक रूप में सभव विकल्पों की विशाल सख्या की वजह से अत्यधिक अल्प होती है, और यह देखते हुए कि जो भविष्यवाणियाँ सही निकली हैं उनकी सख्या बहुत ही बड़ी है, यह कहा जाएगा कि इस विश्वास के सत्य हुए बिना उन सब भविष्यवाणियों का सही निकलना अत्यधिक असंभाव्य है।

भविष्यवाणी और जिस अव्यवहित प्रेक्षण के ऊपर वह आधारित होती है उसके बीच एक मध्यवर्ती कड़ी के रूप में अनदेखे अस्तित्व वाली एक भौतिक वस्तु के प्रत्यय को लाए बिना अपने भावी प्रत्यक्षों के बारे में प्रायः कोई भी वैज्ञानिक भविष्यवाणियाँ, यहाँ तक कि सामान्य-बुद्धि-सुलभ भविष्यवाणियाँ तक, नहीं की जा सकती, और वस्तुओं की वस्तुतः जो अवस्थाएँ देखी जाती हैं अकेले उन्हीं तक सीमित रहने हुए प्रायः कोई कारणात्मक नियम नहीं बताया जा सकता। इस प्रकार भविष्यवाणियाँ करने के लिए हमें कम-से-कम यह मानना पड़ता है कि हमारा अनुभव इस तरह चलता रहेगा जैसे कि मानो भौतिक वस्तुओं का वास्तववादी अर्थ में हमसे स्वतंत्र अस्तित्व हो। इतना तो कम-से-कम हमें स्वीकार करना ही होगा, भले ही हम कह दें कि स्वतंत्र

१. सी० एच० हाइटली, “फिजिकल ऑब्जेक्ट्स,” फिलॉसफी, XXXIV (१९५६), पृ० १४२-१४६।

२. वही, पृ० १४६।

१. हमने “इंद्रिय-दत्त” शब्द का उसका जिसका मुझे संवेदन होता है (इंद्रिय-दत्त) संवेदन की क्रिया से अंतर बनाए रखने के लिए प्रयोग शुरू किया था। मुझे लाल घन्वे का संवेदन होता है, पर संवेदन लाल नहीं है। संवेदन और इंद्रिय-दत्त में वही अंतर है जो एक क्रिया और उसके विषय में होता है। लेकिन प्रस्तुत प्रसंग में यह अंतर एक उलझन पैदा करता है ; यदि यहाँ अंतर वही है जो एक क्रिया और उसके विषय में होता है तो क्रिया के समाप्त होने पर विषय (लाल घन्वा) का अस्तित्व क्यों समाप्त हो जाता है ? यदि लाल घन्वा मेरे संवेदन की क्रिया से भिन्न है तो जब मुझे संवेदन का होना बंद हो जाता है उसके बाद भी लाल घन्वा क्यों नहीं बना रहता ? कोई यह कहना नहीं चाहता कि लाल घन्वे का अस्तित्व मुझे उसका संवेदन होने के बाद रहता है ; हम यह कहना चाहते हैं कि सुख, दुःख और विचारों की तरह उसका अस्तित्व भी उसका अनुभव होने में है—कि जिस तरह यह कहना स्वतोव्याधाती है कि दर्द है पर महसूस नहीं होता उसी तरह यह कहना स्वतोव्याधाती है कि लाल घन्वा या उत्तरप्रतिमा है पर मुझे उसका अनुभव नहीं होता। यदि वह एक अनुभव है तो उसका अस्तित्व अनुभूत हुए बिना नहीं हो सकता। फिर भी यदि क्रिया और विषय वाला विश्लेषण स्वीकार कर लिया जाता है, जिसकी वजह से “इंद्रिय-दत्त” शब्द का प्रयोग शुरू हुआ था, तो क्या इसे कम-से-कम एक अनिर्णीत प्रश्न नहीं मानना चाहिए कि विषय (इंद्रिय-दत्त) तब भी बना रहता है या नहीं जब मुझे उसका अनुभव हो चुका होता है ?

वास्तव में, क्रिया और विषय वाले विश्लेषण को इंद्रिय-दत्तों के प्रसंग में लागू नहीं माना गया है। कुछ उदाहरणों में क्रिया और क्रिया-विषय में भेद किया जा सकता है : जब मैं एक गेंद को मारता हूँ तब मारना गेंद से अलग होता है, और (हम समझते हैं कि) मारने के बाद भी गेंद बनी रहती है। पर अन्य उदाहरणों में ऐसा अंतर नहीं किया जा सकता : जब मैं नाचता हूँ तब क्या नाचता हूँ ? एक नाच। क्या नाचने की एक क्रिया होती है और उसके अलावा नाची हुई चीज—स्वयं नाच—भी होती है ? इस उदाहरण में क्रिया और विषय वाला विश्लेषण कुछ कम विश्वसनीय लगता है : ऐसा प्रतीत होता है कि यहाँ स्वयं क्रिया के अलावा विषय कोई भी नहीं है—जो नाच मैं नाचता हूँ वह केवल नाचना है ; जो मैं करता हूँ उसे पूर्णतः मेरे उसे करने के रूप में

चताया जा सकता है ।^१ परंतु यदि इंद्रिय-दत्तों के प्रसंग में क्रिया और विषय चाले विश्लेषण को अस्वीकार किया जाता है तो इस बात का कोई हेतु नहीं दिखाई देता कि हम “इंद्रिय-दत्त” शब्द का प्रयोग ही क्यों करें । इस शब्द का जो अर्थ मान लिया गया था वह एक अनुचित अंतर पर आधारित था ।

यदि यह बात सही है तो क्या इस शब्द का प्रयोग शुरू करने के बाद हमने इस अध्याय में इंद्रिय-दत्तों के बारे में जो कुछ कहा है वह सब गलत हो जाता है ? नहीं : यहाँ लागू न होनेवाले क्रिया और विषय के अंतर पर आधारित एक तकनीकी शब्द के रूप में हम इसे अस्वीकार तो कर सकते हैं, पर ऐंद्रिय अनुभव तो हमें हर हालत में होते ही हैं, और हम पुराने शब्द “इंद्रियानुभव” का प्रयोग कर सकते हैं जो “इंद्रिय-दत्त” की तरह सिद्धांत-सापेक्ष नहीं है । और वही प्रश्न अब भी हमारे सामने बना हुआ है : हमारे इंद्रियानुभवों का उस भौतिक जगत् से क्या संबंध है जिसका हम इन इंद्रियानुभवों के होने से स्वतंत्र अस्तित्व मानते हैं ? पर अभी पिछली बात को ही हम जारी रखते हैं :

२. जैसाकि हमने कहा था, इंद्रिय-दत्तीय भाषा प्रतीतियों का बोध कराने-वाली भाषा है : यदि रूपया दीर्घवृत्ताकार दिखाई देता है, तो, उसकी असली शकल चाहे जो हो, देखते हम एक दीर्घवृत्तीय इंद्रिय-दत्त को ही है । इंद्रिय-दत्तों के प्रसंग में “हैं” और “प्रतीत होता है” एकही बात है : रूपया दीर्घवृत्ताकार प्रतीत होता है, इसलिए उसका इंद्रिय-दत्त दीर्घवृत्ताकार है । यह बात तर्कतः असंभव है कि इंद्रिय-दत्तों में ऐसे गुण हों जो उनमें प्रतीत न हों, क्योंकि “इंद्रिय-दत्त” शब्द इस बात का विचार किए बिना कि प्रतीत होने के लिए कोई भौतिक वस्तु वर्तमान है या नहीं, चलाया ही केवल प्रतीतियों का बोध कराने के लिए गया है ।

यहाँ तक तो सब ठीक है । पर अब एक समस्या पैदा होती है : यदि प्रत्यक्ष की स्थितियाँ अनुकूल न हों अथवा यदि किसी अन्य वजह से प्रतीति ठीक-ठीक बताई जा सकने योग्य बिल्कुल हो ही नहीं तो क्या होगा ? मान लो

१. देखिए कर्ट जे० ड्यूकास, “ग्रूम रेफ्यूशन ऑफ आइडियलिज्म,” दि फिलॉसफी ऑफ जी० ई० मूर (पी० ए० रिलप द्वारा संपादित, १९४२); पृ० २२५-५२ ।

कि रूपया गोल नहीं प्रतीत होता पर दीर्घवृत्ताकार भी प्रतीत नहीं होता—कमरा करीब-करीब अंधेरा है और यह स्पष्ट नहीं होता कि वह कैसा दिखाई देता है। अथवा मान लो कि नेत्रपरीक्षक मुझे यह पूछने के बजाय कि उसके चार्ट में कौन-से अक्षर हैं, यह पूछता है कि मुझे कौन-से अक्षर दिखाई देते हैं (आखिर यही तो वह जानना चाहता है, क्योंकि वह मेरी दृष्टि की जाँच कर रहा है ; वह यह बहुत अच्छी तरह जानता है कि वहाँ कौन-से अक्षर हैं), और मैं नहीं बता पाता कि एक अक्षर मुझे भ दिखाई देता है या म। तब वह क्या चीज है जिसकी मुझे अव्यवहित चेतना हो रही है ? एक म-इंद्रिय-दत्त या एक म-इंद्रिय-दत्त या इनमें से कोई भी नहीं ? मध्याभास-नियम कहता है कि “या तो अ या अ-नहीं ;” और चूँकि यह सभी प्रतिज्ञप्तियों पर लागू होता है इसलिए इंद्रिय-दत्त-विषयक प्रतिज्ञप्तियों पर भी लागू होता है। तो फिर वह कौन-सा है—एक म-इंद्रिय-दत्त या एक म-इंद्रिय-दत्त ? उसे इनमें से एक या दूसरा होना चाहिए। परंतु कठिनाई यह है कि हम बता नहीं सकते कि कौन-सा है।

इस बात से परेशानी क्या है ? ऐसे बहुत-से अवसर आते हैं जब हम ऐसा कहते हैं—उदाहरणार्थ, “यह या तो वृषभहरिण है या वृषभहरिण नहीं है, पर मैं नहीं जानता कि कौन है, क्योंकि मैं वृषभहरिणों का विशेषज्ञ नहीं हूँ।” परंतु ऐसे उदाहरणों में होता यह है कि यदि हम चाहें तो और अधिक गुणों को पशु में ढूँढ़ सकते हैं। पर इंद्रिय-दत्तों के उदाहरण में ऐसा बिल्कुल संभव नहीं होता : इंद्रिय-दत्त वही है जो वह प्रतीत होता है और उसमें वे गुण हो ही नहीं सकते जो उसमें दिखाई नहीं देते ; जिस क्षण में हमें अनुभव होता है उसमें हमें उसके गुणों का जो ज्ञान होता है वह पूर्ण होता है। अतः हम इंद्रिय-दत्तों के बारे में यह नहीं कह सकते कि “यह वास्तव में भ की शक्ति का है या नहीं है, पर मैं निश्चयात्मक रूप से नहीं कह सकता कि है या नहीं।” न केवल उसे इनमें से एक होना ही चाहिए बल्कि हमें यह जानना भी अवश्य चाहिए कि वह कौन सा है, क्योंकि इंद्रिय-दत्तों के मामले में अस्तित्व उसीका होता है जो दिखाई देता है, और मैं जानता हूँ कि दिखाई क्या देता है (हालांकि शायद मैं उसे शब्दों में न बता पाऊँ)।

इस समस्या को “चित्तीदार मुर्गी की समस्या” के रूप में कुछ प्रसिद्धि प्राप्त हुई है। जब मैं उस मुर्गी पर नजर डालता हूँ तब मैं देखता हूँ कि उसके

ऊपर अनेक चित्तियाँ पड़ी है, पर मैं उनकी सख्या नहीं जानता। निस्संदेह-सचमुच की जो हाड-मास वाली मुर्गी है उसके ऊपर चित्तियों की एक निश्चित सख्या है, हालांकि शायद किसी ने उनकी गिनती नहीं की होगी। परन्तु यदि इस समय मैं यह बात नहीं कर रहा हूँ कि उस पर कितनी चित्तियाँ हैं बल्कि यह कह रहा हूँ कि उसके ऊपर चित्तियों की कितनी सख्या दिखाई देती है (इन्द्रिय दत्तों के रूप में चित्तियों की सख्या), तो वहाँ कितनी चित्तियाँ हैं? उस पर चित्तियों की कोई निश्चित सख्या नहीं दिखाई देती। क्योंकि मैंने किसी निश्चित सख्या पर ध्यान नहीं दिया, इसलिए प्रतीत चित्तियों की किसी निश्चित सख्या का अस्तित्व है ही नहीं। पर यह तो बहुत ही विचित्र बात है : या तो वहाँ १०४७ (उदाहरण के बतौर) इन्द्रिय-दत्त-चित्तियाँ हैं या नहीं हैं। सख्या या तो इतनी होनी चाहिए या इतनी नहीं, हालांकि हम जानते नहीं हैं कि कौन-सी है। परन्तु इन्द्रिय दत्त-चित्तियों में कठिनाई यह है कि सख्या न-यह है और न वह। न तो यह प्रतीत होता है कि मुर्गी पर १०४७ चित्तियाँ हैं और न यह कि १०४७ नहीं है। हम भौतिक चित्तियों को गिनकर बता सकते हैं कि वे वास्तव में कितनी हैं। परन्तु इससे हमें इस प्रश्न का उत्तर देने में कोई सहायता नहीं मिलती कि “उस क्षण में उसके ऊपर कितनी चित्तियाँ प्रतीत हुई थी?” उसके ऊपर अनिश्चित सख्या प्रतीत हुई थी। परन्तु ऐसा कैसे हो सकता है कि चित्तियों की कोई निश्चित सख्या न होकर एक अनिश्चित सख्या हो? क्या “सख्या के बिना बहुसंख्यकता” हो सकती है?

तो अब हम एक कठिनाई में फँस गए हैं : यदि इन्द्रिय दत्त-चित्तियों की कोई निश्चित सख्या नहीं है, तो “सख्या के बिना बहुसंख्यकता है”—जो कि एकदम विरोधाभासी बात है। क्या यह बात कभी हो सकती है? इसके विपरीत, यदि उनकी सख्या निश्चित है तो यह बात भी है कि हम उस सख्या को नहीं जानते, जिससे भौतिक वस्तुओं की तरह ही इन्द्रिय-दत्तों में भी ऐसे गुण हो सकते हैं जो उनमें प्रतीत नहीं होते। परन्तु यह एक बहुत ही भौतिक

१. कुछ लोग यह कहते हैं कि हो सकता है और कि समस्या केवल इसलिए पैदा होती है कि इन्द्रिय-दत्त-चित्तियों के बारे में हम ऐसा सोचते हैं जैसे कि मानो वे भौतिक चित्तियाँ हों। देखिए पृ० ७० पृष्ठ, फाउन्डेशन ऑफ़ ऐम्पिरिकल नॉलन, पृ० १२३-२४।

वात मे “इन्द्रिय-दत्त” की परिभाषा के विरुद्ध है—इस बात मे कि “इन्द्रिय-दत्त” शब्द केवल प्रतीत का बोधक है ।

यह समस्या इसलिए पैदा होती है कि हम चीजों मे ऐसी विशेषताएँ देखते हैं जिनपर शुरू मे हमारा ध्यान नहीं गया था । हमने यह नहीं देखा था कि यह गुलाब लाल प्रतीत होता है , हमने गुलाबों का एक पूरा बाग देखा था और हमने इस गुलाब को केवल अघेरा सा देखा था न कि गहरा लाल या गहरा नील-चोहित या किसी अन्य रंग का । वह गुलाब स्वयं एक निश्चित रंग का है , परन्तु उसका इन्द्रिय दत्त ऐसा नहीं है, क्योंकि उसका कोई रंग प्रतीत नहीं हुआ था, और इन्द्रिय-दत्तों के प्रमग मे जो प्रतीत होता है वही होता है । वह केवल अघेरा-सा प्रतीत हुआ था । तो क्या गुलाब का इन्द्रिय-दत्त अघेरा-सा था पर किसी रंग का नहीं था ? यह बात भी वैसी ही विचित्र है जैसी सख्या के बिना बहुसंख्यकता । हम यह विश्वास करते हैं कि भौतिक वस्तुओं मे बिल्कुल निश्चित गुण होते हैं, जैसे चित्तियों की एक निश्चित सख्या और लाल रंग की एक निश्चित छटा, परन्तु क्षण की प्रतीति के बारे मे यह बात नहीं कही जा सकती , उसे केवल “बहुसंख्यक”, “अघेरा” इत्यादि ही बताया जा सकता है । यह तो हम कह नहीं सकते कि हम इन्द्रिय-दत्तों मे वे विशेषताएँ देख सकते हैं जो हमने शुरू मे नहीं देखी थी, क्योंकि इसका मतलब यह होगा कि इन्द्रिय-दत्तों मे सचमुच वे विशेषताएँ हैं जो पहले उनमें प्रतीत नहीं हुई थी , हम केवल यह कह सकते हैं कि (जब हम अधिक ध्यान से देखते हैं तब) अनिश्चित इन्द्रिय-दत्तों की जगह निश्चित इन्द्रिय-दत्तों का अनुभव होता है, परन्तु इससे भी शुरू के अनिश्चित इन्द्रिय-दत्तों की समस्या जहाँ की तहाँ बनी रहती है । यह कहना कि इन्द्रिय-दत्तों मे ऐसी विशेषताएँ थी जो प्रतीत नहीं हुई थी, हमारी “इन्द्रिय-दत्त” की परिभाषा के विरुद्ध है । अतः हम यह विवर्ण्य अपनाते हैं कि उसमे अधिक निश्चित विशेषताएँ (एक निश्चित सरया, एक निश्चित रंग) नहीं थी—परन्तु यह विवर्ण्य बिल्कुल उतना ही समस्याजनक है जितना वह दूसरा था ।

३ इन्द्रिय-दत्तों को केवल एक और समस्या पैदा होती है । पहले सवतियायी इन्द्रिय-दत्तों और भौतिक वस्तुओं के बारे मे ऐसी बात करते थे जैसे कि मानो ये दो प्रकार की सत्ताएँ हों , मानो, यदि हमें विश्व की एक पूरी सूची बतानी होती और उसमे हर चीज को शामिल करना होता तो हमें

भौतिक वस्तुओं और इंद्रिय-दत्तों को भी गिनना होता क्योंकि दोनों ही सत्ताएं हैं, हालांकि भिन्न प्रकार की हैं। बाद के संवृतिवादियों ने इस तरह से बात करना छोड़ दिया और विश्व की दो प्रकार की चीजों या सत्ताओं के संबंध की बात करने के बजाय दो प्रकार के वाक्यों के संबंध की बात करना शुरू कर दिया : इसीसे भौतिक-वस्तु-विषयक वाक्यों का इंद्रिय-दत्त-विषयक वाक्यों में अनुवाद करने की संवृतिवादी योजना शुरू हुई।

वस्तुओं के दो भिन्न वर्गों के पारस्परिक संबंध की समस्या के रूप में प्रस्तुत किए जाने पर भौतिक वस्तुओं का इंद्रिय-दत्तों से संबंध निर्धारित करने की समस्या कुछ छिप-सी जाती है। एक ऐसा अर्थ जरूर है जिसमें यह कहना सही होता है कि इंद्रिय-दत्तों और भौतिक वस्तुओं दोनों का ही अस्तित्व है, क्योंकि इंद्रिय-दत्तों का बोध कराने के लिए प्रयुक्त वाक्य तथा भौतिक वस्तुओं का बोध कराने के लिए प्रयुक्त वाक्य, दोनों ही, अधिकतर सत्य प्रतिज्ञप्तियों को अभिव्यक्त करते हैं। परंतु इससे यह अनुमान करना सही नहीं होगा कि भौतिक चीजों और इंद्रिय-दत्तों, दोनों का ही उस अर्थ में अस्तित्व होता है जिस अर्थ में यह कहना सत्य होगा कि कुसियाँ और मेज सचमुच अस्तित्व रखते हैं अथवा स्वाद और ध्वनियों का अस्तित्व है।

आमतौर पर यह कहा जाता है कि भौतिक वस्तुएं कुछ नहीं हैं, वे सिर्फ वर्तमान और संभव इंद्रिय-दत्तों के समूह हैं। परंतु यह एक भ्रामक कथन है और ऐसे आक्षेपों का मौका देता है जिनसे बात को अधिक सही ढंग से कहकर बचा जा सकता है। इस प्रकार, कभी-कभी उन लोगों के द्वारा जो भौतिक वस्तुओं के स्वरूप के इस "संवृतिवादी" विश्लेषण को नहीं मानते, यह दलील दी जाती है कि मकान, पेड़ या पत्थरों को वर्तमान और संभव इंद्रिय-दत्तों के समूहों के रूप में सोचना उनकी "एकता" और उनके "ठोसपन" की उपेक्षा कर देना है, और कि हर हालत में यह समझ में आना कठिन है कि कोई भी चीज एक संभव इंद्रिय-दत्त जैसी छाया की तरह की चीज से निर्मित कैसे हो सकती है। लेकिन ये आक्षेप इस गलत धारणा के ऊपर आधारित हैं कि भौतिक वस्तु को उसी तरह इंद्रिय-दत्तों से निर्मित मान लिया गया है जिस तरह एक जोड़जाड़ कर बनाई हुई गुदड़ी विभिन्न रंगों के टुकड़ों से बनी होती है। इस गलत धारणा को दूर करने के लिए यह स्पष्ट कर देना

चाहिए कि इस कथन को कि भौतिक वस्तुएँ इन्द्रिय-दत्तो से बनी होती हैं, किसी तात्त्विक संवध का बोधक नहीं बल्कि एक भापाई संवध का बोधक समझना चाहिए। दावा केवल इस बात का किया जा रहा है कि भौतिक वस्तुओं की ओर संकेत करनेवाले वाक्यों के द्वारा साधारणतः जो प्रतिज्ञप्तियाँ व्यक्त की जाती हैं वे उन वाक्यों के द्वारा भी व्यक्त की जा सकती हैं जो सिर्फ इन्द्रिय-दत्तो की ओर संकेत करते हैं, तथा भौतिक वस्तुओं के घटकों में वर्तमान के साथ-साथ संभव इन्द्रिय-दत्तो को शामिल करने का मतलब यह समझना चाहिए कि इन्द्रिय-दत्त-विषयक इन कथनों में से कुछ को हेतु-फलात्मक होना पड़ेगा।^१

परंतु इससे भी एक समस्या पैदा होती है इन्द्रिय-दत्त विषयक कथन होते किस बारे में हैं? प्रकटतः वे इन्द्रिय-दत्तो के बारे में हैं। लेकिन तब इन्द्रिय-दत्त अस्तित्ववान् चीजें हैं और उन्हें विश्व की पूरी सूची के अंदर शामिल करना है। फिर भी, अनेक संवृतिवादी इस बात से इन्कार करना चाहते हैं कि इन्द्रिय-दत्त घड़ियों और पेड़ों की तरह पृथ्वी के साज-सामान के अंग हैं और कि वे “बात करने का एक सुविधाजनक तरीका मात्र” है। किसके बारे में बात करने का? अव्यवहित अनुभव के बारे में? बहुत ठीक, परंतु तब अव्यवहित अनुभव होते अवश्य हैं और उन्हें भौतिक वस्तुओं के साथ अस्तित्ववान् चीजों की सूची में शामिल करना है।

इस महत्वपूर्ण बात को लेकर बड़ी अनिश्चितता है कभी-कभी ऐसा कहा जाता है जैसे कि इन्द्रिय-दत्त एक अलग ही प्रकार की सत्ताएँ हो और कभी-कभी, जैसे कि वे प्रतिज्ञप्तियों के घटक या “बातचीत के तरीके” मात्र हों। यह अनिश्चितता इस तथ्य से और भी विचित्र हो जाती है कि लेखक इस तरह बात करते हैं जैसे कि मानो वे इन्द्रिय-दत्तो की विशेषताओं को स्वेच्छानुसार निर्धारित कर सकते हों, जैसे “इन्द्रिय-दत्त परिभाषातः उन गुणों से भिन्न गुणों से युक्त नहीं हो सकते जो उनमें प्रतीत होते हैं।” परंतु यदि कोई चीज अस्तित्व रखती है तो आप उसके गुणों को मनमाने ढंग से नहीं बना सकते, बल्कि आपको खोज करके पता करना होगा कि वे क्या हैं।

४. और भी समस्याएँ हैं जिनपर अलग से विचार करने की जरूरत नहीं है। उदाहरणार्थ, इसके अलावा कि इंद्रिय-दत्त कारण और कार्य बन सकते हैं या नहीं—इसपर पहले ही विचार किया जा चुका है—हम पूछ सकते हैं कि (अ) वे भौतिक हैं या मानसिक। अथवा शायद वे दोनों ही नहीं हैं, बल्कि वह कच्ची सामग्री है जिससे मानसिक और भौतिक दोनों “निर्मित” है? (इस मत को “तटस्थ-एकतत्त्ववाद” कहते हैं।) (आ) क्या वे दिक् में स्थिति रखते हैं? कहा जाता है कि भौतिक दिक् में नहीं बल्कि सावृतिक दिक् में स्थिति रखते हैं (भौतिक दिक् सावृतिक दिक् से निर्मित है)। बहुत अच्छा, पर (इ) क्या वे काल में होते हैं? भौतिक काल? अथवा सावृतिक दिक् की तरह कोई सावृतिक काल भी होता है जिससे भौतिक काल “निर्मित” है? परंतु क्या आप भौतिक काल में कितनी देर तक एक इंद्रिय-दत्त चलता है, यह नहीं बता सकते, जैसे, यह कि आप कितनी देर तक लाल धब्बे को अपनी आँखों के सामने देखते हैं? क्या इसकी अवधि भौतिक अवधि नहीं है? (ई) तब कितनी देर वे चलते हैं? यदि आप लाल धब्बे को लगातार देख रहे हैं तो वह एक इंद्रिय-दत्त-धब्बा है या अनेक एक-जैसे धब्बे जो अविच्छिन्न रूप से एक के बाद एक आते जा रहे हैं? यदि धब्बे का आपके दृष्टि-क्षेत्र के अंदर आकार बढ़ता है, तो क्या इंद्रिय-दत्त वही है जो पहले था या उससे अलग है (क्या छोटे इंद्रिय-दत्त-धब्बे की जगह पर एक बड़ा इंद्रिय-दत्त-धब्बा आ गया है)? क्या वही लाल इंद्रिय-दत्त परदे के आर-पार चल सकता है अथवा इस यात्रा के प्रत्येक क्षण में एक भिन्न इंद्रिय-दत्त होता है क्योंकि देशिक स्थिति भिन्न हो जाती है? और जब तक वह चलता नहीं है या छोटा-बड़ा नहीं होता तब तक क्या वह वही इंद्रिय-दत्त बन रहा है? (उ) क्या अलग-अलग आदमी एकही इंद्रिय-दत्त का अनुभव कर सकते हैं? कुछ कहते हैं, “नहीं, इंद्रिय-दत्त परिभाषा के अनुसार होते ही व्यक्तिगत है।” अन्य कहते हैं, “हाँ, यदि आप और मैं ठीक उसी जगह पर खड़े हो तो हम दोनों ठीक वही बिंब देख सकते हैं, न कि एक-दूसरे से मिलते-जुलते दो बिंब” इत्यादि।

हम किसी इंद्रिय-दत्त की अवधि को कैसे निर्धारित करते हैं? यदि मैं एक लाल धब्बे को देखते समय अपनी आँखों को बंद करके मोल दूँ तो क्या काल की दृष्टि से पृथक् दो इंद्रिय-दत्त होंगे या पूरे समय एक ही अविच्छिन्न रूप

से बना रहेगा ? यदि मेरे दृष्टि-क्षेत्र के अंदर कोई परिवर्तन होता है तो क्या इंद्रिय-दत्त बदल जाता है या उसकी जगह दूसरा आ जाता है ? यदि दूसरा आ जाता है तो क्या इस बात का कोई हेतु है कि जब कोई परिवर्तन नहीं दिखाई देता तब एक इंद्रिय-दत्त की जगह हबहू वैसा ही एक और इंद्रिय-दत्त नहीं आ सकता ? कोई कहेगा कि इन प्रश्नों का उत्तर कोई महत्व नहीं रखता । मैं इससे सहमत हूँगा कि नहीं है ; परंतु इसका मुझे केवल यही हेतु दिखाई देता है कि इंद्रिय-दत्त निरी काल्पनिक सत्ताएँ हैं और हम जो चाहे वे गुण उनके मान सकते हैं ।^१

समस्याओं के बाद समस्याएँ आती हैं और उनके समाधान का कोई उपाय नहीं दिखाई देता । इससे अनेक लेखकों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि या तो (अ) इंद्रिय-दत्तों का कोई अस्तित्व नहीं है (—वे काल्पनिक हैं), या (आ) इंद्रिय-दत्त हैं अथवा इंद्रिय-दत्त नहीं हैं, यह कहने में कोई त्रुटि नहीं है, क्योंकि इस शब्द का कोई निश्चित अर्थ है ही नहीं—जैसे, यदि आपसे पूछा जाए कि “पलवजब होते हैं या नहीं ?” तो आप कहेंगे कि “मैं तब तक आपके प्रश्न को नहीं समझ सकता जब तक आप मुझे ‘पलवजब’ का अर्थ न बता दें ।” इनमें से कोई भी निष्कर्ष इंद्रिय-दत्त-सिद्धांत के लिए निश्चित रूप से घातक होगा ।

एक युक्ति है जिसका प्रयोग इंद्रिय-दत्तों के विरुद्ध अंतिम निर्णय देने के लिए किया गया है—वह युक्ति एक बहुत बड़े तर्कदोष को दिखा देती है, जिसके बारे में आलोचक कहते हैं कि यदि वह न हुआ होता तो “इंद्रिय दत्त” शब्द का प्रयोग ही शुरू न हुआ होता । इंद्रिय-दत्तों के समर्थकों ने यह दलील दी है :

१. मैं सिक्के को देखता हूँ ।
२. सिक्का गोल है ।
३. सिक्का मुझे दीर्घवृत्ताकार दिखाई देता है ।

अतः ४. मैं एक दीर्घवृत्ताकार इंद्रिय-दत्त को देखता हूँ ।

परंतु (आलोचक के अनुसार) यह युक्ति दोषपूर्ण है । सिक्के का मुझे दीर्घवृत्ताकार दिखाई देना इस निष्कर्ष का आधार कदापि नहीं बन सकता

१. बिन्टन एन० एफ० वॉर्म, “दि मिथ ऑफ सेन्स-डेटा,” प्रोसीडिंग्स ऑफ दि अमेरिकन एसोसिएशन फॉर द स्टडी ऑफ द साइंस ऑफ मैन, XLV (१९४४-४५), १०० ।

कि कुछ (एक इंद्रिय-दत्त) है जो दीर्घवृत्ताकार है । उक्त परिस्थिति में कुछ ऐसा है ही नहीं जो दीर्घवृत्ताकार हो ; किसी भी दीर्घवृत्ताकार चीज का संवेदन नहीं हो रहा है । पर ऐसा कुछ जरूर है—सिक्का—जो गोल होने पर भी दिखाई दीर्घवृत्ताकार देता है । वह सिक्का है जो (अ) गोल है और (आ) दीर्घवृत्ताकार दिखाई देता है । यहां हमें किसी इंद्रिय-दत्त की जरूरत ही नहीं है । कोई दीर्घवृत्ताकार सत्ता नहीं है, केवल एक वृत्ताकार (गोल) सत्ता है, सिक्का, जो इस कोण से दीर्घवृत्ताकार प्रतीत होता है । मैं सिक्के को देख रहा हूँ ; वास्तव में मैं एक गोल सिक्के को देख रहा हूँ ; परंतु इस कोण से सिक्का गोल नहीं बल्कि दीर्घवृत्ताकार प्रतीत होता है । इस तथ्य से कि मैं कुछ देख रहा हूँ, और वह गोल है पर दीर्घवृत्ताकार प्रतीत होता है, मैं यह अनुमान नहीं कर सकता कि मेरे दृष्टि-क्षेत्र में उस स्थान पर जहाँ कि गोल चीज है (जो दीर्घवृत्ताकार दिखाई देती है) कुछ दीर्घवृत्ताकार (एक दीर्घवृत्ताकार इंद्रिय-दत्त) है ।

लेकिन कोई यह आपत्ति कर सकता है : “नहीं ; सिक्का गोल है, यह मानते हैं ; सिक्का इस कोण से दीर्घवृत्ताकार लगता है, यह भी मानते हैं । अतः कुछ दीर्घवृत्ताकार है—मेरे दृष्टि-क्षेत्र में कोई दीर्घवृत्ताकार चीज है और उसी दीर्घवृत्ताकार चीज को हम इंद्रिय-दत्त कहते हैं । जब तक देखने के लिए कोई दीर्घवृत्ताकार चीज न हो तब तक मैं कुछ दीर्घवृत्ताकार कैसे देख सकता हूँ ?”

पर ठीक इसी बात से तो आलोचक इन्कार करता है । वह कहता है कि कुछ भी दीर्घवृत्ताकार नहीं है । है केवल एक गोल चीज, सिक्का, जो दीर्घवृत्ताकार प्रतीत होती है । इस बात का कोई हेतु नहीं है कि कोई चीज एक गुण वाली हो और दूसरे गुण वाली न प्रतीत हो : दूरस्थ पेड़ नीललोहित-मे दिखाई देते हैं जबकि होते हरे हैं, वह चीज छोटी दिखाई देती है पर है बड़ी, और इसी प्रकार असंख्य और उदाहरण हैं । चीजें अवश्य ही विभिन्न तरीकों से दिखाई देती हैं : परंतु “दिखाई देने के तरीके अस्तित्ववान् चीज की प्रकृति का बोध करानेवाले संकेत होते हैं ; वे स्वयं अस्तित्ववान् नहीं हैं । यह प्रष्टना अनुचित है कि प्रतीति का दीर्घवृत्तीय प्रकार (जैसा कि सिक्का मुझे दिखाई देता है) अस्तित्व रखता है या नहीं । आप यह पूछ सकते हैं कि क्या सिक्का अस्तित्व रखता है, और क्या वह गोल है या दीर्घवृत्ताकार है, और ऐसा पूछने

अब आपको यह विचार करना पड़ेगा कि वह विभिन्न स्थितियों में कैसा दिखाई देता है। परंतु दिखाई देने के प्रकार स्वयं अस्तित्व रखनेवाली चीजें नहीं हैं ; ये केवल प्रमाण प्रस्तुत करनेवाली सामग्री हैं, जिसका उपयोग हम अस्तित्व रखनेवाली वस्तुओं की प्रकृति को जानने के लिए करते हैं।

क्या हो गया ? आपने इंद्रिय-दत्तों से बिल्कुल ही छुटकारा पा लिया। प्रतीत इंद्रिय-दत्त नहीं होते : भौतिक वस्तुएँ प्रतीत होती हैं और प्रत्यक्ष की बदलती हुई परिस्थितियों के अनुसार उनकी प्रतीतियाँ अलग-अलग होती हैं। जो भी हो, यह प्रतीति-सिद्धांत की मान्यता है। भौतिक वस्तुएँ प्रतीत होती हैं, और उनकी प्रतीतियाँ नाना प्रकार की होती हैं। (हम और किस बात की आशा करेंगे ? क्या आप यह चाहेंगे कि चीज आपसे चाहे कितनी ही दूर हो, वह एक-जैसी बड़ी दिखाई दे, या आप उसे चाहे जिस कोण से देखें, उसकी शकल वही बनी रहे ?) परंतु इंद्रिय-दत्त नाम की कोई ऐसी चीज नहीं है जिसकी प्रतीति हो।

स्वयं वस्तुएँ ही ऐंद्रिय प्रत्यक्ष में हमें प्रतीत होती हैं—जब मैं एक वृत्ताकार पेनी को दीर्घवृत्ताकार देखता हूँ तब मैं पेनी के वृत्ताकार तल को देख रहा होता हूँ, उसके स्थान पर किसी अन्य दीर्घवृत्ताकार चीज को नहीं। यह सत्य है कि यह वृत्ताकार तल मुझे दीर्घवृत्ताकार दिखाई देता है, परंतु इस सत्य से यह सिद्ध नहीं होता कि मैं अव्यवहित रूप से उस वृत्ताकार तल को नहीं देख रहा हूँ। यद्यपि वीनस ने अपने पुत्र इनीअस से अपने देवत्व को पूर्णतः गुप्त रखा था, तथापि इससे उसके वीनस के निकट होने में कोई कमी नहीं आई।^१

अथवा, जब मैं एक लाल गुब्बारा देखता हूँ तो हो सकता है कि मैं उसे लाल न देखूँ (यदि मैं उसे कुहरे में या घुंघलके में देखूँ तो), पर जो मैं देखता हूँ वह फिर भी एक लाल गुब्बारा ही है। शायद मैं यह तक न जानता होऊँ कि वह एक गुब्बारा है—वैसे ही जैसे मैं नहीं जानता कि चिड़ियाघर में जिस पशु को मैं सामने देख रहा हूँ वह वृषभहरिण है—पर है वह फिर भी एक गुब्बारा ही, और, भले ही मैं न जानता होऊँ कि मैं एक गुब्बारे को देख

रहा हूँ, देख मैं फिर भी एक गुब्बारे को ही रहा हूँ ।^१

अब हम एक अधिक कठिन उदाहरण की जाँच करते हैं। मैं चीजों को दो देखता हूँ : मैं दो रूपए देखता हूँ जबकि है केवल एक ही। निस्संदेह उनमें से एक को आभासी रूपया (इंद्रिय-दत्त-रूपया ?) होना चाहिए, क्योंकि दो भौतिक रूपए हैं नहीं। रूपए दो प्रतीत होते हैं, फिर भी प्रतीत होने के लिए केवल एक ही रूपया अस्तित्व रखता है। ऐसा नहीं है जैसे कि मानो रूपया एक हो जो एक कोण से एक तरह का लगता है और दूसरे कोण से दूसरी तरह का : है एक ही रूपया जो दो दिखाई देता है। और द्वित्व एक रूपए का गुण नहीं है।

परंतु इसका उत्तर सार-रूप में वही पहले वाला होगा : दो होना एक रूपए का गुण नहीं हो सकता, पर दो दिखाई देना हो सकता है। एक रूपया दो रूपए नहीं हो सकता, पर एक रूपया (कुछ परिस्थितियों में) दो रूपए या कितनी ही चीजें प्रतीत हो सकता है।

इस उत्तर से शायद हम कुछ परेशानी महसूस करें। जब हम दो चीजें देखते हैं, तब प्रतीत दो विस्तारयुक्त क्षेत्र होते हैं। क्या दोनों ही एक वस्तु के तल हैं ? यदि हैं, तो किस वस्तु के, क्योंकि प्राक्कल्पनातः रूपया केवल एक है ? असली रूपया कौन है और यदि इंद्रिय-दत्त को नहीं मानना है तो दूसरे की क्या स्थिति है ? पर अभी हम एक और भी कठिन उदाहरण को लेते हैं :

अपभ्रमों की बात को लीजिए। तब क्या होता है जब कोई सिक्का विल्कुल होता ही नहीं ? उस समय प्रतीत क्या होता है ? प्रकटतः प्रतीत होने के लिए कुछ भी नहीं है। वह कटार क्या थी जिसे मैकवेथ समझता था कि वह देख रहा है ?

यह कहना भ्रामक है कि "एक कटार-जैसी प्रतीति" का अस्तित्व है, हालाँकि यदि हम सावधान हो तो हम "प्रतीति" शब्द के ऐसे प्रयोग से शायद धोखे में नहीं आएंगे। परंतु यदि ठीक-ठीक कहा जाए तो प्रतीति नाम की कोई चीज नहीं होती। यह मानना कि होती है यह मानने के समान है कि क्योंकि

१. देखिए जी० जे० बार्नोक्, "सीइंग," प्रोसोडिग्ज अफ दि भरिस्टोडेलियन सोमाइटी, १९५४-५५, तथा रोडरिक चिजहोम "दि थियरी ऑफ अथियरिंग," मैक्स ब्लैक द्वारा संपादित फिलॉसोफिकल अनेलिसिस (१९६९) में।

अध्याय ९

नीतिशास्त्रीय समस्याएँ

दैनिक जीवन में हम जो कथन करते हैं वे अधिकतर किसी प्रकार के तथ्य की या किसी ऐसी बात की जिसे तथ्य मान लिया गया हो, सूचनाएँ होते हैं : "इस कमरे में पाँच व्यक्ति है," "पानी २१२° फा० पर खीलता है," " $4 \times 4 = 16$," "हीलियम के परमाणु में दो इलेक्ट्रोन होते हैं," "ईश्वर है," "मेरे दाँत में दर्द है," "वह कर्तव्यनिष्ठ है"—ये उदाहरण काफी हैं। इनमें से कुछ विशेष हैं और कुछ सामान्य, कुछ चेतना की अवस्थाओं के बारे में हैं, कुछ बाहरी परिस्थितियों के बारे में ; कुछ घटनाओं के बारे में हैं, कुछ शीलबोधक हैं; कुछ प्रत्यक्षगम्य वस्तुओं के बारे में हैं, अन्य उनके बारे में जिनका प्रत्यक्ष बातों से अनुमान ही किया जा सकता है ; कुछ इंद्रियानुभवार्थक हैं, कुछ नहीं हैं। परंतु सबका उद्देश्य किसी तथ्य की सूचना देना है।

लेकिन अब हम ऐसे कथनों को लेते हैं जो कम-से-कम लगते एक बहुत ही भिन्न प्रकार के हैं। यदि हम कहें कि "परमाणु-बम लाखों लोगों का संहार कर सकता है" तो हम एक इंद्रियानुभविक तथ्य का कथन कर रहे हैं ; लेकिन जब हम यह कहते हैं कि "परमाणु-बम का प्रयोग अवैध कर दिया जाना चाहिए," तब हमारा कथन किसी ऐसी चीज के बारे में नहीं है जो है बल्कि उसके बारे में है जो होना चाहिए। यदि हम कहें कि "वह एक तैलचित्र है जिसमें प्रधानतः नीला और हरा रंग है" तो हमारा कथन उस चित्र के बारे में एक तथ्य को बताता है ; परंतु यदि हम कहें कि "वह चित्र अच्छा है" तो हमारा कथन उस चित्र का मूल्य बताता है। प्रत्येक जोड़े के पहले कथन की सत्यता या असत्यता की जाँच करना आसान है, परंतु यह पता हम कैसे लगाएँ कि प्रत्येक का दूसरा कथन सत्य है या नहीं ? इसी प्रकार के अंतर "यह तीन हफ्ते तक चला" और "यह अनुचित रूप से लंबा चला" के बीच, "उसके बाल लाल हैं" और "वह शानदार महिला है" में, "स्वास्थ्य की सब इच्छा करते हैं" और "स्वास्थ्य वांछनीय है" के मध्य हैं। प्रत्येक जोड़े के बाद वाले वाक्य के अर्थ के बारे में हमें क्या कहना है ?

किसी चीज का मूल्य बतानेवाली सभी प्रतिज्ञप्तियाँ नीतिशास्त्रीय प्रतिज्ञप्तियाँ नहीं होतीं। इस अध्याय में हम केवल नीतिशास्त्रीय प्रतिज्ञप्तियों की ही चर्चा करेंगे। दर्शन में स्थान पानेवाले दो मूल्यमीमांसीय विषय नीतिशास्त्र और सौंदर्यशास्त्र हैं। नीतिशास्त्र का संबंध शुभ (अच्छा) और अशुभ (बुरा), उचित और अनुचित, कर्तव्य और आबंध, तथा नैतिक दायित्व की समस्याओं से है। सौंदर्यशास्त्र में सौंदर्यात्मक मूल्य (कभी “यह चित्र अच्छा है” और कभी “यह चित्र सुंदर है” के रूप में व्यक्त) से संबंधित चर्चा होती है, और इस तरह के संप्रत्ययों की भी जैसे, सौंदर्यात्मक अभिव्यक्ति, आलोचनात्मक निर्णय का स्वरूप और कार्य, कलात्मक प्रतीकावली, अर्थ, सत्यता तथा रसानुभव (मुख्यतः कला-कृतियों के प्रसंग में)। परंतु अनेक मूल्यांकनात्मक कथन, जैसे, “यह नीति आर्थिक दृष्टि से निर्दोष है,” “वह ज्ञानदार महिला है,” और “यह टोप रखने योग्य है” इन दोनों ही के क्षेत्र से बाहर प्रतीत होते हैं।

जिन वाक्यों में नीतिशास्त्र का सबसे मुख्य शब्द “अच्छा” प्रयुक्त होता है वे तक अधिकांशतः नैतिक निर्णयों के सूचक नहीं होते। “मैं आशा करता हूँ कि आज मौसम अच्छा रहेगा,” “वह एक अच्छा तैराक है,” “अच्छा यह होगा कि वह बरसात से पहले फसल काट ले,” “वह वेस्त्राल अच्छा खेला”—इन और इनके-जैसे असंख्य वाक्यों में हम “अच्छा” शब्द का प्रयोग नैतिकता के क्षेत्र में विल्कुल भी प्रवेश किए बिना करते हैं। सामान्यतः जब हम कहते हैं कि “यह एक अच्छा क है” तब हमारा मतलब प्रायः यह होता है कि यह क अधिकतर क’ओं की अपेक्षा अधिक मात्रा में क’ओं की कसोटियों (जो भी वे हों) के अनुसार है—क चाहे एक टेनिस का खिलाड़ी हो, एक सेव हो, एक डेस्क हो, एक गाड़ी हो, एक सड़क हो, या एक कालेज हो। कसोटियाँ प्रत्येक उदाहरण में अलग होती हैं, पर “अच्छा” का अर्थ अलग नहीं होता।

लेकिन “अच्छा” शब्द का प्रयोग नैतिक चर्चाओं में भी होता है, और यही अनेक समस्याएँ पैदा होती है। हम “अच्छा” शब्द का किसी के चरित्र के लिए प्रयोग करते हैं : “वह एक अच्छा आदमी है”। हम यह भी कहते हैं कि अमुक व्यक्ति के अभिप्रेरक और अभिप्राय अच्छे या बुरे हैं। हम कहते हैं

कि अमुक आदमी के कामों के अच्छे या बुरे परिणाम हुए हैं। हम किसी आदमी के आदर्शों, लक्ष्यों और उद्देश्यों को भी अच्छा या बुरा कहते हैं, और यह सबसे महत्वपूर्ण बात है : "उसका लक्ष्य अच्छा है"। इसके विपरीत, वह जो करता है यानी उसके जो कर्म हैं उन्हें हमें उचित या सत् अथवा अनुचित या असत् कहते हैं : "उसने रुपया लौटाकर उचित किया, हालाँकि उसके अभिप्रेरक शायद अच्छे नहीं थे।"

नीतिशास्त्र में प्रयुक्त होनेवाले मुख्य शब्द "अच्छा", "बुरा", "उचित" और "अनुचित" हैं। इन शब्दों के अर्थों के बारे में समाप्त न होनेवाला विवाद चला है। (१) नीतिशास्त्रीय शब्दों के अर्थ (और अर्थों के पारस्परिक संबंधों) पर विचार करनेवाले शास्त्र को अधिनीतिशास्त्र कहते हैं। इस शाताब्दी में अधिनीतिशास्त्रीय प्रश्नों को लेकर हजारों पृष्ठ लिखे गए हैं। ये समस्याएँ प्रायः अत्यधिक तकनीकी हो जाती हैं और अनुभवहीन पाठक जो अधिक रोचक चीजें जानना चाहता है, प्रायः इन विवादों से उदासीन बना रहता है। जो भी हो, (२) नीतिशास्त्र का वह दूसरा भाग जो सुकरात, प्लेटो और अरस्तू के समय से ही प्रमुख बना रहा, मानकीय नीतिशास्त्र है। इसका काम इस बारे में कोई स्वीकार्य और तर्कसंगत सिद्धांत खोज निकालना है कि किस प्रकार की बातें अच्छी (जो इस योग्य हो कि उनका अनुसरण किया जाए) हैं और किस प्रकार के कर्म उचित हैं, तथा क्यों (अन्य चीजों का, जिन पर विचार करने के लिए हमें इस अध्याय में अवसर नहीं मिलेगा, हम उल्लेख नहीं कर रहे हैं, जैसे, नैतिक प्रशंसा और निंदा का आधार तथा नैतिक दायित्व)। इस विशाल क्षेत्र को इतना सक्षिप्त कर देना कि वह एक छोटे-से अध्याय के अंदर आ जाए और अत्यधिक सरलीकरण का दोष भी न पड़े हो, निस्संदेह एक असंभव काम है।^१ इस अध्याय के पहले परिच्छेद में अधिनीतिशास्त्रीय समस्याओं के एक बहुत ही सक्षिप्त सर्वेक्षण के पश्चात् शेष दो परिच्छेदों में हम मानकीय नीतिशास्त्र के दो प्रश्नों पर विचार करेंगे : "शुभ (अच्छा) क्या है?" तथा "सत् या उचित आचरण क्या है?"

१. एक लगभग पाँच लाख शब्दों का ग्रंथ (शूमन कटनर) मिल चुकने के बाद, ओरन समस्याओं को छू मर सका है, मैं अच्छी तरह जानता हूँ कि एक अध्याय में किन्तनी अल्प सामग्री दी जा सकती है।

२७. अधिनीतिशास्त्रीय सिद्धांत

प्रमुख अधिनीतिशास्त्रीय सिद्धांत ये हैं : (१) नैतिक प्रकृतिवाद (या परिभाष्यवाद), जिसके अनुसार सभी नीतिशास्त्रीय वाक्यों का (जिनमें “अच्छा”, “उचित” या कोई और नीतिशास्त्रीय शब्द प्रयुक्त होते हैं) अर्थ की हानि के बिना अ-नीतिशास्त्रीय वाक्यों में अनुवाद किया जा सकता है ; (२) नैतिक न-प्रकृतिवाद, जिसके अनुसार कम-से-कम कुछ नीतिशास्त्रीय वाक्य ऐसे हैं जिनका किसी भी अन्य प्रकार के वाक्यों में अनुवाद नहीं किया जा सकता और जिनका एक सतत वर्ग होता है ; तथा (३) नैतिक निस्संज्ञानवाद, जिसके अनुसार नीतिशास्त्रीय वाक्य कोई भी प्रतिज्ञप्ति व्यक्त नहीं करते ।

१. नैतिक प्रकृतिवाद—नैतिक प्रकृतिवाद के सभी रूपों के अनुसार नीतिशास्त्रीय वाक्यों का अनीतिशास्त्रीय वाक्यों में अनुवाद किया जा सकता है । जब आप कोई नीतिशास्त्रीय वाक्य बोलते हैं तब आपके वाक्य का अर्थ में कोई परिवर्तन किए बिना ऐसे वाक्य या वाक्यों में अनुवाद किया जा सकता है जिनमें कोई नीतिशास्त्रीय शब्द प्रयुक्त न हो । यदि यह विश्लेषण सफल हो जाए तो नीतिशास्त्रीय शब्दों को शब्दकोश से निकाल दिया जा सकेगा, और तब केवल अ-नीतिशास्त्रीय शब्द ही रह जाएंगे—वैसे ही जैसे जहाँ भी “गज” शब्द आता हो वहाँ “तीन फुट” रखा जा सकता है और इस तरह “गज” शब्द वाला कोई भी वाक्य नहीं रहेगा । कठिनाई नीतिशास्त्रीय वाक्यों का कोई ऐसा विश्लेषण प्राप्त करने की है जिसके द्वारा उन सबको हटाया जा सके और उनकी जगह पर अर्थ को बदले बिना अनीतिशास्त्रीय वाक्यों को रखा जा सके । हम थोड़ा-सा प्रयत्न करके देखते हैं ।

अ. आत्मकयामूलक परिभाषा—इस सिद्धांत के अनुसार जब मैं कहता हूँ कि अमुक काम उचित है तब मेरा मतलब केवल यह होता है कि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ । यह कहना कि वह उचित है और यह कहना कि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ एकही बात है । जब मैं कहता हूँ कि वह उचित है तब मैं वास्तव में स्वयं उस काम के स्वरूप या गुण के बारे में कुछ नहीं बता रहा होता—मैं सिर्फ यह बता रहा होता हूँ कि मेरी उसके प्रति एक भावना है, अनुमोदन की भावना (अथवा नैतिक अनुमोदन की, वशर्तें सचमुच ऐसा कोई अलग प्रकार अनुमोदन का हो जिसे “नैतिक” कहा जा सके) ।

परंतु यह सिद्धांत अनेक दृष्टियों से आपत्तिजनक है। (१) यदि यह सच है तो कोई भी काम स्वतः उचित या अनुचित नहीं हैं, हैं उनके प्रति केवल अनुकूल या प्रतिकूल भावनाएँ ही। इस प्रकार, यदि मैं यह जानना चाहता हूँ कि कोई एक काम अनुचित तो नहीं है तो मुझे केवल अतर्निरीक्षण करके यह मालूम करना होगा कि क्या मैं उसका अनुमोदन करता हूँ; यदि करता हूँ तो वह उचित है, यदि नहीं तो वह अनुचित है। यदि मैं एक दिन उसका अनुमोदन करता हूँ और अगले दिन अनुमोदन नहीं करता तो वह एक दिन उचित है और अगले दिन अनुचित। और यदि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ पर आप नहीं करते तो वह मेरे लिए उचित है और आपके लिए अनुचित। कोई भी काम, यहाँ तक कि हत्या भी, मेरे लिए उचित हो जाएगी, वशर्त मैं स्वयं को उसका अनुमोदन करने की स्थिति में ला सकूँ। यह निश्चय ही उस तरीके का उल्टा है जो साधारणतः लोगों के द्वारा अपनाया जाता है। कोई व्यक्ति यह कह सकता है कि “मैं इस काम का इसलिए अनुमोदन करता हूँ कि यह उचित है”, परंतु वह यह नहीं कहेगा कि “यह इसलिए उचित है कि मैं इसका अनुमोदन करता हूँ”। क्या वस्तुतः ऐसा नहीं हो सकता कि व्यक्ति का अनुमोदन अनुचित, अविवेकपूर्ण या गलत हो? क्या मैं यह जाने बिना कि कोई काम उचित है, यह नहीं जान सकता कि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ या नहीं? और यदि मुझे इस बारे में शक हो कि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ, तो क्या इसकी वजह यह नहीं है कि मुझे उसके उचित होने में शक है? परंतु यदि अब पर आधारित है तो अब वह नहीं है जो व है। यदि मैं अपने-आपको यह पक्का विश्वास दिला सकूँ कि क उचित है तो मैं उसका अनुमोदन करूँगा, लेकिन यह विश्वास कि वह उचित है यह विश्वास नहीं है कि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ। अनुमोदन की अभिवृत्ति इस विश्वास का परिणाम है, न कि यह विश्वास इस अभिवृत्ति का। जो मैं जानना चाहता हूँ वह यह नहीं कि मैं अमुक काम का अनुमोदन करता हूँ या नहीं, बल्कि यह है कि मेरा अनुमोदन ठीक है या नहीं। (२) यदि विचाराधीन सिद्धांत सही है तो नीतिशास्त्रीय बातों को लेकर कभी मनभेद नहीं होना—और यह ऐसा निष्कर्ष है जिसपर विश्वास नहीं किया जा सकता, क्योंकि कोई बात इससे अधिक स्पष्ट और सत्य नहीं लगती कि लोग इन बातों को लेकर हमेशा असहमत रहते हैं। फिर भी, प्रस्तावना के अनुसार नीतिशास्त्रीय मनभेद हो ही नहीं सनना : क्योंकि यदि व सच न होता

है कि काम अ उचित है तो इसका मतलब यह है कि क उसका अनुमोदन करता है ; और यदि ख यह कहता है कि काम अ अनुचित है तो इसका मतलब केवल यह है कि ख उसका अनुमोदन नहीं करता ; और ये दो प्रतिज्ञप्तियाँ (कि क अ का अनुमोदन करता है और ख उसका अनुमोदन नहीं करता), परस्पर व्याघाती होना तो बहुत दूर की बात है, साथ-साथ सत्य भी हो सकती है । वास्तव में, क और ख दोनों ही प्रायः विवाद के शुरू होने से पहले ही जानते हैं कि दोनों की बात सही है (क जानता है कि ख अ का अनुमोदन नहीं करता और ख जानता है कि क अनुमोदन करता है), क्योंकि विवाद की शुरूआत ही इस वजह से होती है ।

सचाई यह प्रतीत होती है साधारणतः मैं किसी काम को तब तक उचित नहीं कहता जब तक मैं उसका अनुमोदन न करूँ, परंतु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि उसे उचित कहने में मेरा अभिप्राय केवल यह होता है कि मैं उसका अनुमोदन करता हूँ । मैं दर्शन के बारे में तब तक बात नहीं करता जब तक मैं साँस न ले रहा होऊँ, परंतु जब मैं दर्शन के बारे में बात कर रहा होता हूँ तब मैं अपने साँस लेने के बारे में बात नहीं कर रहा होता । साँस लेना दर्शन या किसी भी चीज के बारे में बात करने की एक अनिवार्य उपाधि मान है ।

आ समाजशास्त्रीय परिभाषा—इस परिभाषा के अनुसार, “क उचित है” का मतलब वही है जो “अधिकतर लोग क का अनुमोदन करते हैं” का है । इसके अनेक रूप-भेद हैं . ‘अधिकतर लोग’ मेरे समाज के, या मेरे देश के, या इस समय के सारे विश्व के, या पूरे विश्व के इतिहास के सभी युगों के मिलाकर हो सकते हैं । आप कैसे पता लगाते हैं कि क्या उचित है ? आप मत-संग्रह करते हैं । आपको पता चल जाता है कि कितने लोग प्रश्नाधीन काम का अनुमोदन करते हैं, और यह जान लेने के बाद आप जान लेते हैं कि वह उचित है या नहीं ।

परंतु बहुसंख्यक लोगो का अनुमोदन जब किसी वैज्ञानिक सिद्धांत को सत्य नहीं बना सकता, तब किसी काम को उचित क्यों बनाएगा ? क्या बहुसंख्यक लोग मूर्ख, अज्ञ या गलत नहीं हो सकते ? बहुसंख्यक लोगो का मत जब यह सिद्ध नहीं कर सकता कि पृथ्वी चपटी है, तब यह क्यों सिद्ध करेगा कि एक काम उचित है ? यह एक दिलचस्प समाजशास्त्रीय तथ्य है

कि बहुसंख्यक लोग किसी काम का अनुमोदन करते हैं, परंतु नीतिशास्त्र के लिए इसका बहुत ही कम उपयोग है ; नीतिशास्त्र में हम फिर भी यह जानना चाहते हैं कि बहुसंख्यक लोगों का मत कहीं गलत तो नहीं है । इसके अलावा, बहुसंख्यक लोगों के विश्वास को किसी चीज के बारे में होना चाहिए ; और प्रकटन: उनका विश्वास इस बारे में होता है कि काम उचित है या नहीं है, न कि इस बारे में कि उनमें से अधिकतर उसका अनुमोदन करते हैं या नहीं करते । बहुसंख्यक लोग किस काम का अनुमोदन करते हैं, इस बारे में सचमुच मतभेद का होना संभव है, जिससे आत्मकयामूलक सिद्धांत के विरुद्ध जो आपत्ति थी वह यहाँ लागू नहीं होती, पर दुर्भाग्य से उनका विश्वास गलत चीज के बारे में है । अल्पसंख्यक लोग यह जानकर कि बहुसंख्यक लोग क का अनुमोदन करते हैं, यह निष्कर्ष नहीं निकालेंगे कि क अनुचित है ; इसके बजाय वे यह निष्कर्ष निकालेंगे कि बहुसंख्यक लोग गलती कर रहे हैं ।

इ. ईश्वरपरक परिभाषा—इस परिभाषा के अनुसार यह कहना कि क उचित है यह कहना है कि ईश्वर उसका अनुमोदन करता है (या उसका आदेश देता है) : “क उचित है” कोई इन्द्रियानुभविक कथन नहीं है, जैसा कि पिछली दो परिभाषाओं में माना गया है, बल्कि एक ईश्वरपरक कथन है । लेकिन ईश्वर को माननेवाले को भी इस कथन के निहितार्थ को जान लेना चाहिए कि “क उचित है” का मतलब केवल यह है कि ईश्वर क का अनुमोदन करता है । इसमें यह बात निहित है कि सब नीतिशास्त्रीय कथन अच्छे से ईश्वरपरक कथन हैं : कि यदि कोई यह कहता है कि एव काम उचित है पर वह ईश्वर को नहीं मानता, तो उसका कथन न केवल असत्य है बल्कि स्वतोपघाती भी है, क्योंकि वह यह कहता होगा कि कोई काम उचित है (ईश्वर उसका अनुमोदन करता है) पर ईश्वर नहीं है—और निश्चय ही नास्तिकों के भी उचित-अनुचित के बारे में अपने विचार होने हैं, हालाँकि उनके विचार सब गलत हैं । “उचित” की यह परिभाषा देना ईश्वर के अस्तित्व को न माननेवालों या उसमें संदेह करनेवालों को मनमाने ढंग से कानून बनाकर निकाल बाहर कर देना जैसा है । हो सकता है कि ईश्वर के द्वारा अनुमोदित हर काम उचित हो और जो उचित है वह ईश्वर के द्वारा अनुमोदित हो, परंतु क्या उसे उचित कहने का मतलब यही है कि वह

ईश्वर द्वारा अनुमोदित है ? प्लेटो के यूथिफ्रो में ऐसा लगता है कि सुकरात ने इस सिद्धांत का अंतिम रूप से खंडन कर दिया है ।

ई. आदर्श-प्रेक्षक-परक परिभाषा—इस परिभाषा के अनुसार यह कहना कि क उचित है यह कहना है कि न आप, न मैं और न बहुसंख्यक लोग, बल्कि एक आदर्श प्रेक्षक क का अनुमोदन करेगा । आदर्श प्रेक्षक क्या है ? संक्षेप में, आदर्श प्रेक्षक (या आदर्श निर्णायक) वह है जो (अ) विचाराधीन प्रश्न के संबंध में निष्पक्ष (अभिनिर्णय) हो (निष्पक्षता के बारे में अधिक हम बाद में कहेंगे), (आ) जो विचाराधीन परिस्थिति से संबंधित सारे तथ्यों की पूरी जानकारी रखता हो, तथा (इ) जो कल्पना में उस परिस्थिति से संबंधित प्रत्येक व्यक्ति के साथ अपना तादात्म्य कर सकता हो । यदि किसी व्यक्ति में ये विशेषताएँ हों, तो वह यह कहने में कभी गलती नहीं करेगा कि क्या उचित है और क्या अनुचित है और इसलिए वह किसी भी परिस्थिति का पूर्णयोग्यता-संपन्न नैतिक निर्णायक होगा । केवल इतना ही नहीं बल्कि आदर्श प्रेक्षक की घोषणा “उचित” और “अनुचित” के अर्थ का बोधक भी होगी (जब तक इस सिद्धांत को अधिनीतिशास्त्रीय माना जाता है तब तक) । यह जानना कि आदर्श प्रेक्षक क का अनुमोदन करता है और यह जानना कि क उचित है, एकही बात है ।

यह सिद्धांत निस्संदेह पिछले सिद्धांतों की अपेक्षा श्रेष्ठ है । यह बात बिल्कुल विश्वसनीय नहीं लगती कि किसी काम का औचित्य और उसका मेरे द्वारा या आपके द्वारा या किसी भी व्यक्ति या समूह के द्वारा अनुमोदन किया जाना एक ही चीज है, लेकिन यह बात काफी युक्तयुक्त लगती है कि क का उचित होना और उसका एक आदर्श प्रेक्षक या निर्णायक के द्वारा अनुमोदन किया जाना एकही चीज है । शायद ऐसे किसी प्रेक्षक का अस्तित्व नहीं है, क्योंकि दुनिया में कोई भी पूर्णतः निष्पक्ष, पूर्णतः ज्ञानी तथा कल्पना में पूर्णतः अपना तादात्म्य स्थापित करने की सामर्थ्य रखनेवाला नहीं है । परंतु प्रस्तुत सिद्धांत को किसी ऐसे प्राणी के अस्तित्व की जरूरत भी नहीं है—वह केवल यह कहता है कि यदि ऐसा कोई प्राणी होता तो उसका निर्णय सदैव पूर्णतः सही होता । लेकिन यह सिद्धांत और भी आगे बढ़कर न केवल यह कहता है कि आदर्श प्रेक्षक का निर्णय प्रत्येक प्रसंग में सही होगा बल्कि यह कहता है कि परिभाषातः सही होगा, अर्थात् “क उचित है” का अर्थ ही यह है । और

यहाँ यह आपत्ति की जा सकती है। हम कह सकते हैं : “शायद ऐसा आदर्श निर्णायक जो कुछ बहेगा वह वस्तुतः सदैव सत्य होगा (यदि नहीं, तो आप उसे आदर्श निर्णायक कहेंगे ही नहीं), लेकिन यह निश्चय ही इस बयान का अर्थ नहीं है कि क उचित है।”

यदि आपत्ति इस बात को लेकर है कि आदर्श प्रेक्षक परक परिभाषा हमें वह नहीं बताती जो हमारा एक काम को उचित कहते समय प्रकटतः तात्पर्य होता है, तो आपत्ति निश्चित रूप से ठीक है : शायद हमने पहले कभी आदर्श-प्रेक्षक-परक सिद्धांत के बारे में नहीं सुना, इसलिए किसी काम को उचित कहते समय हमारा ऐसा कोई तात्पर्य हो ही नहीं सकता था। परंतु जैसा कि हमने अध्याय १ में देखा था, हमारा एक बात से प्रकट रूप में मतलब न होना इस बात का प्रमाण नहीं है कि एक परिभाषा अपर्याप्त है। ऐसा हो सकता है कि हम यह निश्चय करने के लिए कि एक चीज क है या नहीं, एक कसौटी का प्रयोग करे पर उसे स्वयं हमने सूत्रबद्ध न किया हो : इतना ही पर्याप्त होता है कि हमने उस कसौटी का प्रयोग किया है। परंतु प्रस्तुत प्रसंग में क्या आदर्श-प्रेक्षक-परक परिभाषा इस अर्थ की दृष्टि से भी पर्याप्त है ? ऐसा लगेगा कि वह पर्याप्त नहीं है। यह परिभाषा काम क के स्वरूप के बारे में हमें वस्तुतः कुछ भी नहीं बताती—वह हमें यह बताती है कि एक पूर्ण योग्यता रखनेवाला निर्णायक क के बारे में क्या कहेगा, पर इससे तो हमें निर्णीत काम के बजाय निर्णायक के बारे में ही अधिक जानकारी मिलती है। कभी-कभी ऐसा हो सकता है कि नैतिक समस्या की जटिलता और कठिनता से हम घबरा जाएँ और यह कह दें कि “अ भूतसे अधिक ज्ञानी और स्थिर मन वाला है और उसके निर्णय का मैं सम्मान करता हूँ ; यदि वह यहाँ हो और निर्णय दे तो मैं उसके निर्णय को सही मानूँगा।” परंतु उसके निर्णय को सत्य मानने के बावजूद भी हम यह नहीं मानेंगे कि “क उचित है” से हमारा मतलब बराबर वही रहा अथवा क के औचित्य के निर्धारण के लिए हम बराबर उसी की कसौटी बनाते रहे। हम जिस प्रकार केंद्र से सब बिंदुओं की समान दूरी को यह निर्धारित करने के लिए कि एक समतलावृत्ति वृत्त है या नहीं, कसौटी के रूप में इस्तेमाल करते हैं उस प्रकार हम तात्पर्यिक आदर्श निर्णायक के निर्णय को बराबर एक कसौटी नहीं बनाते रहे। यदि हम पहले से ही एक काम को उचित मानते हैं तो हम इस बात में विश्वास करते होंगे कि एक

आदर्श प्रेक्षक उसका अनुमोदन करेगा, परंतु इसका उल्टा शायद ही चले : हम कहते हैं कि जब एक आदर्श प्रेक्षक उसका अनुमोदन करेगा तब हम उसके उचित होने में विश्वास कर सकते हैं, परंतु ऐसा नहीं है कि यही उसे उचित कहने का अर्थ हो। जब हम कहते हैं कि क उचित है तब हमारा मतलब यह होता है (या ऐसा प्रतीत होता है) कि क स्वतः एक गुण से युक्त है। इन सिद्धांतों में से सबसे सरल यह है :

उ. उपयोगितावादी परिभाषा—इस परिभाषा के अनुसार, “क उचित है” का वही मतलब है जो इसका है कि “क अधिकतम सुख की प्राप्ति का साधन बनेगा” (अंत में सभी संबंधित लोगों के लिए)। हम आगे मानकीय नीतिशास्त्र के एक सिद्धांत के रूप में उपयोगितावाद की जांच करेंगे। यहाँ हम उसका उल्लेख केवल “उचित” शब्द का अर्थ बताने की कोशिश करनेवाले एक अधिनीतिशास्त्रीय सिद्धांत के रूप में ही कर रहे हैं। इसमें कम-से-कम यह अच्छाई तो है कि यह “उचित” की स्वयं काम ही की एक विशेषता (सुख पैदा करने की उसकी प्रवृत्ति) के द्वारा परिभाषा देता है : कोई काम उचित है यदि वह अमुक परिणामों को पैदा करे, यानी उनको जिनसे सभी संबंधित लोगों को अधिकतम संभव सुख प्राप्त हो। (यदि हम “अधिकतम संभव शुभ” कहते तो यह एक नीतिशास्त्रीय शब्द “उचित” की एकदूसरे नीतिशास्त्रीय शब्द “शुभ” की सहायता से परिभाषा देना होता, और हमारी परिभाषा प्रकृतिवादी न होती।) परंतु मानकीय नीतिशास्त्र के एक सिद्धांत के रूप में इसके पक्ष-विपक्ष में जो भी कहा जा सके, “उचित” की एक परिभाषा के रूप में इसका पर्याप्त होना बहुत ही संदेहास्पद है। अनेक नीतिमीमांसक उपयोगितावाद को नहीं मानते। क्या उनका मत गलत ही नहीं बल्कि स्वतोव्याधाती भी है ? जब वे कहते हैं कि अमुक काम उचित तो है पर अधिकतम सुख को उत्पन्न करनेवाला नहीं है, तब क्या उनका मतलब यह होता है कि वह अधिकतम सुख का उत्पादक तो है पर अधिकतम सुख का उत्पादक नहीं है ? भले ही मानकीय नीतिशास्त्र के गैर-उपयोगितावादी सिद्धांत गलत हों, परिभाषा बनाकर उन्हें निकाल बाहर करना शायद ही संभव होगा। उपयोगितावादी स्वेच्छा से यह परिभाषा बना सकते हैं, पर गैर-उपयोगितावादी अवश्य ही उसे अस्वीकार कर देंगे। “उचित” की जो भी परिभाषा हो (यदि वह मिल सकती हो तो), उसकी ऐसी परिभाषा नहीं दी

जानी चाहिए जिससे उचित क्या है, इस बारे में बनाए गए किसी विशिष्ट सिद्धांत की सचाई के बारे में जाँच से पहले ही कोई निर्णय हो जाए । कोई किसी विशेष सिद्धांत को अपने शब्दों की ऐसी परिभाषा मात्र देकर सत्य नहीं बना सकता कि वह विश्लेषी बन जाए । यह बात उपयोगितावाद पर और, ऐसा प्रतीत होता है कि, मानकीय नीतिशास्त्र के प्रत्येक सिद्धांत पर लागू होगी । यदि नीतिशास्त्रीय शब्दों की परिभाषा दी जा सकती है तो परिभाषा ऐसी होनी चाहिए कि मानकीय नीतिशास्त्र के इस या उस सिद्धांत के गुण-दोषों का निर्णय उससे अछूता रहे ।

२. न-प्रकृतिवाद—अब हम नीतिशास्त्रीय न-प्रकृतिवाद पर विचार करते हैं (जैसे कभी-कभी भ्रमवश “अंतःप्रज्ञावाद” कहा जाता है) । इस मत के अनुसार कम-से-कम कुछ नीतिशास्त्रीय शब्द ऐसे हैं जिनकी शब्दों के द्वारा परिभाषा नहीं दी जा सकती । भले ही “उचित” शब्द की परिभाषा दी जा सकती हो (पिछले पैरा में जो कहा गया है उसे ध्यान में रखते हुए ऐसा प्रतीत होगा कि शायद उसकी परिभाषा नहीं दी जा सकती), जैसे यह कि वह जो “अधिकतम अच्छाई का उत्पादक” हो, कम-से-कम “अच्छा” की कोई परिभाषा नहीं दी जा सकती । गैर-नीतिशास्त्रीय शब्दों का कोई भी ऐसा समुच्चय नहीं है जिसके द्वारा इसका अनुवाद पर्याप्त हो (शायद “उचित” का भी) । जैसा कि हेनरी सिजविक ने अपने प्रसिद्ध ग्रंथ दि मेथड्स ऑफ इथिक्स में लिखा है :

“हम ‘चाहिए,’ ‘उचित’ और इसी आधारभूत प्रत्यय को व्यक्त करनेवाले अन्य शब्दों की क्या परिभाषा दे सकते हैं ? इसका जवाब मुझे यह देना चाहिए कि इन शब्दों में जो सामान्य प्रत्यय निहित है वह इतना सरल है कि कोई औपचारिक परिभाषा दी ही नहीं जा सकती ।.....जिस प्रत्यय की हम जाँच करते रहे वह जिस रूप में इस समय हमारे मन में है उस रूप में उसका विश्लेषण और अधिक सरल प्रत्ययों में नहीं किया जा सकता ; केवल उसे अधिक स्पष्ट ही किया जा सकता है और वह भी यथासंभव यथार्थ रूप में उन अन्य प्रत्ययों के साथ उसका संबंध निर्धारित करके जिनके साथ साधारण विचार-क्रिया में वह जुड़ा होता है, विशेषतः उनके साथ जिनके साथ उसके एक समझ लिए जाने की गतती की जा सकती है ।”^१

यदि आप कहें कि अमुक चीज के अमुक-अमुक परिणाम होते हैं, तो आप एक इंद्रियानुभविक कथन कर रहे हैं ; परंतु यदि आप कहें कि अमुक अमुक परिणामों का होना शुभ है तो आप एक विल्कुल ही भिन्न बात कह रहे हैं जिसका किसी भी इंद्रियानुभविक वाक्य में अनुवाद नहीं किया जा सकता । यह कहना एक बात है कि क अमुक विशेषताओं से युक्त है (सुखद है, इष्ट है, वक्ता अथवा ईश्वर या बहुसंख्यक लोगों के द्वारा अनुमोदित है, इत्यादि); और यह कहना कि क शुभ है एक विल्कुल ही भिन्न बात है । यह कहना कि क अच्छा है, वास्तव में क को वांछनीय बताने के (वांछित बताने के नहीं) लगभग तुल्य है ; परंतु “वांछनीय” “जिसकी इच्छा करनी चाहिए” का पर्याय है और “चाहिए” एक नीतिशास्त्रीय शब्द है । न-प्रकृतिवाद यह नहीं कहता कि नीतिशास्त्रीय शब्दों की अन्य नीतिशास्त्रीय शब्दों के द्वारा परिभाषा नहीं दी जा सकती—उदाहरणार्थ “वांछनीय” का “वह जिसकी इच्छा की जानी चाहिए” में अनुवाद किया जा सकता है और “उचित” का “वह जिसका अनुमोदन किया जाना चाहिए” में (जो कि यह कहने से बहुत भिन्न है कि उसका अनुमोदन किया जाता है) । परंतु यह तो एक नीतिशास्त्रीय शब्द की सहायता से परिभाषा देना मात्र है । न-प्रकृतिवाद यह कहता है कि कोई नीतिशास्त्रीय शब्दों की केवल गैर-नीतिशास्त्रीय शब्दों के द्वारा परिभाषा नहीं दे सकता—जैसे कालबोधक शब्दों की कोई ऐसे शब्दों के द्वारा परिभाषा नहीं दे सकता जिनका काल की ओर कोई संकेत न हो अथवा परिमाणबोधक शब्दों की ऐसे शब्दों के द्वारा परिभाषा नहीं दे सकता जो परिमाण की ओर कोई संकेत न करें । न-प्रकृतिवाद का सिद्धांत-वाक्य है “आप ‘है’ से ‘चाहिए’ को नहीं प्राप्त कर सकते ।” “अच्छा”, “उचित” और “चाहिए” जैसे शब्द नीतिशास्त्र में इतने आधारभूत हैं कि ऐसे अन्य शब्द हैं ही नहीं जिनके द्वारा इनकी परिभाषा दी जा सके : उनके ही पर्यायों से काम नहीं चलेगा, क्योंकि वे भी उनके ही आधारभूत नीतिशास्त्रीय शब्द हैं जितने वे जिनकी हम परिभाषा देने की कोशिश कर रहे हैं ।

जी० ई० मूर (१८७४-१९५८) ने सभी प्रकृतिवादी सिद्धांतों का “विवृत-प्रश्न-प्रविधि” नामक एक प्रसिद्ध युक्ति के द्वारा खंडन करने का प्रयत्न किया था । एक नीतिशास्त्रीय शब्द का अर्थ आप किसी चीज के चाहे जिस गुणधर्म को बताएं, मूर के कथनानुसार, यह आपत्ति सदैव लागू होती है : कोई हमेशा

ही बात को सार्यंक बनाए रखते हुए यह स्वीकार कर सकता है कि क में प्रश्नाधीन गुणधर्म अ है और इसके बावजूद वह इस बात से इन्कार कर सकता है कि वह अच्छा है अथवा इस बात में संदेह कर सकता है। कोई सदैव यह कह सकता है ; “मैं मानता हूँ कि क में यह गुणधर्म है (जिसके द्वारा आप “अच्छा” की परिभाषा देने की कोशिश कर रहे हैं), परंतु इसके बावजूद क्या क अच्छा है ?” मैं जानता हूँ कि यह व्यक्ति अत्यधिक सुखी है, परंतु इसके बावजूद क्या सुख (सदैव और सर्वत्र) अच्छा होता है ? मैं जानता हूँ कि यह आदमी ईमानदार है, परंतु क्या ईमानदारी अच्छी है ? शायद उत्तर “हाँ” हों ; परंतु यदि हो भी तो कोई इसका उत्तर “अच्छा” की अपनी पसंद की परिभाषा मात्र के आधार पर नहीं दे सकता, जिससे अन्य लोग बहुत ही ज्यादा असहमत हो सकते हों।

मूर का कथन है कि “अच्छा” शब्द असल में अन्य शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य है, उसी तरह जिस तरह हमारी भाषा में “पीला” और “सुख” जैसे शब्द अन्य शब्दों के द्वारा अपरिभाष्य हैं। “अच्छा” का किसी भी “प्राकृतिक वस्तु” से अभेद करना मूर के अनुसार प्रकृतिवादी दोष है।

मान लो, कोई आदमी कहता है, “मैं सुखी हूँ,” और मान लो, यह कोई झूठी बात नहीं है बल्कि सत्य है। अच्छा यदि यह सत्य है, तो इसका क्या मतलब है ? इसका मतलब यह है कि उसका मन, एक निश्चित मन, कुछ निश्चित लक्षणों से शेष सभी मनों से अलग पहचाना जानेवाला मन, इस अण एक निश्चित अनुभूति से, जिसे सुख कहते हैं, युक्त है। “सुखी” का अर्थ सुख से युक्त के अलावा कुछ नहीं है, और यद्यपि हम कम या अधिक सुखी हो सकते हैं और फिलहाल यह माना जा सकता है कि एक या दूसरे प्रकार के सुख की अनुभूति से भी युक्त हो सकते हैं, तथापि जहाँ तक हमारी अनुभूति सुख की है, चाहे वह कम हो या अधिक, और चाहे वह एक प्रकार की हो या अन्य प्रकार की, वहाँ तक वह एक निश्चित चीज है जो बिल्कुल अपरिभाष्य है, ऐसी जो मायाओं के विविध होने के बावजूद और प्रकारों के विविध होने के बावजूद सभी मानवों और सभी प्रकारों में अभिन्न बनी रहती है। हम यह कह सकते हैं कि वह अमुक प्रकार से अन्य चीजों से संबंधित है : उदाहरणार्थ यह कि वह मन के अंदर है, वह इच्छा को पैदा करती है, हमें उसकी चेतना होती है इत्यादि। मैं कहता हूँ कि हम अन्य चीजों के साथ उसका संबंध दिखा

सकते हैं, परन्तु परिभाषा हम उसकी नहीं बता सकते। और यदि कोई सुख की किसी अन्य प्राकृतिक चीज के रूप में परिभाषा देने की कोशिश करता है, जैसे, यदि कोई कहे कि सुख का अर्थ है लाल का संवेदन और फिर इससे वह यह निष्कर्ष निकालता है कि सुख एक रंग है, तो हमें उसके ऊपर हँसने का और भविष्य में सुख के बारे में वह जो भी कथन करेगा उस पर अविश्वास करने का अधिकार होना चाहिए। यह वही दोष होगा जिसे मैंने प्रकृतिवादी दोष कहा है। यह बात कि "सुखी" का मतलब "लाल के संवेदन से युक्त" अथवा कोई भी अन्य चीज नहीं है, हमें उसका जो असली अर्थ है उसे समझने में कोई रुकावट नहीं डालती। वस इतना जानना हमारे लिए काफी है कि "सुखी" का अर्थ अवश्य ही "सुख के संवेदन से युक्त" होता है, और यद्यपि सुख बिल्कुल ही अपरिभाष्य है, यद्यपि सुख सुख है और सुख के अलावा कुछ भी नहीं है, तथापि हमें यह कहने में कोई कठिनाई नहीं होती कि हम सुखी हैं।^१

परन्तु अब एक कठिनाई पैदा होती है - यह तो ठीक है कि "सुख" की अन्य शब्दों के द्वारा परिभाषा नहीं दी जा सकती, परन्तु निदर्शनात्मक परिभाषा तो उसकी हम दे ही सकते हैं, और इसी तरह यह हमारी भाषा में आया भी है तथा अनेक लोग इसी तरह इसका अर्थ भी समझते हैं। यह शब्द एक विशेष प्रकार के अनुभव का बोधक है जो वास्तव में सभी को होता है। परन्तु "अच्छा" "पीला" और "सुख" से यह इस बात में भिन्न प्रतीत होता है कि यह किसी अनुभव का बोधक नहीं है। किसी को ऐसा अनुभव जरूर हो सकता है जिसे हम "अच्छा महसूस करना" कहते हैं (जैसे तब जब हम स्वस्थ होते हैं, प्रमत्त होने हैं और शक्ति से भरपूर होते हैं), परन्तु नीतिशास्त्र में "अच्छा" का यह अर्थ नहीं है।

कोई कह सकता है कि "अच्छा" की भी निदर्शनात्मक परिभाषा दी जा सकती है। उन चीजों की ओर इशारा किया जा सकता है जो इस गुण से युक्त होती हैं। कोई इस ईमानदार आदमी की ओर, उस परोपकार के काम इत्यादि की ओर इशारा कर सकता है। शायद; परन्तु वह गुण क्या है जो इशारा से बताई जानेवाली सब चीजों में समान है? वे अच्छी किस बात में हैं? यह गुण क्या है (या वे गुण क्या हैं), इस चीज की लेपर क्या लोगों में बहुत

अधिक मतभेद नहीं होगा ? एक आदमी दयालुता की ओर इशारा कर सकता है, दूसरा उदासीनता या शत्रुता की ओर (अथवा उन चीजों या परिस्थितियों की ओर जिनमें ये गुण मिलते हैं) कर सकता है । और यदि कोई ईमानदारी इत्यादि के उदाहरणों की ओर इशारा करता है तो वह यह कैसे सिद्ध कर पाएगा कि ये अच्छाई के भी उदाहरण हैं ? इस तरह "अच्छा" के साथ एक कठिनाई है जो "पीला" और "सुख" के साथ नहीं है : "पीला" और "सुख" की भले ही लोग परिभाषा न दे सके, पर इनके अर्थ के बारे में उनमें सहमति तो है । लेकिन नीतिशास्त्रीय चर्चाओं में "अच्छा" शब्द का जिस रूप में प्रयोग होता है उसमें यह बात नहीं है, और यह एक सर्वविदित तथ्य है ।

परंतु यदि नीतिशास्त्रीय वाक्य एक ऐसा अर्थ रखते हैं जिसका अ नीतिशास्त्रीय वाक्यों में अनुवाद नहीं किया जा सकता, तो वह अर्थ है क्या ? वह किसी भी अन्य प्रकार के वाक्य के अर्थ से बस भिन्न है । "समय," "घटना," "पहले" और अन्य कालबोधक शब्दों का प्रयोग करने वाले वाक्यों का अर्थ-परिवर्तन के बिना ऐसे वाक्यों में अनुवाद नहीं किया जा सकता जिनमें कोई कालबोधक शब्द न हो : कालिक विधेय बेजोड़ होते हैं और किन्हीं अन्य विधेयों में नहीं बदले जा सकते । इसी प्रकार "सख्या" "जोड़" और "बराबर" इत्यादि शब्दों का प्रयोग करनेवाले गणितीय वाक्य किन्हीं अ गणितीय वाक्यों में नहीं बदले जा सकते (इनमें से कुछ शब्दों का गणित के क्षेत्र के अंदर के ही अन्य वाक्यों में अनुवाद किया जा सकता है, परंतु अ गणितीय वाक्यों में नहीं) । यही बात अनेक अन्य वाक्यों पर भी लागू होती है । इसी तरह, नीतिशास्त्रीय वाक्यों का अ-नीतिशास्त्रीय वाक्यों से भिन्न अर्थ होता है, और उनका किन्हीं अन्य वाक्यों में अनुवाद करने की—चाहे वे इद्रियानुभविक हों, ईश्वरपरक हों या कोई और हों, कोशिश करना उस अर्थ के साथ ज्यादातर करना होगा । वे अद्वितीय हैं, और नीतिशास्त्रीय शब्दों के साथ छेड़ छाड़ न करके (उन्हें हटाकर उनकी जगह में अ-नीतिशास्त्रीय शब्दों को लाने की कोशिश न करके) ही हम इस अद्वितीयता को सुरक्षित बनाए रख सकते हैं ।

कोई कहेगा कि यह तो सब बहुत अच्छा है ; पर फिर भी क्या नीतिशास्त्रीय वाक्यों के बारे में (और अन्य मूल्यात्मक वाक्यों के बारे में भी) एक ऐसी कठिनाई नहीं है जो अन्यो के प्रसंग- में नहीं पैदा होती ? - नीतिशास्त्रीय वाक्य होते किसके बारे में हैं ? वे प्रदनाधीन काम क के प्रति

वक्ता की अनुमोदन की भावना के बारे में नहीं हैं, न किसी और भावना या अभिवृत्ति के बारे में हैं, न क के प्रति ईश्वर के दृष्टिकोण के बारे में हैं, न क के परिणामों के बारे में, और न हमारी कल्पना में आ सकनेवाले क के किसी और गुण के बारे में है। न-प्रकृतिवादी कहता है कि यह सही है कि वे इनमें से किसी भी चीज के बारे में नहीं होते : वे इस बारे में होते हैं कि शुभ या अच्छा क्या है, मूल्यवान् क्या है, उचित क्या है, हमें क्या करना चाहिए, किसी की किस बात के लिए प्रशंसा की जानी चाहिए, कोई किस बात के लिए नैतिक रूप से उत्तरदायी होता है, इत्यादि। २०० वर्ष पूर्व बिदाप दटलर ने कहा था, “एक चीज वही होती है जो वह है • कोई और चीज नहीं”। अच्छाई अच्छाई है, और कुछ भी नहीं। नीतिशास्त्र स्वतन्त्र है, किसी और शास्त्र में उसे परिवर्तित नहीं किया जा सकता।

फिर भी, समस्या सुलझी नहीं। एक नया रास्ता अपनाते हुए हम पूछ सकते हैं कि कोई जैसे यह जाने कि नीतिशास्त्रीय प्रतिज्ञप्तिया सत्य है ? हम जानते हैं कि हम कैसे इस तरह की कालसवधी प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता का पता लगाते हैं जैसे “वह उससे पहले पहुँच गया”। हम जानते हैं कि हम कैसे इस तरह की गणितीय प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता जानते हैं जैसे “ $6 \times 3 = 6 + 6 + 6$ ”। परंतु हमें इस बात का पता कैसे करना है कि नीतिशास्त्रीय प्रतिज्ञप्तिया सत्य है ? जब लोगों में उनको लेकर असहमति होती है तब असहमति को दूर कैसे करना है ?

यहाँ कुछ न-प्रकृतिवादियों ने कुछ इस तरह की बात कही है “कोई ऐंद्रिय प्रेक्षण और कोई गणितीय या तार्किक परिकलन ऐसा नहीं है जिसमें हमें नीतिशास्त्रीय प्रतिज्ञप्तिया की सत्यता जानने में सहायता मिले। हम केवल इतना ही कर सकते हैं कि उन्हें सावधानी से सब अन्य प्रतिज्ञप्तियों से (विशेषण उन इन्द्रियानुभविक प्रतिज्ञप्तियों से जिनसे उनके अभिन्न समझे जाने की गलती की जा सकती है) अलग पहचान लें और तब उनके ऊपर विचार करके यह देख लें कि क्या विचार के पश्चात् हम विश्वास करते हैं कि वे सत्य हैं।” कुछ लोगों ने तो और भी आगे बढ़कर यह कह डाला है कि हम अतः प्रज्ञा से जान सकते हैं कि वे सत्य हैं (इसीलिए न-प्रकृतिवाद के सभी

रूपों के साथ गलती से "नीतिशास्त्रीय अंतःप्रज्ञावाद" नाम जुड़ गया है) । लेकिन ये दोनों ही उपाय कठिनाइयों से भरे हुए हैं । "विचार" (जो भी यथार्थतः इसमें शामिल हो) और "अंतःप्रज्ञा" दोनों ज्ञान-प्राप्ति के बहुत ही संदेहास्पद साधन हैं, जैसा कि अंतःप्रज्ञा-विषयक हमारी चर्चा (पृ० २०१-५) से सिद्ध हो चुका है, और इससे सभी प्रकार की परस्पर-विरोधी अंतःप्रज्ञाओं के लिए रास्ता खुल जाता है, जिनकी सत्यता या असत्यता कभी निश्चित नहीं हो सकती । क्या यही बात को छोड़ दें ? शायद हम कुछ और कर भी नहीं सकते, परंतु क्या यह निराशा की अवस्था में दिया जानेवाला परामर्श नहीं है ?

अन्य लोगो ने न-प्रकृतिवादी होते हुए भी यह कहा है कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का किसी अन्य प्रकार के वाक्यों में अनुवाद तो नहीं किया जा सकता, पर उनमें से कुछ को स्वीकार करने और अन्यो को अस्वीकार करने के लिए अच्छे हेतु दिए जा सकते हैं ।^१ लेकिन यह मत भी कठिनाइयों से रहित नहीं है । अच्छा हेतु क्या होता है, यह निर्धारित करने की क्या कसौटी है ? यदि यह कहने के लिए कि "उसका बटुआ चुराना अनुचित है" "क्योंकि इससे उसे अनावश्यक कष्ट होगा" एक अच्छा हेतु है और "क्योंकि तुम पकड़े जा सकते हो" अच्छा हेतु नहीं है (कम-से-कम एक नैतिक हेतु नहीं है), तो ऐसा क्यों ? और कोई इस बात को जानेगा कैसे ? वास्तव में कोई यह तब तक जान ही कैसे सकता है कि क ख में विश्वास करने के लिए एक अच्छा हेतु है जब तक वह पहले से ही यह न जानता हो कि ख का क्या अर्थ है ? यहाँ हम इस विचार-धारा को और आगे नहीं बढ़ा सकते, पर शायद यह दिखाने के लिए काफी कहा जा चुका है कि न-प्रकृतिवाद की समस्याएँ (प्रकृतिवादी विश्लेषण का विरोध करने में उसकी जो भी अच्छाइयाँ हों) इस नई युक्ति से समाप्त नहीं हुई हैं ।

३. निस्संज्ञानवाद—नीतिशास्त्रीय वाक्यों का अभी एक और विश्लेषण बाकी है जिसे निस्संज्ञानवाद कहते हैं (कभी-कभी "सवेग-सिद्धांत" भी इसे कहते हैं) । इसके अनुसार नीतिशास्त्रीय वाक्यों का मुख्य कार्य प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करना है ही नहीं । जब कोई कहता है "क अच्छा है" तब वह किसी बात का अभिकथन नहीं कर रहा होता, हालाँकि वाक्य अभिकथन जैसा लगता है । "बर्फ सफेद है" और "राम प्रसन्न है" ऐसे वाक्य हैं जिनका

१. उदाहरणार्थ, देखिए, स्टीफेन टूलमिन, दि प्लेस ऑफ रीजन इन थिंकिंग ।

प्रयोग किसी बात का अभिकथन करने के लिए किया जाता है (ये प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त करते हैं जो सत्य या असत्य होती हैं), पर "झूठ बोलना अनुचित है" किसी भी प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त नहीं करता और वक्ता इसका प्रयोग किसी बात का अभिकथन करने के लिए नहीं करता । यह इस प्रतिज्ञप्ति तक को व्यक्त नहीं करता कि वक्ता झूठ का अनुमोदन नहीं करता । नीतिशास्त्रीय वाक्यों (नीतिशास्त्रीय शब्दों का प्रयोग करनेवाले वाक्यों) की बात कही जा सकती है, पर नीतिशास्त्रीय प्रतिज्ञप्तियों की नहीं, क्योंकि कोई नीतिशास्त्रीय वाक्य प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त नहीं करते ।

यदि नीतिशास्त्रीय वाक्य प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त नहीं करते तो क्या करते हैं ? उनका कार्य वक्ता की अनुभूतियों और अभिवृत्तियों को प्रकट करना होता है । इस दृष्टि से वे रोने, कराहने और हर्ष प्रकट करनेवाली आवाजों से भिन्न नहीं होते—ये भी मानवीय अभिव्यक्तियाँ हैं, पर ये प्रतिज्ञप्तियों को व्यक्त नहीं करते और किसी बात का अभिकथन करने के लिए इनका प्रयोग नहीं किया जाता । इनका प्रयोग भावों को बाहर निकालने के लिए किया जाता है पर कुछ कहने के लिए (यहाँ तक कि स्वयं अपने भावों के बारे में कुछ कहने के लिए भी) नहीं । मैं उन वाक्यों का प्रयोग प्रसन्नता या क्रोध इत्यादि को प्रकट करने के लिए करता हूँ और इससे लोग कभी-कभी यह अनुमान कर सकते हैं कि मैं संबंधित चीज के बारे में क्या महसूस करता हूँ जबकि मैं स्वयं कोई अभिकथन नहीं करता—ठीक वैसे ही जैसे मैं आपके कराहने से यह अनुमान करता हूँ कि आप कैसा महसूस करते हैं या कुत्ते के दुम हिलाने से उसके प्रसन्न होने का अनुमान करता हूँ । मेरा उद्गार आपको अनुमान करने के लिए एक टिकट दे देता है लेकिन किसी अभिकथन के द्वारा नहीं । अनुमान अभिकथनों के अतिरिक्त और भी अनेक बातों से किए जा सकते हैं ।

इस मत की नीतिशास्त्रीय प्रकृतिवाद के आत्मकथापरक प्रकार से एक समझने की भूल नहीं करनी चाहिए । एक अभिवृत्ति या अनुभूति को प्रकट करना और यह कहना कि आपकी अमुक अभिवृत्ति या अनुभूति है एक ही बात नहीं है । "अहा !" हर्ष को प्रकट करता है, पर "मुझे हर्ष हो रहा है" एक आत्मकथापरक वाक्य है जो यह कहता है कि वक्ता को एक अनुभूति हो रही है । वक्ता दूसरे का प्रयोग एक प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करने के लिए करता

है, पर पहले का नहीं। लेकिन श्रोता पहले शब्द का और दूसरे शब्द समुच्चय का भी प्रयोग वक्ता की अनुभूति के बारे में अनुमान करने के लिए कर सकता है।

यदि मैं किसी से कहता हूँ कि "तुमने वह रुपया चुराकर गलत काम किया" तो मैं इससे अधिक कुछ नहीं कह रहा हूँ कि "तुमने वह रुपया चुराया"। यह अतिरिक्त बात कि यह काम गलत है इसके बारे में अधिक कुछ नहीं बताती। इससे मैं सिर्फ उस काम के अपने नैतिक अननुमोदन को व्यक्त कर रहा हूँ। बात ऐसी है जैसे कि मानो मैंने एक विचित्र घृणासूचक लहजे में "तुमने वह रुपया चुराया" कहा हो या इस वाक्य को एक विशेष विस्मयादिबोधक चिह्न लगाकर लिखा हो। वाक्य के शाब्दिक अर्थ में उस लहजे से या उस विशेष चिह्न से कोई वृद्धि नहीं होती। वह केवल यह प्रकट करने का काम करता है कि उस वाक्य के साथ वक्ता को एक विशेष अनुभूति होती है।^१

पर यह जरूरी नहीं है कि निस्संज्ञानवादी अपने को यह मानने तक ही सीमित रखे कि नीतिशास्त्रीय वाक्य वक्ता की केवल अनुभूतियों या अभिवृत्तियों को व्यक्त करने का ही काम करते हैं। वह यह भी मान सकता है कि उनका प्रयोग श्रोताओं के अंदर अनुभूतियों या अभिवृत्तियों को जगाने के लिए किया जा सकता है, जैसे तब जब माँ अपने बच्चे से "झूठ बोलना गलत बात है" झूठ के प्रति अपनी अभिवृत्ति प्रकट करने के लिए उतना नहीं कहती जितना बच्चे के अंदर झूठ के प्रति एक प्रतिकूल अभिवृत्ति भरने के लिए। नीतिशास्त्रीय शब्दों और वाक्यों का प्रयोग के लिए जो प्रयोग किया जाता है वह प्रायः भावनाओं को व्यक्त करने के बजाय उन्हें उभाड़ने वाला होता है—असल में यह भी हो सकता है कि (संबंधित वस्तु के प्रति) वक्ता की वह अभिवृत्ति हो ही नहीं जो वह श्रोताओं के अंदर पैदा करना चाहता है। यह भी जरूरी नहीं है कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों को रोना, कराहना, चीख मारना इत्यादि के समकक्ष समझा जाए : उन्हें आदेश भी समझा जा सकता है। इस प्रकार "चोरी करना अनुचित है" को "चोरी मत करो।" के तुल्य माना जा सकता है जो एक आदेश होने से न सत्य है और न असत्य।

नीतिशास्त्रीय वाक्यों का प्रयोग भावनाएँ प्रकट करने, भावनाएँ पैदा करने, आदेश देने, सुझाव देने, प्रार्थना करने, फुसलाने तथा अनेक तरह-तरह की चीजें करने के लिए किया जा सकता है—और ये सारी चीजें निस्संज्ञानवादी सिद्धांत से समान रूप से संगति रखती हैं, क्योंकि इन सबमें समान निस्संज्ञानवाद में अनन्य रूप से पाई जानेवाली यह निपेधात्मक विशेषता है कि उनका प्रयोग किसी प्रतिज्ञप्ति को प्रकट करने के लिए नहीं किया जाता।

तो यह हुआ निस्संज्ञानवाद का विशुद्ध रूप। परंतु आजकल असल में कोई भी विशुद्ध निस्संज्ञानवादी नहीं है। निस्संज्ञानवाद को उन अन्य अधिनीतिशास्त्रीय सिद्धांतों के साथ मिला दिया गया है जिनका हम पहले ही वर्णन कर चुके हैं। इस प्रकार कोई यह कह सकता है कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का प्रयोग अभिवृत्तियों को व्यक्त करने और पैदा करने के लिए किया जाता है पर कुछ तथ्यों को बताने के लिए भी किया जाता है। उदाहरणार्थ, “क उचित है” का अनुवाद “मैं क का अनुमोदन करता हूँ ; ऐसा करना भी है” में किया जा सकता है।^१ पहला भाग एक प्रकृतिवादी परिभाषा है (आत्मकथापरक परिभाषा), जिसके अनुसार इस वाक्य का प्रयोग वक्ता के बारे में एक तथ्य को बताने के लिए किया जाता है ; दूसरा भाग निस्संज्ञानवादी अर्थ रखता है और एक आदेश है (जो न सत्य है और न असत्य)।

वास्तव में, जब तथ्य बता दिया जाता है तब इस बात से इन्कार करना कठिन हो जाता है कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का प्रयोग वक्ता की अभिवृत्तियों को प्रकट करने, श्रोता के अंदर अभिवृत्तियाँ पैदा करने, इत्यादि के लिए किया जाता है। इस बात का विश्वास प्राप्त करने के लिए कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का यही प्रयोग किया जा रहा है (कम-से-कम इन अवसरों पर) जरूरत केवल माता-पिताओं को अपने बच्चों की शिक्षा में उनका प्रयोग करने हुए देखने की है—और यही बात प्रौढों की आपसी बातचीत में (“मैं नहीं समझता कि आपको ऐसा करना चाहिए—यह गलत है” इत्यादि), एक के दूसरे को समझाने-बुझाने में, और दूसरे का उल्टे पहले को

१. सी० एम० स्टीवेंसन, इथिक्स ऐंड लैंग्वेज (न्यू हैवन, कॉन० : येल यूनि० प्रेस, १९४४), पृ० २१।

समझाने-बुझाने में, एक-दूसरे को प्रभावित करने की कोशिशों में, अपनी ही अभिवृत्तियों को व्यक्त करने तथा दूसरों की अभिवृत्तियों को प्रभावित करने के खेल में नीतिशास्त्रीय वाक्यों को पासों की तरह इस्तेमाल करने में लागू होती है। यह बात त्रिकुल साफ लगती है कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का प्रायः इस तरह प्रयोग किया जाता है; यह भी लगभग उतना ही साफ है कि प्रधानतः उनका इस तरह प्रयोग किया जाता है। जब एक अच्छा नीतिशास्त्रीय शब्दों का और वाक्यों का प्रयोग करना सीखता है, तब वह अच्छी या बुरी, उचित या अनुचित कहलाने वाली क नामक चीज के गुणों के बारे में कुछ नहीं सीखता। वह केवल यह जानता है कि जिसे "बुरी" कहते हैं वह एक ऐसी चीज है जो उसे नहीं करनी है, और कि सबधित वाक्य का उच्चारण करते हुए घृणा या निंदा की उपयुक्त अभिव्यक्ति करनी है।

तो क्या हम सभी को निस्संज्ञानवादी हो जाना है? नहीं; यह मानने से कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का इस रूप में प्रयोग किया जाता है, हम निस्संज्ञानवाद से नहीं बच जाते, बल्कि केवल इस निष्कर्ष से बच जाते हैं कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों के अर्थ में एक निस्संज्ञानात्मक अर्थ होता है। कोई निस्संज्ञानवादी है या नहीं है (विशुद्ध नहीं बल्कि मिश्रित या सशोधित), यह बात इसपर निर्भर नहीं है कि वह यह विश्वास करता है या नहीं कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का भावनाएँ व्यक्त करने या उन्हें जाग्रत करने के लिए प्रयोग होता है, बल्कि इसपर निर्भर है कि वह यह विश्वास करता है या नहीं कि यह निस्संज्ञानपरक कार्य मुख्य है। यह माननेवाला कि नीतिशास्त्रीय वाक्यों का मुख्य कार्य निस्संज्ञानपरक है निस्संज्ञानवादी ही है, भले ही वाक्य क की कुछ विशेषताओं को बताने का गौण कार्य भी करता हो। आप यह मान सकते हैं कि "चोरी करना ठीक नहीं है" (१) वक्ता की चोरी के प्रति जो अभिवृत्ति है उसे व्यक्त करता है और (२) चोरी करने के कुछ परिणामों को भी बताता है, परंतु संज्ञानात्मक अर्थ (दूसरा) के बावजूद आप तब तक निस्संज्ञानवादी ही रहेंगे जब तक आप यह मानते रहेंगे कि पहला कार्य मुख्य है: अर्थात् यदि आपका यह विश्वास हो कि वक्ता उस अवस्था में अपने कथन को वापस ले लेगा जब वह उसका प्रयोग चोरी के प्रति अपनी अनुमोदन की अभिवृत्ति को व्यक्त करने के लिए नहीं करता होगा, भले ही चोरी करने के परिणामों (वर्णनात्मक अर्थ) के प्रति उसकी धारणा में कोई परिवर्तन न हुआ हो।

कहना छोड़ देंगे) और (२) कम-से-कम अव्यक्त रूप से यह कह रहे होते हैं । कि हूबहू क के सदृश कोई भी अन्य चीज अथवा मुख्य बातों में उससे मिलती-जुलती चीज भी अच्छी होगी—अर्थात् हम यह नहीं कह सकेंगे कि क अच्छा है पर क के हूबहू समान कोई अन्य चीज अच्छी नहीं है । यदि हम ऐसा कहें तो हम स्वतोव्याघात के दोषी होंगे, क्योंकि यह कहना कि क अच्छा है अव्यक्त रूप से यह कहना है कि हूबहू क के समान अन्य चीजें (अथवा मुख्य बातों में उसके समान अन्य चीजें) भी अच्छी हैं : हम व्याघात के बिना एक को स्वीकार और दूसरी को अस्वीकार नहीं कर सकते । यह कहना कि क अच्छा है अप्रकट रूप से एक विशेष प्रकार की सब चीजों के बारे में एक सर्वव्यापी प्रतिज्ञा का कथन करना है । “अच्छा” के अर्थ के अंदर ही एक सर्वव्यापीकरणीयता शामिल होती है । हम इस अध्याय में बाद में सर्वव्यापीकरणीयता के बारे में कुछ और बातें बताएंगे ।

२८. अच्छाई (शुभत्व) के सिद्धांत

हमारे अधिनीतिशास्त्रीय निष्कर्ष चाहे जो हों, अब हम मानकीय नीतिशास्त्र की ओर ध्यान देते हैं । नीतिशास्त्रीय शब्दों के अर्थों के बारे में छानबीन करने के बजाय हम यह विचार करेंगे कि किन चीजों के लिए उनका प्रयोग किया जाता है । ऐसा प्रतीत होता है कि दार्शनिकों में “अच्छा” शब्द (तथा अन्य नीतिशास्त्रीय शब्दों) के कम-से-कम कुछ वस्तुस्थितियों के बारे में कम मतभेद है और उससे कहीं अधिक मतभेद उसके गुणार्थ के बारे में है । (यह स्थिति पहले हमारे सामने पृ० ७४ पर आ चुकी है ।)

इस परिच्छेद में हम “किस प्रकार की चीजें अच्छी हैं ?”, इस प्रश्न को लेकर कुछ मतों पर विचार करेंगे (अच्छाई के सिद्धांत), और अगले परिच्छेद में हम “हमें किस प्रकार के कर्म करने चाहिए ?”, इस प्रश्न को लेकर कुछ मतों पर विचार करेंगे (आचरण के सिद्धांत) । परंतु इस बात की छानबीन करने से पहले कि किन चीजों को अच्छी और किनको बुरी कहा जा सकता है और क्यों, प्रारंभ में ही मूल्य के बारे में कुछ प्रश्न पूछ लेना उपयोगी होगा ।

१. रेटिण्ड, हेयर, फ्रीडम एंट रीजन, अध्याय २ । (हम प्रभावी परिभाषा की चर्चा पृ० ८१-८४ में कर चुके हैं ।)

“मूल्य” की सनोपप्रद परिभाषा देने की कोशिश करना अप्रत्याशित रूप से कठिन और पेचीदा काम है जिसे करने के लिए यहाँ स्थान नहीं है। यह मूल्यमीमांसा से संबंध रखता है जिसकी नीतिशास्त्र और सौंदर्यशास्त्र विशेष शाखाएँ हैं।

अच्छा क्या है और बुरा क्या है, इस बारे में कोई निर्णय तब होते ही नहीं यदि लोग कुछ चीजों का कुछ अन्य चीजों से अधिक मूल्य न आकते। सबसे सरल अर्थ में, किसी चीज को मैं मूल्यवान् समझता हूँ यदि मैं उसे पसंद करता हूँ या किसी अन्य चीज से अधिक चाहता हूँ। कुत्ता हड्डी का घास से अधिक मूल्य मानता है, पर गाय से लिए घास का हड्डी से अधिक मूल्य होता है। कुछ लोग निर्दिष्टता से अधिक महत्व हलचल को देते हैं, अन्य निर्दिष्टता को हलचल से अधिक चाहते हैं। किसी चीज को मूल्यवान् समझने के लिए यह जरूरी नहीं है कि कोई मूल्यात्मक निर्णय व्यक्त किया जाए वित्तीय कीम की मूल्यवान् समझती है, परंतु प्रकृतः कोई निर्णय कीम के मूल्य के बारे में व्यक्त नहीं करती। लेकिन मूल्यांकन के लिए चेतना का होना जरूरी है, क्योंकि किसी चीज को पसंद करना या चाहना एक चेतन अवस्था होती है। इस प्रकार मूल्य का सप्रत्यय जीवों से शून्य किसी ग्रह में लागू नहीं होगा, वह केवल तब लागू होता है जब रूचियाँ रखनेवाले—पसंद और नापसंद, अन्वभिवृत्ति और प्रत्यभिवृत्ति वाले—चेतन प्राणी होते हैं। बिल्कुल ही आदिम अर्थ में, “मैं इसे मूल्यवान् समझता हूँ” लगभग यह कहने के बराबर है कि “मैं इसे चाहता हूँ,” “मैं इसे अधिक पसंद करता हूँ।”

लेकिन एक और अर्थ में भी हम मूल्य की बात करते हैं जिसमें अधिक पसंद करने की जैसी चेतन अवस्था विद्यमान नहीं होती। हम कहते हैं कि स्वास्थ्य एक आदमी के लिए मूल्यवान् है, भले ही वह ऐसा काम करता हो जिससे वह कमजोर या नष्ट हो जाए। हम कहते हैं कि शराब पीने की आदत उसके लिए अनिष्टकारी है, हालांकि आदमी उसे कायम रखना पसंद करता है। हम एक छान को कहते हैं कि “समय नष्ट करने के बजाय जमकर अध्ययन करना तुम्हारे लिए मूल्यवान् है,” हालांकि छात्र आवारागर्दी करना अधिक पसंद करता है। आपके लिए किसी लक्ष्य की प्राप्ति में जो चीज मूल्यवान् है वह अनिवार्य वह चीज नहीं होती जिसे आप अधिक पसंद करते हैं। वह जिसका कोई मूल्य समझता है (व्यक्तिनिष्ठ रूप में) एक बात है और वह

जिसका उसके लिए मूल्य है (वस्तुनिष्ठ रूप से) एक भिन्न बात है । यहाँ तक हमने "मूल्य" के दो अर्थों में भेद किया है : (१) पसंद या तरजीह, और (२) वह जो पसंद या तरजीह से स्वतंत्र रूप से किसी लक्ष्य के लिए उपयोगी होता है ।

क्या मूल्य का संप्रत्यय पेड़-पौधों पर लागू होता है ? हाँ, दूसरे अर्थ में : पौधे के लिए उसके जीवन की रक्षा में मिट्टी, नमी और ताप मूल्यवान् होते हैं, क्योंकि इन चीजों के बिना पौधा मर जाएगा । पौधे प्रयोजनमूलक व्यवहार प्रदर्शित करते हैं, हालाँकि अनुमानतः उन्हें लक्ष्यों की कोई कल्पना नहीं होती । परंतु पहले अर्थ में, नहीं : चेतना जैसे पशुओं में होती है वैसे पौधों में नहीं होती (जहाँ तक हमारी जानकारी है), इसलिए उनके अंदर पसंद और तरजीह नहीं होती ।

पौधे और मनुष्येतर प्राणी इस तरह काम करते हैं जैसे कि उन्हें इस बात की चिंता हो कि उनकी सक्रियता बनी रहे । परमाणु और अणु तक अन्य घटनाओं के प्रभावों के प्रति उदासीनता, आकर्षण और विकर्षण के व्यवहार में से एक के चुनाव की प्रवृत्ति प्रदर्शित करते हैं । कुछ चीजों के संबंध में उनकी भूख लोलुपता की सीमा तक तीव्र होती है ; अन्यो की उपस्थिति में वे मंद और ठंडे होते हैं । इस बात में कोई आश्चर्य नहीं है कि आदिम विज्ञान ने सब प्राकृतिक प्रक्रियाओं के पीछे एषणाओं को माना था । ० मनोवैज्ञानिक अर्थ में न सही, पर एक सच्चे अर्थ में प्राकृतिक चीजें तरजीह और केंद्रवत्ता प्रदर्शित करती हैं ।^१

परंतु कहानी अभी पूरी नहीं हुई । कुछ चीजें स्वास्थ्य के लिए मूल्यवान् होती हैं, कुछ काम में सफलता के लिए, कुछ मानसिक शांति के लिए । प्रत्येक संदर्भ में क्या चीजें मूल्यवान् है, यह बात व्यक्ति-व्यक्ति के लिए कुछ भिन्न होती है, परंतु प्रत्येक मामले में वे जगत् के ऐसे तथ्य हैं जिनका हमारी पसंदों से स्वतंत्र अस्तित्व होता है । लेकिन यह आपत्ति की जा सकती है कि हमने अभी तक यह नहीं दिखाया है कि ये चीजें (स्वास्थ्य, काम में सफलता इत्यादि) स्वयं मूल्यवान् है : हमने केवल इतना दिखाया है कि कुछ चीजें कुछ अन्य चीजों का प्राप्ति के साधन हैं । पर हमें उन अन्य चीजों के बारे में

क्या कहना है ? उपयुक्त आहार स्वास्थ्य-प्राप्ति का साधन है ; लेकिन क्या स्वास्थ्य मूल्यवान् है ? हम सभी यह मान बैठते हैं कि है, पर इस बात को सिद्ध कैसे किया जा सकेगा ? स्वास्थ्य वस्तुतः किसी और चीज के लिए, जैसे सुख या मानसिक शांति के लिए, साधन के रूप में मूल्यवान् हो सकता है ; पर तब हम कैसे सिद्ध करेंगे कि ये अन्य चीजें स्वयं भी मूल्यवान् हैं ? यहाँ तक "मूल्य" के जिस "वस्तुनिष्ठ" अर्थ का हमने विचार किया है—अब की प्राप्ति के लिए मूल्यवान् है—वह घटकर इस इंद्रियानुभविक कथन मात्र के बराबर रह जाता है कि अब का साधन है (अब की एक अनिवार्य उपाधि है या कम-से-कम अब की प्राप्ति में सहायक है) । यदि आप अब को लक्ष्य बनाते हैं, तो अब उसका साधन है, और इसलिए उसकी प्राप्ति में मूल्यवान् है ; परंतु यदि आप द को लक्ष्य बनाते हैं तो चीजों का एक भिन्न समुच्चय, स, द की प्राप्ति में मूल्यवान् होगा । लेकिन क्या ऐसी चीजें नहीं हैं जो निरपेक्ष रूप से, जो भी हमारा लक्ष्य हो उससे कोई संबंध रखे बिना, मूल्यवान् होती हों ? क्या किसी चीज की मूल्यवत्ता सदैव किसी लक्ष्य की सापेक्ष होती है ? ऐसा प्रतीत होगा कि यहाँ हम "मूल्य" का एक और अर्थ में प्रयोग कर रहे हैं : (३) वह जो स्वतः, किसी भी लक्ष्य से कोई संबंध रखे बिना, मूल्य रखता है । यदि इस अर्थ में कोई चीज मूल्य रखती है तो वह मात्र इस अर्थ में मूल्यवान् नहीं है कि वह किसी अन्य चीज की साधक है बल्कि मूल्यवान् है बस, न कि प्रश्नाधीन लक्ष्य की अपेक्षा से । लेकिन क्या कोई चीज इस अर्थ में मूल्यवान् होती है ? अधिकतर दार्शनिकों ने इस सवाल का जवाब हाँ में दिया है, हालाँकि इस बारे में वे सदैव एकमत नहीं रहे कि किन चीजों का इस प्रकार का मूल्य होता है ।

स्वतः अच्छा और साधन-रूप में अच्छा—इन दार्शनिकों ने कहा है कि कुछ चीजें स्वयं अपने हेतु मूल्यवान्, वांछनीय, उपयोगी, अच्छी होती हैं, जबकि अन्य चीजें केवल इन चीजों की प्राप्ति के साधन होने से मूल्यवान् होती हैं । (यह जरूरी नहीं है कि वे नैतिक दृष्टि से अच्छी हों—यह सवाल बाद का है ।) यदि आपको ऐसी चीजों की एक सूची बनानी हो जिन्हें आप वांछनीय, उपयोगी या अच्छी समझते हैं तो उसमें इस तरह की चीजें आ सकती हैं जैसे सुरक्षा, शांति, धन, सुख या प्रसन्नता या आनंद, ज्ञान, ईमानदारी, दयालुता, बुद्धिमत्ता, स्नेह, सौंदर्य । लेकिन ये सब चीजें एक ही प्रकार की नहीं होंगी ।

आप इन सबकी कामना कर सकते हैं, परंतु समान रूप से नहीं : इनमें से कुछ की कामना आप केवल उन्हीं के लिए करते हैं (किमी अन्य चीज के साधन के रूप में नहीं), और कुछ की कामना आप इसलिए करते हैं कि उनकी सहायता से आप उन चीजों को प्राप्त कर सकते हैं जिनकी कामना आप उन्हीं के हेतु करते हैं । यदि आप समझते हैं कि धन अच्छी चीज है तो वह अच्छा केवल उन अन्य चीजों की वजह से है जिन्हें आप उनकी सहायता से प्राप्त कर सकते हैं : भौतिक सुविधाएँ, एकरमता से मुक्ति, भविष्य-सदृशी कुछ भयों से छुटकारा, शांति और सुख की प्राप्ति । यदि धन से इनमें से कोई चीज प्राप्त न हो सके तो धनमान् होने का कोई लाभ नहीं है । धन में जितनी भी अच्छाई है वह स्पष्टतः उसके साधन होने से है । हम उसकी कामना स्वयं उसी लिए नहीं करते बल्कि केवल उन अन्य चीजों के लिए करते हैं जिनकी उसके द्वारा हमें प्राप्ति होगी । रीबिन्सन क्रूसो के लिए वह बिल्कुल व्यर्थ था ।

क्या ये सब चीजें जो धन से प्राप्त होती हैं स्वतः मूल्यवान् हैं ? उन भौतिक सुविधाओं के बारे में क्या कहना है जो धन से खरीदी जा सकती हैं—क्या वे स्वतः वाछनीय हैं ? बिल्कुल नहीं । यदि हमसे पूछा जाए कि हम उनकी कामना क्यों करते हैं तो हम जवाब में यह कह सकते हैं कि उनसे हमारा जीवन अधिक सुखी हो जाएगा । हम उन्हें भी किसी और चीज के लिए चाहते हैं । सुख के बारे में हमें क्या कहना है ? ऐसा प्रतीत होता है कि यह एक ऐसी चीज है जिसकी हम उसीके हेतु मूल्यवान् समझते हैं । हम अन्य चीजों को अधिक सुखी होने के लिए चाहते हैं, पर सुख एक ऐसी चीज है जिसकी हम स्वयं उसीके हेतु चाहते हैं । यदि कोई यह पूछे कि “आप सुखी किसके लिए होना चाहते हैं ?” तो हमें ऐसा महसूस होगा कि यह प्रश्न अटपटा है और शायद हमें इसका उत्तर ही न सूझे । हम किसी भी अन्य चीज के हेतु सुख की कामना नहीं करते—हम सुखी होना चाहते हैं, वन । हम अन्य चीजों को प्राप्त करने के लिए उसे लक्ष्य नहीं बनाते—हम उनकी प्राप्ति के लिए अन्य चीजों को अपना लक्ष्य बनाते हैं ।

इसके विपरीत, जब आप दाँत के डाक्टर के अजीबार से होनेवाले दर्द को वर्दाश्न करते हैं तब आप यह नहीं सोचते कि दर्द को आप उसीके हेतु सह रहे हैं । आप उसे इसलिए सहते हैं कि आप उसे कुछ परिणामों की प्राप्ति का, जैसे स्वास्थ्य की प्राप्ति और मूल पीड़ा की समाप्ति का साधन मानते हैं ।

यदि आप उसे इस परिणाम को प्राप्त करनेवाला न मानते तो आप डाक्टर के पास जाते ही नहीं । (मँसोकीय वृत्ति वाला—अपने को पीड़ा पहुँचाने में मजा लेनेवाला—भी सिरदर्द जैसे सामान्य दर्दों से मजा नहीं लेता—केवल उन्हीं शारीरिक पीड़ाओं से उसे मजा आता है जिनके द्वारा उसे आनंद का अनुभव होता है ।) सामान्यतः आप डाक्टरों और दंतचिकित्सकों के पास अपने स्वास्थ्य की पुनः प्राप्ति के लिए जाते हैं । “परंतु स्वास्थ्य की आप क्यों कामना करते हैं ?” यह प्रश्न भी विचित्र लगेगा, क्योंकि प्रायः हम बिना प्रतिवाद किए मान लेते हैं कि स्वास्थ्य एक वाछनीय चीज है । परंतु पूछे जाने पर आप निस्संदेह यह उत्तर दे सकते हैं कि “क्योंकि यदि मुझे बराबर दर्द बना रहे तो मैं जीवन का आनंद नहीं ले सकता, मैं सुखी नहीं हो सकता या कम-से-कम उतना सुखी नहीं हो सकता जितना दर्द न होने की अवस्था में होता ।” परंतु तब हम वापस सुख में पहुँच जाते हैं, जो स्वयं अपने ही हेतु मूल्यवान् लगता है ।

सुख और आनंद (या प्रसन्नता)—कभी हम सुख की बात करते हैं और कभी आनंद की । अंतर ठीक-ठीक क्या है ? सुख चेतना की एक विशेष अवस्था है (जिसकी शाब्दिक परिभाषा संभव नहीं है), एक मनोवैज्ञानिक अवस्था है जिससे हम अपने अनुभव में भली-भाँति परिचित हैं । हम खाने, पीने, सभोग, खुले में टहलने, एक अच्छी पुस्तक को पढ़ने, कलाकृतियों को देखने, किसी नई अवधारणा को हृदयगम करने, मित्रों के साथ बातचीत करने इत्यादि के सुखों की बात करते हैं । ये सब चीजें सुख के साधन हैं, परंतु इनमें से प्रत्येक काम से जो सुख प्राप्त होता है वह अलग-अलग होता है । फिर भी उन सभी में इतनी काफी समानता होती है कि उन्हें “सुख” कहा जाता है । “सुखमय जीवन” का अर्थ अनिवार्य रूप से वैषयिक असयम (इस अर्थ में ही शुद्धाचारवादी-स्पूरिटान-यह प्रयोग करता है) नहीं है । किसी गूढ़ विषय को समझने, गणित के प्रश्नों को हल करने, दिव्य अनुभव, संगीत सुनने इत्यादि के सुख खाने-पीने के विशुद्ध शारीरिक सुखों की तरह तीव्र तो नहीं होते पर प्रायः अधिक समय तक चलते हैं । सुख के विपरीत भाव को दुःख कहते हैं जो कि पीड़ा से भिन्न होता है । पीड़ा साधारणतः दुःख का कारण होती है (परंतु मँसोकीय वृत्ति घाने के लिए नहीं ; उसके लिए तो वह सुख का कारण होती है), और अकेली वही दुःख

का कारण नहीं होती दैनिक जीवन में जितनी झुझलाहट होती है (जैसे ट्राफिक में घिर जाने से) उन्हें शायद ही पीडा कहा जाएगा, पर इसके बावजूद वे बहुत दुःख देती हैं ।

अब, आनन्द या प्रसन्नता क्या है ? हम “आनन्द” या “प्रसन्नता” का प्रयोग “सुख” के पर्याय के रूप में नहीं करते । हम कहते हैं कि एक तीव्र सुख कुछ क्षणों तक महसूस हुआ और तब समाप्त हो गया, परन्तु यह कहना अटपटा लगेगा कि हम कुछ क्षणों तक प्रसन्न या आनन्दित रहे, फिर अप्रसन्न रहे और तब थोड़े क्षणों के बाद पुनः प्रसन्न हो गए । ऐसा हो सकता है कि एक आदमी को अनेक ऐसे सुखों का अनुभव होने के बावजूद भी वह प्रसन्न न हो । सुख का प्रसन्नता से संबंध कुछ वैसा ही है जैसा अश का पूर्ण से : प्रसन्नता सुखों का योग होती है । ऐसा हो सकता है कि एक आदमी को अनेक सुखों का अनुभव हो जाए और वह प्रसन्न न हो, परन्तु किसी-न किसी स्रोत से सुख का अनुभव किए बिना वह प्रसन्न नहीं हो सकता प्रसन्न वह व्यक्ति होता है जिसे सुख का, प्रायः विविध स्रोतों से, अनुभव होता है । ऐसा हो सकता है कि एक व्यक्ति मजेदार पुस्तकें पढ़े और फिर भी प्रसन्न न हो, और उसे बार-बार सभोग-सुख उपलब्ध हो और वह प्रसन्न न हो । परन्तु यदि उसे ये चीजें उपलब्ध हैं और जीवन के प्रति उसका दृष्टिकोण अच्छा है, और यदि जगत् से वह कोई असंभव मांग नहीं करता, तथा यदि उसका व्यवहार ज्ञान से निर्देशित है (जिससे वह अप्रत्याशित विपत्तियों से स्वयं को बचाए रखता है), इत्यादि, तो वह शायद प्रसन्न है । निस्संदेह सुख का कोई स्रोत हमें प्रसन्न बनाने में अन्य स्रोतों की अपेक्षा कहीं अधिक महत्वपूर्ण होता है । यश, शान शौकत अथवा विषय-भोगों की अपेक्षा जीवन के प्रति मूलतः एक स्वस्थ अभिवृत्ति और प्रफुल्ल मनोवृत्ति, जो कि दीर्घकाल तक प्रतिदिन व्यक्ति के अंदर बनी रहती है, प्रसन्नता के लिए कहीं अधिक उपयोगी हैं ।^१

सुखवाद—सुखवादी नीति के अनुसार (१) सुखमात्र स्वतः शुभ होता है, और (२) केवल सुख ही स्वतः शुभ है—अर्थात् वह चीज है जिसका अपने ही हेतु मूल्य है । सुख का प्रसन्नता से जो संबंध बताया गया है उसे ध्यान में

१ सुख और प्रसन्नता के संबंध की विस्तृत चर्चा के लिए देखिए, जॉन हॉक्स, प्रमन वडन, पृ० १११-१६ ।

रखते हुए हम सुखवाद में प्रसन्नता या आनंद को भी शामिल कर सकते हैं, क्योंकि वह सुखों का योग होता है, और इस प्रकार हम कह सकते हैं कि सुखवाद के अनुसार प्रसन्नता या आनंद ही अकेली वह चीज है जो स्वतः शुभ है ।

परंतु इस सिद्धांत का गलत अर्थ लगा बैठना बहुत आसान है । "सुख" कुछ अप्रिय-सा गौण अर्थ रखता है और "सुखमय जीवन" अब कुछ ऐसी बात का द्योतक बन गया है जो मनुष्यों के बजाय पशुओं के लिए अधिक उपयुक्त है । अतः इस बात को याद रखना जरूरी है कि "सुख" में न केवल वह शामिल है जो खाने, पीने और काम से प्राप्त होता है बल्कि हर तरह का संतोष शामिल है । सुखवाद केवल यह कहता है कि दुनिया में जितना ही अधिक सुख हो उतना ही अच्छा है, और कि जो चीज स्वतः शुभ है उससे परिपूर्ण जीवन वह है जो अधिकतम सुख और अल्पतम दुःख से युक्त हो । परंतु यहाँ हमें सावधान रहने की जरूरत है : (१) इसका मतलब यह नहीं है कि हमें अपने जाग्रत जीवन में हर समय सुख को जानबूझकर लक्ष्य बनाकर चलना चाहिए । अधिकतर होता यह है कि "सुख को प्राप्त करने के लिए उसे भूल जाना पड़ता है" और यदि कोई सुख के बारे में खास तौर से कुछ न सोचते हुए अपने दैनिक काम में लगा रहता है तो जो जानबूझकर सुख को लक्ष्य बनाकर चलता है, उसकी अपेक्षा उसे सुख के प्राप्त होने की संभावना अधिक रहती है : (२) अंत में सुख की अधिक मात्रा प्राप्त करने के लिए एक अनिवार्य साधन के रूप में प्रायः अनेक ऐसे काम करने पड़ते हैं जो बहुत ही दुःखदायी होते हैं । कभी-कभी आदमी का काम अप्रिय हो सकता है, परंतु यदि वह उसमें लगा रहे तो उसे आर्थिक निश्चिंतता की प्राप्ति का, अपनी आय से कुछ सुखोत्पादक चीजें खरीदने में समर्थ होने का, एक काम को भली-भाँति पूरा करने इत्यादि का संतोष प्राप्त होगा । कभी-कभी सुख के साधनों को जुटाने के लिए अनिवार्य रूप से बहुत दुःख सहन करना पड़ता है : डाक्टर बनने के लिए जो ज्ञान और कुशलता चाहिए उसकी प्राप्ति के लिए अपने को अनुशासन में रखना पड़ता है और कठिन अध्ययन करना पड़ता है ; आजीवन संगीत के कुछ प्रकारों का आनंद लेने की योग्यता प्राप्त करने के लिए प्रारंभ में प्रायः कुछ कष्ट सहना पड़ता है ; स्वतंत्रता के बिना जीवन जीने योग्य नहीं होता, इस दृढ़ विश्वास के होने पर स्वतंत्रता की रक्षा के लिए युद्ध तक

करना पड़ सकता है। (३) कभी-कभी एक सुख के भोग से बाद के सुख-भोग की सामर्थ्य घट जाती है। स्वादिष्ट खाना भरपेट खा लेने से अपच हो सकता है और यह जानते हुए हम इस सुख से दूर रहते हैं। कोई यह सिकारिश नहीं करेगा कि चोरो और हत्यारो को जेल में अधिक सुख सुविधाएँ दी जानी चाहिए, क्योंकि इससे जेल इतनी आकर्षक हो जाएगी कि अन्य लोग भी जेल में उपलब्ध सुखों का आनंद लेने के लिए अपराध करने लगेंगे। सब कदियों को जहाज से (दक्षिणी प्रशान्त में स्थित) टाहिटी नामक द्वीप में भेज देने से अनराबो का दीर शुरू हो सकता है (टाहिटी-निवासियों के ऊपर इसका जो प्रभाव होगा उसकी तो बात ही अलग है)। प्रयत्न पूरे जीवनकाल में सब मिलाकर अधिकतम सुख को प्राप्त करने के लिए ही होना चाहिए (स्वसुखवादी के अनुसार अपने ही अधिकतम सुख को और उपयोगितावादी के अनुसार प्रत्येक के अधिकतम सुख को—इसकी चर्चा अगले परिच्छेद में आचरण के सिद्धांतों पर विचार करते समय की जाएगी)।

इस प्रकार सुखवादी के अनुसार सुख और आनंद सदैव स्वतः शुभ होते हैं। पर यह आवश्यक नहीं है कि ये सदैव साधन के रूप में भी शुभ हों। उन्हें स्वतः शुभ कहने से हमारा तात्पर्य यह है कि वे साधनों के रूप में सदैव शुभ होते हैं और यह विचार करने की जरूरत नहीं होती कि उनके परिणाम क्या होते हैं। हत्यारा अपने शिकार को मारकर जो सुख प्राप्त करता है वह तब तक स्वतः-शुभ ही होता है सुखद अनुभव के एक उदाहरण मान के रूप में जब उसपर विचार किया जाता है तब वह स्वतः शुभ होता है। परंतु यदि ऐसे सुखद अनुभवों को प्रोत्साहन दिया जाए तो मानव जीवन का अत्यधिक विनाश होगा (और जो मारे जाएंगे उनका भावी सुख संभव ही नहीं होगा)। अतः इस बात का पक्का उपाय होना चाहिए कि कोई ऐसे सुखों का अनुसरण न कर पाए, इसलिए नहीं कि वे स्वतः शुभ नहीं हैं बल्कि इसलिए कि अंत में सभी संवधित लोगों को जो अत्यधिक दुःख प्राप्त होता है उसके साधन बनकर वे अत्यंत अनर्थकारी सिद्ध होते हैं। विश्व में आनंद की संपूर्ण मात्रा को अधिक से-अधिक बढ़ाने का जो आदर्श है उसे ध्यान में रखते हुए हम कहेंगे कि ऐसे सुख इस आदर्श के सहायक होने के बजाय उसमें बाधा ही डालेंगे—बात ऐसी है जैसे कोई एक पैसों को ले ले, (जैसे हत्यारा हत्या का सुख प्राप्त करता है), जबकि उसे छोड़ने से उसे सी रुपये का लाभ हो सकता था। एक और

उदाहरण : मान लो कि कालिदास के मेघदूत को पढ़ने से एक आदमी जो सुख प्राप्त करता है उसकी मात्रा वही है जो एक दूसरे आदमी को कमरे में भरी हुई क्राकरी को तोड़ने से प्राप्त होनेवाले सुख की है। तब दोनों सुख समान रूप से स्वतः शुभ हैं। फिर भी, पहले को दूसरे से कहीं अधिक पसंद किया जाएगा, क्योंकि पहला दूसरे की अपेक्षा भविष्य में अधिक स्वतः शुभ का उत्पादक है। क्राकरी की कीमत किसी को अदा करनी पड़ेगी, और उसे तोड़ना सुख प्राप्ति के लिए तोड़ने के काम को प्रोत्साहन दे सकता है, जिसके फलस्वरूप आदमी और क्राकरी तोड़ेगा या अ-य प्रकार के तोड़-फोड़ के काम करेगा; परंतु मेघदूत को पढ़ना आनंद-प्राप्ति के लिए महान् कलाकृतियों को पढ़ने के काम को प्रोत्साहन देता है (जो किसी को हानि नहीं पहुँचाता, जबकि क्राकरी को तोड़ना हानि पहुँचानेवाला है) और व्यक्ति के जीने का कला के ज्ञान को बढ़ा सकता है, तथा इससे उसके पूरे जीवन का आनंद बढ़ सकता है। इस प्रकार भविष्य के सुख की दृष्टि से इन दो घटनाओं की क्षमता में बहुत अंतर है।

और भी बहुत-सी चीजें हैं जिन्हें सुखवादी अच्छी मानेगा, परंतु केवल सुख और आनंद ही स्वतः शुभ माने जाएंगे। कलाकृतियाँ इस बात में अच्छी होती हैं कि उनसे सुखद सौंदर्यात्मक अनुभव संभव हो जाता है। कलाकृतियाँ स्वतः शुभ नहीं होती, केवल उनसे प्राप्त सुखद अनुभव स्वतः शुभ हैं। (ऐसी कलाकृतियाँ जिनको कोई न देखे स्वतः मूल्यवान् नहीं होगी—केवल अनुभवों का स्वतः मूल्य होता है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि उनका एक विशेष प्रकार का साधन-मूल्य, अतर्निहित मूल्य, होता है, क्योंकि उनका चिंतन स्वयं ही सुखद होता है; इसके विपरीत, हथौड़े का कोई अतर्निहित मूल्य नहीं होना, क्योंकि उसका चिंतन स्वयं सुखद नहीं होता, परंतु इस रूप में उसका साधन-मूल्य होता है कि वह मनुष्य के लिए मकान इत्यादि के निर्माण में उपयोगी होता है और इससे सुख की वृद्धि होती है।) धन यदि मनुष्य के आनंद में वृद्धि करता है तो वह साधन के रूप में अच्छा है, हालाँकि वह साधन के रूप में बुरा भी हो सकता है, जो कि इस बात पर निर्भर करता है कि उसका किस प्रयोजन के लिए उपयोग किया जाता है। उत्पादन-कार्य साधन के रूप में अच्छा होता है, न केवल उस सतोष की दृष्टि से जो स्वयं उसने प्राप्त होता है (अतर्निहित मूल्य) बल्कि उस आय की दृष्टि से भी जो उससे प्राप्त

होगी और जिसे पुनः व्यक्ति अपने आनन्द की वृद्धि करने में खर्च कर सकता है। निस्सन्देह, अनेक चीजें साधन-रूप में किन्हीं परिस्थितियों में अच्छी होती हैं और किन्हीं में अच्छी नहीं होती। दीर्घकालिक आनन्द की प्राप्ति की दृष्टि से प्रत्येक परिस्थिति की क्षमता का अलग से मूल्यांकन करना होगा।

साधन रूप में जो चीजें शुभ (सुखवादी की दृष्टि से) हैं उनमें नैतिक गुण—ईमानदारी, परहितपरता, परिश्रमशीलता इत्यादि—शामिल हैं। आम तौर पर नैतिक गुण वे होते हैं जो व्यक्ति को या अन्य लोगों को अच्छे मनुष्य बनाते हैं। परन्तु नैतिक और निरनैतिक गुणों के मध्य कोई स्पष्ट विभाजक रेखा नहीं है। (क्या मितव्ययिता एक नैतिक गुण है ?) परन्तु इन वादनीय गुणों के बारे में सुखवादी का कहना मुख्य रूप से यह है कि उनकी अच्छाई केवल साधन के रूप में है। साहस स्वतः अच्छा नहीं है बल्कि केवल इसलिए अच्छा है कि (कभी कभी) वह ऐसी परिस्थितियाँ पैदा कर देता है जिनमें विश्व में आनन्द को माना बढ जाती है (अथवा उसके लिए पैदा होनेवाला एक खतरा दूर हो जाता है)। ईमानदारी अच्छी चीज है, पर स्वतः नहीं : जिस दुनिया में लोग रुपये पैसे से सवधित तथा अन्य व्यवहारों में एक दूसरे पर विश्वास कर सकते हों वह उसकी अपेक्षा श्रेष्ठ (या अधिक सुखी) दुनिया है जिसमें कोई किसी पर विश्वास न कर सकता हो। कर्तव्यपरायणता प्रायः साधन के रूप में शुभ होती है, हालाँकि कर्तव्यपरायण नाजी के प्रसंग में वह साधन के रूप में एक बुरी चीज है, क्योंकि जिस तंत्र के प्रसंग में वह व्यक्ति कर्तव्यपरायण है उसकी बुराइयों को वह और बढा देती है। इसका किसी भी दशा में स्वतः मूल्य नहीं है—कर्तव्यपरायणता में अपने आप में कोई अच्छाई नहीं है—(जब वह अच्छी होती है तब) वह अच्छी केवल इसलिए होती है कि उससे अधिक स्वतः शुभ की प्राप्ति होती है। ज्ञान की प्राप्ति सामान्यतः शुभ है, परन्तु वह अशुभ भी हो सकता है, जो इस बात पर निर्भर करता है कि उसका उपयोग किस प्रयोजन के लिए किया जाता है : जो भी हो, जब वह शुभ होता है तब उसका शुभत्व साधन के रूप में होता है—जो ज्ञान आनन्द में वृद्धि करता है वह शुभ है, जो उसमें वृद्धि नहीं करता वह शुभ नहीं है। जिस समय ज्ञान प्राप्त किया जाता है उस समय प्रायः यह बताना असम्भव होता है कि वह शुभ है या नहीं भौतिकी के सिद्धांतों का ज्ञान मानव-जीवन के लिए अत्यधिक उपयोगी रहा है, पर हाइड्रोजन बम का उनसे बिना निर्माण न हुआ होता।

ऐसे आनंद के बारे में क्या कहा जाएगा जिसकी पात्रता व्यक्ति में न हो—जैसे अपराधी का आनंद जो वह अपराध से प्राप्त करता है अथवा उस आदमी का आनंद जो छल से प्रतियोगिता में विजय प्राप्त करता है ? सभी आनंदों की तरह वह भी स्वतः शुभ है—यानी अपने-आप में देखे जाने पर, परिणाम-निरपेक्ष रूप में । यदि ऐसे आनंद के घुरे परिणाम न हो तो वह दुनिया में विद्यमान शुभ की मात्रा में कुछ और वृद्धि करनेवाला ही होगा । परंतु उसके दुष्परिणाम अवश्य ही होते हैं : जो आदमी जीतने की योग्यता रखता है (प्रतियोगिता के स्तर के अनुसार) उसे विजय नहीं मिली और वह तज्जन्म संतोष से वंचित रह गया ; और ऐसा प्रत्येक अपराधी जो अपने अपराध के लिए दंड पाने से बच जाता है, अनेक अन्य डकैतियों या अनेक अन्य निर्दोष लोगों की हत्या के लिए रास्ता बना देता है ।

नैतिक बहुतत्त्ववाद—सुखवाद के अधिकतर विरोधी इस बात से इन्कार नहीं करते कि सुख और आनंद स्वतः शुभ हैं, परंतु इनके अतिरिक्त और भी चीजों को वे स्वतः शुभ मानते हैं । उनमें से दो मुख्य चीजों पर हम विचार करते हैं :

अ. ज्ञान—कभी-कभी स्वतः शुभ सत्य को नहीं बल्कि ज्ञान को माना जाता है । सत्य प्रतिज्ञप्तियों का तब तक कोई मूल्य नहीं है जब तक कोई यह जानने वाला न हो कि वे सत्य हैं । जब उनका सत्य होना जान लिया जाता है तभी हम इस ज्ञान के अनुसार काम कर सकते हैं । यदि आप जानते हो कि एक बीमारी छूत से फैलती है तो आप अपने को उससे दूर रख सकते हैं ; यदि आप जानते हो कि कार के इंजन से जो गैस निकलती है उसमें कार्बन मोनोक्साइड होती है और कार्बन मोनोक्साइड जहरीली होती है तो आप गैरेज के दरवाजे को बंद रखकर इंजन को चालू नहीं रखेंगे । ज्ञान ही प्रस्तर-युग और सम्य सभाज के अंतर का कारण है । मानवीय जीवन में ज्ञान का अपरिमित मूल्य है । पर क्या वह एक स्वतः मूल्य है ?

बहुतत्ववादी कहेगा, “हां” । “ज्ञान न केवल मानवीय सम्यता की प्रगति का एक साधन है अपितु उसका अपने-आप में भी मूल्य है । ज्ञान की प्राप्ति तब भी एक अच्छी बात है जब उससे आपके या दुनिया के आनंद में कोई वृद्धि न हो । आप अपने या दुनिया के आनंद में वृद्धि करने के उद्देश्य के बिना भी

दर्शन, गणित या किसी इन्द्रियानुभविक विज्ञान का अध्ययन केवल ज्ञानप्राप्ति के लिए कर सकते हैं (हालांकि उस उद्देश्य के लिए भी ज्ञान का उपयोग किया जा सकता है) । शायद वे लोग जिन्होंने इनमें से कोई विषय पढ़ा है उनसे अधिक सुधी न हो जिन्होंने नहीं पढ़ा ; फिर भी वह पढ़े जाने के योग्य होता है, और केवल इसलिए कि उससे मानवीय ज्ञान में वृद्धि होगी । जितना ही अधिक कोई जानता है और दुनिया में जितनी अधिक वृद्धि ज्ञान की होती है उतना ही अधिक अच्छा है — वशतः कि ज्ञान सच्चा हो, न कि मात्र कल्पना या अधविश्वास । ज्ञान की वृद्धि एक अच्छी बात है, भले ही उसके फलस्वरूप जाना के या किसी भी अन्य व्यक्ति के सुख में कोई वृद्धि न हो । ”

परंतु सुखवादी को विश्वास नहीं होता । वह कहता है : “ एक बहुत बड़ी अच्छाई होने के बावजूद ज्ञान स्वतंत्रता की तरह एक साधन मात्र है । वह स्वतः शुभ नहीं है, वह केवल कुछ स्वतः शुभ चीजों को संभव मात्र करता है । जब ज्ञान शुभ होता है तब साधन के रूप में शुभ होता है ; और सदैव वह शुभ होता भी नहीं है । क्या असाध्य रोग से ग्रस्त आदमी को यह बताना चाहिए कि उसकी बीमारी असाध्य है ? निस्संदेह अधिकतर लोग जानना अधिक पसंद करेंगे, परंतु हरेक मामले को उसके अपने विशेष गुण-दोषों के आधार पर अलग से जाँचना चाहिए । जो आदमी इतनी अधिक आयु का हो गया है कि वह बदल नहीं सकता उसे क्या यह बताना चाहिए कि वह एक मूर्ख होगी और उसकी नैराश्यपूर्ण युक्तियों पर कोई विश्वास नहीं करता ? इससे तो वह पहले से भी अधिक दुःखी हो जाएगा और बात के सत्य होने पर भी उसे बताने से कोई लाभ नहीं होगा । जिस व्यक्ति का जीवन अपनी पत्नी के प्रेम पर ही केंद्रित है उसे क्या यह सचाई बताना चाहिए कि वह उससे प्रेम नहीं करती बल्कि उसके बजाय किसी और से प्रेम करती है ? शायद बताना उसकी अपनी पत्नी के उस अन्य पुरुष के साथ भाग जाने की स्थिति का सामना करने के लिए तैयार होने में सहायता करेगा अथवा स्वयं को उसके प्रेम के अधिक योग्य बनाने में उसका सहायक होगा । लेकिन शायद नहीं बताना चाहिए, क्योंकि इस संबंध में वह कुछ कर ही नहीं सकता । कम-से-कम तब तक उसे यह जानकारी नहीं होनी चाहिए जब तक वह वर्तमान महत्वपूर्ण योजना पर काम कर रहा है, क्योंकि इसमें उसका हृदय टूट जाएगा और योजना को पूरा करने में वह असमर्थ बन जाएगा । कुछ परिस्थितियाँ ऐसी

होती हैं जिनमें स्वतः मूल्य होना तो दूर रहा, ज्ञान कोई मूल्य होता ही बिल्कुल नहीं है, और उसका मूल्य होना इस बात पर निर्भर करता है कि उसमें आनंद पैदा करने की कितनी क्षमता है। स्वतः शुभ आनंद होता है, ज्ञान नहीं। ज्ञान का शुभत्व आनंद की प्राप्ति कराने की उसकी सामर्थ्य पर निर्भर होता है। जब वह शुभ होता भी है तब स्वतः शुभ नहीं होता।”

बहुतव्यवादी कहता है - “परंतु इस परिस्थिति पर विचार कीजिए। एक आदमी है जिसका एक सच्चा विश्वास है। और एक और आदमी है जिसका एक झूठा विश्वास है। दोनों आदमी अपने अपने विश्वास से समान आनंद प्राप्त करते हैं। निश्चय ही पहले आदमी की परिस्थिति दूसरे की अपेक्षा अच्छी है। मैं तो यहाँ तक कहूँगा कि अपने विश्वास से सतुष्ट होने के बजाय अधिक अच्छा यह होगा कि दूसरे को अपने झूठे विश्वास के कारण इतना अधिक दुःखी बन जाना पड़े कि वह छान-बीन करने के लिए उत्सुक हो जाए तथा अपने विश्वास के झूठे होने का पता लगा ले।”

सुखवादी जवाब देना है “स्वतः मूल्य की दृष्टि से दोनों में कोई भी अंतर नहीं है, परंतु भविष्य के आनंद की प्राप्ति (और दुःख के परिहार) की दृष्टि में उनकी सामर्थ्य में विशाल अंतर है। जो आदमी अपने मिथ्या विश्वास से सुखी है वह वास्तविकता के साथ एक खतरनाक खेल खेल रहा है; वास्तविक तथ्य उसके विरुद्ध है और उसे ठोकर लग सकती है। यदि वह यह विश्वास करता है कि वह दुनिया का सबसे बड़ा रसायनशास्त्री है (यह मानते हुए कि वह नहीं है), तो जब वह सबसे अच्छा पद प्राप्त नहीं करता तब उसे महसूस होगा कि उसके साथ न्यायपूर्ण व्यवहार नहीं हुआ है, और अंत में वह यह यकीन कर बैठेगा कि प्रत्येक आदमी उसे तग कर रहा है और उसकी महत्ता को नहीं मान रहा है। यदि उसका यह मिथ्या विश्वास है कि उसकी पत्नी उससे प्रेम करती है, तो उसे तब घबका लेगा जब वह उसे छोड़कर चली जाएगी या उसे सचाई बता देगी। परंतु सच्चे विश्वासों के विपरीत झूठे विश्वास भावी सुख के सबंध में बिना फटे मिषादी वम की तरह होते हैं और यही उनके उतने अधिक निंदनीय होने की वजह है। परंतु सुखवाद इस सबकी पूर्ण व्याख्या दे सकता है।”

“लेकिन निश्चय ही आपने अपनी बात सिद्ध नहीं की है। मेरा यह कहना अभी भी सही हो सकता है कि ज्ञान एक स्वतः मूल्य है, लेकिन साथ ही यह

भी मानना होगा कि कभी-कभी उससे पैदा होनेवाले निषेधात्मक स्वतःमूल्य अर्थात् दुःख की मात्रा उससे भी कहीं अधिक बढ़ जाती है, विशेषतः तब जब परिस्थिति ऐसी होती है कि आदमी को सचाई बता देने से उसमें कोई सुधार नहीं होता ।”

“आपने भी तो अपनी बात सिद्ध नहीं की है । मैंने इस सीधी-सादी प्राक्कल्पना के द्वारा तथ्यों की पर्याप्त रूप से व्याख्या कर दी है कि केवल सुख ही स्वतः मूल्यवान् है ; इसमें यह बात जोड़ने की जरूरत नहीं है कि ज्ञान भी एक स्वतःमूल्य है, और मैं यह भी मानता हूँ कि ऐसा कहना गलत है, क्योंकि यदि हम ज्ञान को स्वतःमूल्य मानते हैं तो मानवीय सुख में कोई वृद्धि न करने-वाला होने पर भी उसको अनावश्यक सम्मान मिल जाएगा ।”

आ. नैतिक गुण—दयालुता, ईमानदारी, परहितपरता, निष्ठा, औदार्य, सदाशयता, स्वामिभक्ति के बारे में हमें क्या कहना है ? इन गुणों का मूल्य किस वजह से है ? सुखवादी के अनुसार केवल साधन के रूप में ही इनका मूल्य है । जिस दुनिया में लोग ईमानदार, दयालु और उदार हों वह उससे अधिक सुखी होगी जिसमें ये गुण न हों । परंतु स्वतः उनमें कोई अच्छाई नहीं है । यदि उद्यम और कठिन परिश्रम दुनिया को अधिक सुखी नहीं बनाते (सम्यता के लाभों को संभव बनाकर तथा लोगों के मन में आत्मानुशासन और चरित्र-निर्माण के महत्व को बैठकर, जिससे वे सुख को उत्पन्न करनेवाले अन्य काम करने में समर्थ हो सकेंगे) तो इनका कोई मूल्य नहीं होगा । नालियाँ खोदना स्वतः कोई मूल्य नहीं रखता, बल्कि केवल उस लक्ष्य के कारण उसका मूल्य है जिसकी उससे पूर्ति होती है । असल में इन सभी गुणों का अच्छा उपयोग हो सकता है और बुरा भी, और ये सदैव साधन-रूप में भी शुभ नहीं होते : निष्ठा, उदारता और ईमानदारी तब अनिष्टकारी होती हैं जब किसी बुरे उद्देश्य के लिए इनका उपयोग किया जाता है, जैसा कि धर्मांध व्यक्ति के उदाहरण में होता है जो अपने संप्रदाय के प्रति निष्ठा के कारण हजारों लोगों की हत्या करने के लिए तैयार रहता है, पर अपने विश्वास को छोड़ने के लिए नहीं । जो व्यक्ति आलसी और बहानेबाज लोगों के साथ उदारता दिखाता है वह उनकी परोपजीविता को ही बनाए रखता है : जो व्यक्ति सदैव सत्य बोलता है, तानाशाहों और गुप्तचरों से भी सच बोलता है, वह अपनी सत्यवादिता के कारण उनकी अपने बुरे उद्देश्यों की पूर्ति में सहायता करता है ।

परंतु बहुतत्ववादी इन गुणों का स्वतः मूल्य मानता है। जब उनके परिणाम बुरे होते हैं तब भी उनका स्वतः मूल्य होता है, हालांकि कभी-कभी उनके दुरुपयोग से जो दुःख पैदा होता है वह उनके स्वतःमूल्य से बहुत भारी हो जाता है। वास्तव में प्रायः उनका मूल्य उस सुख से अधिक महत्वपूर्ण होगा जो उनसे उत्पन्न होता है।

भले ही ऐसा हो जाए (शुभ संकल्प के बारे में कान्ट ने लिखा था) कि भाग्य के विशेष रूप से प्रतिकूल होने से या विमाता की तरह प्रकृति की कृपणता से यह संकल्प अपने प्रयोजनों की पूर्ति करने की शक्ति से बिल्कुल ही शून्य हो जाए, भले ही अधिकतम प्रयत्न के बावजूद भी वह कुछ करने में सफलता प्राप्त न कर सके . . . , परंतु तब भी वह एक रत्न की तरह अपने ही प्रकाश से जगमगाता रहेगा, ऐसी चीज बना रहेगा जिसका अपने-आप में ही संपूर्ण मूल्य है, जिसके मूल्य में उपयोगिता से न कोई वृद्धि हो सकती है और न अनुपयोगिता से कोई ह्रास हो सकता है।^१

हमें अपनी आंखों को केंद्रित नैतिक सद्गुणों के ऊपर रखना चाहिए और सुख की चिंता छोड़ देनी चाहिए। एक ऐसी दुनिया की कल्पना करने की कोशिश कीजिए जिसके निवासियों में इन गुणों का अभाव हो, और आपको पता चल जाएगा कि इन गुणों का कितना अधिक मूल्य है।

सुखवादी उत्तर देता है : "ठीक है। पर यह मूल्य फिर भी साधन के रूप में ही है। इन सद्गुणों के विकास का ध्यान इसलिए रखना चाहिए कि वे सुख-प्राप्ति के पक्के साधन हैं। कभी-कभी सुख को प्राप्त करने के लिए उसे भूल जाना पड़ता है। परंतु यदि आप सद्गुणों को उनके द्वारा साध्य सुख से पृथक् कर सकते हैं, जिसके साधन के रूप में ही उनका मूल्य होता है, तो आपके सामने यह सवाल पैदा होता है कि ये सद्गुण हैं किस लिए ? उन्हें प्राप्त ही क्यों किया जाए ? वे किस उद्देश्य के लिए हैं ? आप कहते हैं कि किसी उद्देश्य के लिए नहीं हैं—वे स्वयं ही उद्देश्य हैं। परंतु यहाँ मैं सहमत नहीं हूँ। निष्ठा, कर्तव्यपरायणता और परिश्रमशीलता में स्वयं क्या चीज मूल्यवान् है ? किसी अच्छे उद्देश्य के लिए प्रयुक्त होने पर उनसे कुछ वांछनीय परिणाम निकलते हैं, और उनको प्राप्त करने के लिए आत्मानुशासन की कुछ मात्रा

१. फंडामेंटल प्रिंसिपल्स ऑफ दि मेटाफिजिक्स ऑफ मॉरल्स, भाग १, पृ० ११।

जल्द ही होती है जो जीवन में हमारे सामने आनेवाली असंख्य परिस्थितियों में हमारे काम में आनेवाली एक महत्त्वपूर्ण चीज होती है—यानी आत्मानुशासन यहाँ फिर एक साधन-मूल्य है। परंतु इनके स्वतः शुभ होने की क्या बात है ?”

—“यदि आप यह कल्पना करने की कोशिश करें कि उनके अभाव में क्या होता है तो आप जान सकेंगे कि उनके स्वतः शुभ होने की क्या बात है। यदि नैतिक गुणों के प्रयोग के बिना सुख प्राप्त हो भी सके तो भी उनके बिना उसमें क्या अच्छाई होगी ? वांछनीय चरित्र-गुणों का विकास अंत में अधिक मानवीय सुख की प्राप्ति का साधन मात्र नहीं है (हालांकि उसका साधन है भी) ; ये गुण स्वतः वांछनीय होते हैं और लोग प्रायः उन्हें स्वतः मूल्यवान् समझते हैं। दुनिया में दया, उदारता, बुद्धिमानी इत्यादि जितनी अधिक होगी उतनी ही अधिक अच्छी बात होगी, और यह उन परिणामों से बिल्कुल अलग है जो उनसे प्राप्त होंगे। यदि उनके फलस्वरूप मानवीय सुख में वृद्धि होती है (जैसा कि सामान्यतः होता भी है), तो यह एक अतिरिक्त अच्छाई है। परंतु संपूर्ण शुभ में वृद्धि केवल तभी होती है जब सुख सद्गुण के परिणाम के रूप में प्राप्त हो ; अकेले इस सुख से पूरा शुभ नहीं बनता। जब इन सद्गुणों का विकास किया जा चुका होता है तब जो स्वतः शुभ है उसका अधिकांश हमारे यह-जानने से पहले ही प्राप्त हो गया होता है कि उनके फलस्वरूप सुख में कुछ वृद्धि होगी। यदि आप किसी के प्रति दया दिखाते हैं (कम-से-कम एक ऐसे व्यक्ति के प्रति जो दयापूर्ण व्यवहार का पात्र हो) तो परिणाम के प्रकट होने से पहले ही दुनिया में एक शुभ की वृद्धि हो जाती है, ऐसे शुभ की जो अपने-आप में ऐसा है, भले ही आपके काम का परिणाम सुख न हो। यह सत्य है कि हम आदमी के किसी गुण को (जैसे दयालुता को) तब सद्गुण नहीं कहते जब अंततोगत्वा उसके परिणाम के रूप में सामान्यतः मनुष्य के सुख में वृद्धि न हो। परंतु इससे किसी भी तरह यह सिद्ध नहीं होता कि उस सद्गुण का विकास स्वतः शुभ नहीं है। मेरी धारणा यह है कि वह स्वतः शुभ है और यदि उसके फलस्वरूप सुख प्राप्त होता है तो यह एक दूसरी स्वतः शुभ चीज है। अतः नैतिक सद्गुण का विकास सुख की प्राप्ति का साधन मात्र नहीं है बल्कि सुख पैदा करने की अपनी क्षमता से अलग ही एक स्वकीय मूल्य रखता है।”

यहाँ हमें इस विवाद को छोड़ देना होगा । परंतु एक और विकल्प है जिसका उल्लेख कर देना चाहिए ।

आत्मोपलब्धि—आत्मोपलब्धिवाद के अनुसार, वह चीज जिसका स्वतः मूल्य है केवल व्यक्ति की उन क्षमताओं का विकास है जो एक मनुष्य होने के नाते उसके अंदर सबसे उत्तम हैं । प्रत्येक मनुष्य के अंदर अनेक क्षमताएँ या अव्यक्त शक्तियाँ होती हैं जिनमें से अधिकतर कभी विकसित नहीं हो पाती । वास्तव में उसके लिए उन सभी का विकास करना संभव ही नहीं होता, क्योंकि एक का विकास करने के लिए (जैसे एक कुशल चिकित्सक बनने की उसकी क्षमता के विकास के लिए) कई अन्य क्षमताओं की, जिनका कि उसके लिए विकास करना संभव था, उपेक्षा कर देनी होगी । एक हजार जन्म भी व्यक्ति के लिए अपनी सभी क्षमताओं के विकास के लिए पर्याप्त नहीं होंगे । इसके अलावा, प्रत्येक के अंदर ऐसी अव्यक्त क्षमताएँ भी होती हैं जिनका विकास बिल्कुल नहीं होना चाहिए : जैसे पागल होने की क्षमता, परोपजीवी होने की क्षमता, हथियार बनने की या बैक लूटनेवाला बनने की क्षमता । इसीलिए यह सलाह कि “अपनी क्षमताओं का विकास करो” हमें बहुत कम जानकारी देती है और इसके बजाय सलाह यह होनी चाहिए कि “अपनी सर्वोत्तम क्षमताओं का विकास करो ।” परंतु तुरंत ही यह सवाल पैदा हो जाता है कि सर्वोत्तम क्षमताएँ क्या हैं ।

अरस्तू ने कहा था कि “अपनी सर्वोत्तम क्षमताओं के विकास” का अर्थ उस क्षमता का विकास है जो मनुष्य में विलक्षण है, अर्थात् बुद्धिशक्ति या तर्कबुद्धि का विकास । मनुष्य में वृद्धि और पोषण की जो शक्तियाँ हैं वे सभी जीवों में समान रूप से होती हैं और उसमें जो चेतनाशक्ति (इन्द्रियानुभवों की क्षमता) होती है वह समान रूप से पशुओं में भी होती है, परंतु तर्कबुद्धि मनुष्य की वह शक्ति है जो किसी भी अन्य जीव-जाति में नहीं पाई जाती । यही शक्ति मनुष्य में विलक्षण है और तदनुसार यही वह शक्ति है जिसका विकास करना चाहिए—अन्य शक्तियों को छोड़कर नहीं (यह जीवविज्ञानीय दृष्टि से असंभव है) बल्कि अन्य शक्तियों के सहित, उन्हें इसके अधीन रखते हुए : मनुष्य की तर्कबुद्धि बालक के समान है और वह अन्य सभी शक्तियों को अपने नियंत्रण में रखती है । लेकिन कोई कह सकता है कि तर्कबुद्धि

का मनुष्य में विलक्षण होना इस बात को सिद्ध नहीं करता कि उसका विकास करना सर्वोत्तम बात है : विलक्षणता वांछनीयता का प्रमाण नहीं है। इसके अलावा, क्या इस शक्ति की सभी अभिव्यक्तियाँ वांछनीय हैं ?

हाल में हमारे एक समसामयिक दार्शनिक और उपन्यासकार एन. रैड ने एक नीतिशास्त्रीय सिद्धांत प्रस्तुत किया है जो कुछ बातों में अन्य सिद्धांतों की अपेक्षा आत्मोपबिधवाद के अधिक निकट है। इस सिद्धांत के अनुसार शुभ वह है जो एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के रूप में मनुष्य के जीवन के लिए उचित (उपयुक्त, सहायक) है। इस बात को काफी अधिक खोलकर समझाने की जरूरत है।

एन. रैड का सिद्धांत "मूल्य" के संप्रत्यय के विद्वलेपण के साथ शुरू होता है। उनकी धारणा है कि मूल्य जीवों की विलक्षण प्रकृति से पैदा होते हैं और उससे उनका होना अनिवार्य हो जाता है। संक्षेप में, तर्क यह है : मूल्य वह है जिसको प्राप्त करने और। या बनाए रखने के लिए कोई प्रयत्नशील होता है। मूल्य कर्म का लक्ष्य होता है : वह जो केवल कर्म से ही प्राप्त हो सकता है। मूल्यों से पहले किसी ऐसी चीज का अस्तित्व जरूरी होता है जिसके लिए चीजों का मूल्य होता है, उसका जो मूल्यों को प्राप्त करने के लिए कर्म करने में समर्थ हो, उसका जो लक्ष्योन्मुख व्यवहार शुरू करने की सामर्थ्य से युक्त हो। मूल्यों से पहले विकल्पों का अस्तित्व भी जरूरी होता है, जिनके होने पर कर्म अनिवार्य होता है। यदि विकल्प न हो तो कोई लक्ष्य नहीं होंगे और इसलिए मूल्य संभव नहीं होंगे।

विश्व में केवल एक ही आधारभूत विकल्प है : अस्तित्व अथवा अनस्तित्व— और यह वस्तुओं के एक अकेले वर्ग से संबंध रखता है : जीवित जीवों से। निर्जीव पदार्थ का अस्तित्व निरुपाधिक होता है, जीवन का अस्तित्व निरुपाधिक नहीं होता : वह एक विशिष्ट कार्य-प्रणाली पर निर्भर होता है। जड़ द्रव्य अविनश्वर होता है, वह अपना रूप बदल देता है, परंतु उसका अस्तित्व समाप्त नहीं हो सकता। केवल जीवित जीव के सामने ही निरंतर एक विकल्प बना रहता है : जीवन या मृत्यु का प्रश्न। जीवन अपने-आप को बनाए रखनेवाले और स्वतः उत्पन्न कर्मों की शृंखला है। यदि जीव इसमें असफल रहता है तो उसकी मृत्यु हो जाती है : उसके रासायनिक घटक तो बने रहते हैं पर उसका जीवन समाप्त हो जाता है। केवल "जीवन" का संप्रत्यय ही "मूल्य" के संप्रत्यय को

संभव बनाता है । केवल एक जीवित जीव के लिए ही चीजें शुभ या अशुभ हो सकती हैं ।^१

इस प्रकार मूल्यों के अस्तित्व को संभव और आवश्यक बनानेवाली चीज है जीवों का अस्तित्व, उनकी प्रकृति और उनकी आवश्यकताएँ । जीव की अपने अस्तित्व को बनाए रखने के लिए जो आवश्यकताएँ होती हैं उन्हीं को उसके मूल्यों का मानक निर्धारित करनेवाली होना चाहिए ।

पेड़-पौधों और पशुओं के लिए मूल्य के मानक के रूप में अपने जीवन से चिपके रहना एक अपने-आप होनेवाली बात है : मनुष्य को छोड़कर सभी जीव-जातियाँ प्रकृति की बनाई हुई योजना के अनुसार अपने अस्तित्व को बनाए रखने के लिए आवश्यक काम करती हैं और आवश्यक मूल्यों का अनुसरण करती हैं (यद्यपि उपयुक्त पर्यावरण मौजूद हों जिसमें उनके लिए यह संभव हो) । इस बात का सवाल ही नहीं पैदा होता कि उन्हें किसी मूल्य-तंत्र का चुनाव करना है ।

परंतु आदमी के सामने ठीक यही समस्या है । आदमी इस बात के सहज ज्ञान को लेकर नहीं आता कि उसके लिए क्या शुभ है और क्या अशुभ है, क्या उसके जीवन के लिए उपयोगी होगा और क्या उसके लिए घातक होगा । उसे सोच-विचार करके उन सक्ष्यों और कामों का पता लगाना पड़ता है जिनके ऊपर उसका जीवन और हित आश्रित होता है । इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए आदमी को सोचना होता है । परंतु सोचना चुनाव का एक काम है । आदमी की बुद्धि का, तर्कशक्ति का, प्रयोग संकल्पात्मक होता है ।

खेतना—उन जीवों के लिए जिनके अंदर वह होती है—अस्तित्व को कायम रखने का आधारभूत साधन है । आदमी के लिए इसका आधारभूत साधन तर्कबुद्धि है । आदमी अपने अस्तित्व को जानवरों की तरह प्रत्यक्ष मात्र का अनुसरण करके नहीं बनाए रख सकता । भूख का संवेदन उसे बताएगा कि उसे भोजन की आवश्यकता है (यदि उसने उसे भूख के रूप में पहचानना सीख लिया हो तो), परंतु वह उसे यह नहीं बताता कि भोजन प्राप्त कैसे करना है और यह भी नहीं कि कौन-सा भोजन उसके लिए अच्छा है और कौन-सा विपरीत । वह विचार-प्रक्रिया के बिना अपनी

बिल्कुल मामूली शारीरिक आवश्यकताओं को भी पूरी नहीं कर सकता । भोजन प्राप्त करने के लिए पौधे कैसे उगाने हैं या शिकार के लिए हथियार कैसे बनाने हैं, यह जानने के लिए उसे विचार करने की जरूरत होती है । प्रत्यक्ष के द्वारा वह एक गुफा तक पहुँच सकता है, यदि वह कहीं हो तो—परंतु एक मामूली-सा घर बनाने के लिए उसे विचार-प्रक्रिया का सहारा लेने की जरूरत होती है । कोई प्रत्यक्ष और कोई सहज प्रवृत्ति उसे यह नहीं बताएगी कि आग कैसे जलाई जाती है, कपड़ा कैसे बुना जाता है, औजार कैसे बनाए जाते हैं, पहिया कैसे बनाया जाता है, हवाई जहाज कैसे बनाया जाता है, विजली का बल्ब या विजली का ट्यूब या साइक्लोरोन या माचिस का बक्स कैसे बनाया जाता है । फिर भी, उसका जीवन ऐसे ज्ञान पर अवलंबित होता है—और वह केवल उसकी चेतना के एक संकल्पनात्मक कर्म से, विचार की एक प्रक्रिया से, ही प्राप्त हो सकता है ।^१

इस प्रकार यदि आदमी को जिंदा रहना है तो उसे सोचने का काम करना होगा, उसे जीवन को मूल्य के अपने मानक के रूप में अपनाना होगा, उसे उन विशिष्ट मूल्यों को ढूँढना होगा जिनकी उसके जीवन को आवश्यकता है । रैड का कहना है कि चुनावपूर्वक अपनाया हुआ एक मूल्य-तंत्र ही नैतिक नियमावली या आचार-संहिता है ।

चूँकि तर्कबुद्धि मनुष्य का अपने अस्तित्व को बनाए रखने का आधारभूत साधन है, इसलिए मनुष्योचित जीवन वह जीवन है जो एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के रूप में मनुष्य के लिए उपयुक्त होता है । तर्कबुद्धि वह शक्ति है जो आदमी की ज्ञानेंद्रियों से प्राप्त सामग्री को पहचानती है और उसका समन्वय करती है । प्रस्तुत नीतिशास्त्रीय सिद्धांत के अनुसार तर्कबुद्धिशीलता आदमी का सबसे पहला सद्गुण है और शेष सभी सद्गुणों का स्रोत है । तदनुसार कतराना, सोचने से इन्कार करना, चेतना का निलंबन आदमी का मूल दुर्गुण है । चूँकि आदमी को उन चीजों का उत्पादन करना ही चाहिए जिनकी उसके जीवन को जरूरत है, इसलिए उत्पादन-कार्य उसकी नैतिक संहिता का मुख्य सद्गुण है । चूँकि मूल्यों की प्राप्ति के लिए प्रयत्न और संघर्ष करना होना है, इसलिए आदमी को अपने-आपको एक योग्य हिताधिकारी सोचना होगा, अपने

जीवन को परिरक्षणीय मानना होगा—अतः उसकी आचार-संहिता का एक और मुख्य सदगुण अभिमान है ।

कुछ लोग विचार किए बिना या उत्पादक काम किए बिना रहने की कोशिश करते हैं, परंतु उनके अस्तित्व का बना रहना संभव केवल उनकी वजह से होता है जो विचार करते हैं और उत्पादन करते हैं । जो मनुष्योचित जीवन बिता रहे हैं उनका अस्तित्व उनके अस्तित्व के बने रहने के लिए जरूरी है । जो ऐसा जीवन नहीं बिता रहे हैं, जो तर्कबुद्धि का उपयोग नहीं कर रहे हैं,—परोपजीवी है, लुटेरे है ।

जो लोग तर्कबुद्धि के द्वारा नहीं बल्कि बल-प्रयोग से अपना अस्तित्व बनाए रखने की कोशिश करते हैं वे जानवरों के तरीके से अपना अस्तित्व बनाए रखने की कोशिश कर रहे हैं । परंतु जैसे जानवर पेड़ पौधों के तरीकों के सहारे, चलने-फिरने से इन्कार करके और इस प्रतीक्षा में रहते हुए कि मिट्टी उन्हें पोषण दे देगी, जीवित नहीं रह सकते—वैसे ही मनुष्य जानवरों के तरीके को अपनाकर, तर्कबुद्धि को छोड़कर और उत्पादन करनेवाले मनुष्यों के ऊपर निर्भर रहते हुए जीवित नहीं रह सकते । ऐसे लुटेरे विनाश—अपने शिकार और स्वयं अपने विनाश—से एक क्षण के लिए अपने लक्ष्यों को प्राप्त कर सकते हैं । इसके प्रमाण के रूप में मैं आपके सामने किसी भी अपराधी या तानाशाही तंत्र को प्रस्तुत करूँगी ।

तो फिर “मनुष्य के जीवित बने रहने” का मतलब है एक विशिष्ट प्रकार के प्राणी के रूप में उसका जीवित बने रहना—अर्थात् मनुष्य के रूप में उसका जीवित बने रहना, यानी एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के रूप में । तदनुसार,

इसका मतलब किसी क्षणिक या भौतिक अस्तित्व मात्र का बने रहना नहीं है । इसका मतलब एक वृद्धिशून्य पशु के भौतिक अस्तित्व का बने रहना नहीं है जिसकी खोपड़ी को एक क्षण के बाद ही दूसरा पशु चूर-चूर कर देगा । इसका मतलब एक ऐसी रेंगनेवाली पेशी-सहति के क्षणिक भौतिक अस्तित्व का बने रहना नहीं है जो उसके लिए जिसे “किसी भी कीमत पर जीवित बने रहना” कहते हैं और जो एक सप्ताह या एक वर्ष तक भी धायद रहे या न

रहे, कोई भी शर्त स्वीकार करने के लिए, किसी भी दुष्ट का हुक्म मानने के लिए तथा किन्हीं भी मूल्यों को त्यागने के लिए तैयार हो। “मनुष्य का मनुष्य के रूप में जीवित बने रहने” का मतलब है एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के अपनी पूरी आयु तक उन सभी बातों के सहित जिनका वह चुनाव कर सकता है, जीवित बने रहने के लिए आवश्यक शर्तें, तरीके, परिस्थितियाँ और लक्ष्य।^१

तब, मनुष्य के रूप में मनुष्य का जीवन इस नैतिक संहिता के मूल्य का मानक है। परंतु प्रत्येक मनुष्य के लिए एक व्यष्टि के रूप में अपना ही जीवन प्रयोजन है। इस नैतिक सिद्धांत में सुख का क्या कार्य है? वह जीवनोपकारक कर्म का संवेगात्मक पुरस्कार दिखाई देता है—यानी सफल जीवन के एक सहचारी भाव के रूप में प्रकट होता है। जीवन मूल्यों की उपलब्धि की माँग करता है। आनंद या प्रसन्नता मनुष्योचित अर्थात् मनुष्य की प्रकृति और आवश्यकताओं के उपयुक्त मूल्यों की उपलब्धि का संवेगात्मक परिणाम है। इस प्रकार अपने जीवन को बनाए रखना तथा अपने आनंद की प्राप्ति एकही उपलब्धि के दो पक्षों के रूप में दिखाई देते हैं। यदि मनुष्य व्याधाती मूल्यों को यानी ऐसे मूल्यों को जिनकी उसकी प्रकृति से और उसकी गृहज आवश्यकताओं से तथा वास्तविक तथ्यों से संगति न हो, अपनाता है तो उसका जीवन और उसकी प्रसन्नता दोनों ही खतरे में पड़ जाते हैं। इस प्रकार इस नीतिशास्त्रीय सिद्धांत में मनुष्य का जीवन (और उसके सहचारी के रूप में उसका आनंद) चरम मूल्य है जिसके साधन शेष सब मूल्य हैं। वही एकमात्र वह चीज है जो स्वतः साध्य है।

क्या इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि आदमी के लिए अपने जीवन को खतरे में डालना या आत्महत्या ही कर बैठना अनुचित है? बिल्कुल नहीं: उदाहरण के लिए, यदि एक आदमी तानाशाही शासन में फँस जाता है, जिसमें काम और सोचने की आजादी नहीं होती और मानव-जीवन के लिए उपयुक्त परिस्थितियाँ असंभव होती हैं तो उसके लिए उससे मुक्त होने या उस शासन को उलटने के लिए युद्ध करने में अपने प्राणों को खतरे में डालना बहुत ही अच्छा होगा; परंतु इस काम का अभिप्रेरक होगा मनुष्योचित जीवन के प्रति

उसकी निष्ठा तथा एक अवमाननीय अवस्था में जीवित रहने की उसकी अनिच्छा । अथवा यदि एक आदमी किसी असाध्य बीमारी की यंत्रणा भोगता हुआ मर रहा हो, तो वह यह निश्चय कर सकता है कि उस यंत्रणा को अधिक समय तक भोगते रहने से कोई लाभ नहीं है, और इसलिए वह अपने जीवन को समाप्त करना चाह सकता है । परंतु तब वह अपने ही शरीर की अनुपयुक्त अवस्था के विरुद्ध विद्रोह करता होगा ; वह एक ऐसी अवस्था के विरुद्ध विद्रोह करता होगा जो न मृत्यु है और न मनुष्य के जीवन के उपयुक्त अवस्था है । यहाँ निश्चय ही तत्व की बात यह नहीं है कि उसकी आत्महत्या विहित होगी बल्कि केवल यह है कि वह अनिवार्यतः तर्कवृद्धिविरुद्ध नहीं होगी अथवा मनुष्य के जीवन के सिद्धांत को मूल्य का मानक मानने के विपरीत नहीं होगी ।

मान लो, कोई यह कहता है कि "मुझे सिद्ध करके बताओ कि जीवन मूल्यवान् है ।" रैंड कहेगी कि इस प्रार्थना में एक असंगति है । उनका मत यह है कि मूल्यवान् क्या है, इसकी शर्तें निर्धारित करनेवाला जीवन का अस्तित्व और उसकी प्रकृति है ; जीवन की जो विलक्षण प्रकृति है वही मूल्यों की आवश्यकता को पैदा करती है । यह कहना यह मात्र कह देने से कहीं अधिक है कि मूल्यों का अनुसरण करने के लिए मनुष्य का जीवित रहना जरूरी है । इसका मतलब यह है कि जीवित रहने के लिए मनुष्य को मूल्यों का अनुसरण करना होगा—और यही नीतिशास्त्र का तथा नैतिक मूल्यों के सभी प्रश्नों का आधार है । जैसे (रैंड के अनुसार) केवल जीवन का संप्रत्यय ही स्वास्थ्य और रोग जैसे संप्रत्ययों को जन्म देता है—जैसे स्वास्थ्य और रोग की जीवन के मानक और लक्ष्य के संदर्भ से बाहर बात करना निरर्थक होगा—ठीक वैसे ही मूल्यों की, शुभ और अशुभ की किसी जीवित प्राणी की आवश्यकताओं के संदर्भ से बाहर बात करना निरर्थक है । रैंड की धारणा है कि जैसे स्वास्थ्य और रोग के संप्रत्यय उत्पत्ति की तथा ज्ञानमोमासीय दृष्टियों से जीवन के संप्रत्यय पर आधित हैं, वैसे ही मूल्य का संप्रत्यय इन्हीं दृष्टियों से जीवन के संप्रत्यय पर आधित है । इस प्रकार यह कहना कि "सिद्ध करो कि जीवन को मूल्यवान् समझना नैतिक दृष्टि से अनिवार्य है" यह कहने के समान है कि "सिद्ध करो कि जीवन को मूल्यवान् समझना निश्चिन्ता-विज्ञान का दृष्टि से (अर्थात् स्वास्थ्य के लिए) अनिवार्य है ।"

२९. आचरण के सिद्धांत

जिन्हें हम मूल्यवान् या उपयुक्त मानते हैं वे चीजें चाहे जो भी हों, अगला प्रश्न स्पष्टतः यह सामने आता है : हमें उन चीजों के संबंध में क्या करना चाहिए ? जहाँ तक इसके वाद के कार्यों का संबंध है, यह पूछा जा सकता है कि फिर क्या करना है। इन बातों पर सोच-विचार करने के फलस्वरूप हमें कैसे काम करना चाहिए ? सबसे अधिक नीतिशास्त्रीय मतभेद यहीं है।

हममें से अधिकतर को बचपन में ही कुछ नैतिक नियमों का पालन करना सिखाया गया था। परंतु अलग-अलग समुदायों द्वारा, विशेषतः अलग-अलग संस्कृतियों में, जो नैतिक नियम माने जाते हैं उनमें तीव्र अंतर पाए जाते हैं। नीचे ऐसे नैतिक नियमों के कुछ उदाहरण हैं जिन्हें विभिन्न समुदायों ने विभिन्न कालों में आवश्यक समझा है :

मानव-हत्या कभी मत करो।

अपने कबीले के बाहर किसी आदमी को मत मारो।

कभी किसी को अनावश्यक दुःख और पीड़ा मत पहुँचाओ।

जुआ मत खेलो और शर्त मत लगाओ।

व्यभिचार मत करो।

सुअर या मछली मत खाओ।

यदि कोई एक गाल पर चपत मारता है तो दूसरा गाल भी उसके सामने कर दो।

जो आपको हानि पहुँचाता है उससे अवश्य बदला लो।

चोरी मत करो।

चोरी करते हुए पकड़े जाने से बचो।

जब तुम्हारे माता-पिता इतने वृद्ध हो जाएँ कि कारवाँ के साथ न चल सकें तब उन्हें मार डालो।

अपने माना-पिता का आदर करो।

कभी झूठ न बोलो।

शत्रु (या अपरिवित) को छोड़कर किसी से झूठ न बोलो।

परंतु आचरण-संबंधी कोई भी धारणा ऐसे नैतिक नियमों की सूची बनाकर चुपचाप नहीं बैठ सकती, और इसके अनेक हेतु हैं : (१) इनमें से कोई भी आचरण का पूरा मार्ग दर्शक नहीं है—प्रत्येक आचरण के एक

सीमित क्षेत्र में ही लागू होता है और यह नहीं बताता कि कोई अन्य प्रसंगों या परिस्थितियों में क्या करे । (२) अनेक नियम परस्पर व्याधाती है और उन सभी का पालन करना तर्कतः असंभव है । शत्रु से झूठ बोलना एक नियम का उल्लंघन है और न बोलना एक और नियम का उल्लंघन है । यदि किसी को ऐसी पीड़ा नहीं पहुँचानी है जो अनावश्यक हो या जिसके बिना काम चल सकता हो तो शायद असाध्य रोग से पीड़ित व्यक्तियों को उनकी सहमति से (सदा के लिए) आराम की नीद में सुला देना चाहिए ; पर यह उस नियम का उल्लंघन होगा जो मानव-हत्या का निषेध करता है । (३) नियम आपको यह तो बताता है कि क्या करना है पर यह नहीं बताता कि आप उसका पालन क्यों करें । हमें जरूरत एक नैतिक सिद्धांत की या सिद्धांतों के एक समुच्चय की है जिससे ऐसे नियम निगमति हों और यही हम नीतिशास्त्र में खोजने का प्रयत्न करते हैं । तो फिर, क्या आचरण के कोई सामान्य सिद्धांत है जो यह निर्धारित कर दें कि सभी परिस्थितियों में किसी को क्या करना चाहिए ? आचरण के (उचित-अनुचित के, या आवंश के) बारे में अनेक मत हैं जो ऐसे सिद्धांतों को बताने का प्रयत्न करते हैं जिनसे कुछ विशेष आचरण-नियम व्युत्पन्न होंगे ।

अ. सर्वव्यापीकरणीयता

स्वर्ण-नियम—नीतिशास्त्र का एक उपदेश ईसाई धर्म के इस स्वर्ण-नियम में समाविष्ट है : “दूसरों के साथ वही व्यवहार करो जो आप चाहेंगे कि दूसरे आपके साथ करें ।” यदि आप चाहते हैं कि आपके साथ न्याय का वर्तव्य हो तो आपको अन्यो के साथ न्याय का वर्तव्य करना चाहिए ; यदि आप मुसीबत के समय सहायता चाहते हैं तो आपको दूसरों की मुसीबत में सहायता करनी चाहिए ; इत्यादि । इस उपदेश में मुख्य रूप से इस बात पर बल दिया गया है कि अपने-आप को अपवाद मत बनाओ : दूसरों से ऐसे वर्तव्य की आज्ञा मत करो जो आप दूसरों से करने के इच्छुक न हों, और दूसरों के साथ ऐसा काम न करो जो आप अपने साथ नहीं होने देना चाहते । इस प्रकार यह एक पक्षपातहीन आचरण वा नियम है : अपने-आपको एक विशिष्ट व्यक्ति मत बनाओ ; आपके लिए विलुप्त हो अपरिचित जो व्यक्ति है (जितने आपकी कोई विशेष दिनचर्या न हो) उसके कर्तव्य का निश्चय करने में आप जितने निष्पक्ष होंगे उतने ही निष्पक्ष आपको

यह विचार करते समय होना चाहिए कि आपका क्या कर्तव्य है। लेकिन स्वर्ण-नियम को जिस रूप में रखा गया है उसमें थोड़ी-सी कठिनाइयाँ हैं।

यदि आप किसी ऐसी चीज की इच्छा करें जिसकी अन्य लोग इच्छा नहीं करते तो क्या होगा ? मुझे बड़े दिन पर चाकलेटों का उपहार लेना बहुत ही अच्छा लगता है, इसलिए मुझे अपने सब दोस्तों को चाकलेट उपहार में देने चाहिए (भले ही वे उनसे घृणा करें)—मैं केवल वही चीज उन्हें दे रहा हूँ जो मैं चाहता हूँ कि लोग मुझे दें। जैसा कि बर्नार्ड शॉ ने कहा था, “दूसरों के प्रति वह व्यवहार न करो जो आप उनसे अपने प्रति चाहते हैं—उनकी रुचियाँ भिन्न हो सकती हैं।”

लेकिन शायद हम स्वर्ण-नियम का बहुत सकीर्ण अर्थ लगा रहे हैं। शायद उसका यह अर्थ नहीं लेना चाहिए कि यदि आप चाहते हैं कि लोग आपको रसगुल्ला दें तो आपका उन्हें रसगुल्ला देना चाहिए, बल्कि यह अर्थ लेना चाहिए कि यदि आप चाहते हैं कि लोग आपको उपयोगी या अच्छी चीजें दें तो आपको चाहिए कि आप उन्हें उपयोगी या अच्छी चीजें दें। (और इसमें कोई संदेह नहीं है कि जो चीजें आपके लिए अच्छी हैं उनसे भिन्न चीजें उनके लिए अच्छी हो सकती हैं।) शायद यह पहले वाले से अच्छा अर्थ है। परंतु अब भी हम समस्या के अतस्तल में नहीं पहुँचे हैं।

मान लीजिए कि कुछ गैरकानूनी कामों में आप “बह करने से जो आप चाहते हैं कि आपके साथ किया जाए” बिल्कुल सतुष्ट हैं। तिजोरियों को तोड़ने या बैंक लूटने के कामों में आप चाहेंगे कि लोग आपकी मदद करें, और चूँकि आपको इनमें आनंद आता है इसलिए आप इसी तरह के कामों में उनकी मदद करने के लिए पूरी तरह तैयार हैं। शायद स्वर्ण-नियम ऐसे कामों का अनुमोदन नहीं करेगा। परंतु क्यों नहीं ? इन सब में आप दूसरों के साथ वही तो करते हैं जो आप उनके द्वारा अपने साथ किया जाना पसंद करते हैं ?

ऐसा प्रतीत होता है कि स्वर्ण-नियम में मुख्य दोष चाहने के संघर्ष में है। यदि आप किसी चीज को बहुत ही ज्यादा चाहते हैं (चाहे वह अच्छी हो या बुरी), तो आप ऐसी चीजों में दूसरों से सहायता पाने के बदले में उनकी सहायता करने के बहुत इच्छुक हो सकते हैं। परंतु क्या इससे वे चीजें उचित हो जाएंगी ? स्वर्ण-नियम का जरा अधिक सावधानी के साथ कथन करना

चाहिए : "यदि कोई काम करना आपके लिए उचित है तो वह अन्यो के लिए भी उचित है ; और यदि वह उनके लिए अनुचित है तो आपके लिए भी अनुचित है ।" ऐसा नहीं हो सकता कि अन्य लोगों की अंधाधुंध हत्या करना तथा रुपए-पैसे-संबंधी लेन-देन में छल करना आपके लिए उचित हो और दूसरों के लिए अनुचित, अथवा उनका आपके ऊपर हमला करना गलत हो और आपका उनके ऊपर हमला करना गलत न हो । इस प्रकार अर्थ लगाने पर स्वर्ण-नियम पक्षपातहीनता मात्र का एक नियम बन जाता है, और यह बताता है कि कोई भी व्यक्ति स्वयं को विशिष्ट या अपवादस्वरूप न समझे ।

परंतु निश्चय ही वह आपको यह नहीं बताता कि उचित या अनुचित, सही या गलत क्या है ; वह तो सिर्फ यह बताता है कि यदि एक काम करना दूसरों के लिए गलत है तो वह आपके लिए भी गलत है । फिर भी, क्या यह निर्दोष लगनेवाला कथन सत्य है ? तब क्या होगा जब आपकी विशेष परिस्थितियाँ भिन्न हों ? यदि आप यह निश्चय करते हैं कि आपके पड़ोसियों को तलाक न मिले तो क्या आप इस बात से वंध जाते हैं कि आपको भी न मिले ? नहीं, क्योंकि आपकी परिस्थितियाँ भिन्न हो सकती हैं : उनके शायद बच्चे हों जबकि आप और आपकी पत्नी निःसंतान हों, और शायद आपकी कठिनाइयों का कोई उपाय हो जबकि उनकी कठिनाइयों का कोई उपाय न हो । नियम आपको सिर्फ यह बताता है कि यदि किसी दूसरे का एक काम गलत (या सही) हो तो वह आपके लिए भी गलत (या सही) है, बशर्ते आपकी ठीक वही परिस्थितियाँ हों । परंतु अवश्य ही कभी ऐसा नहीं होता कि आपकी ठीक वही परिस्थितियाँ हों जो अन्य लोगों की हैं । अतः यह नियम व्यर्थ प्रतीत होता है । उपयोगी बनाने के लिए उसे नरम बनाना होगा : यदि कोई काम उनके लिए गलत है तो यह आपके लिए भी गलत है, बशर्ते आपकी परिस्थितियाँ उनकी परिस्थितियों के काफी समान हों या महत्वपूर्ण बातों में समान हों । परंतु इससे कुछ नई समस्याएँ पैदा होती हैं : परिस्थितियाँ काफी समान कब होती हैं ? और महत्वपूर्ण बातों में समान वे कब होती हैं ? महत्वपूर्ण बात क्या होती है ? जब तक इन कठिन प्रश्नों का उत्तर नहीं दे दिया जाता तब तक उक्त नियम से हमें कोई स्पष्ट निर्देशन प्राप्त नहीं होता ।

निरपेक्ष नियोग—इमानुएल कान्ट ने स्वर्ण-नियम से कुछ बातों में मिलता-जुलता और उसके दोषों को दूर करने के उद्देश्य से एक नैतिक सिद्धांत प्रस्तुत किया था : “वह काम करो जिसके आधारभूत सिद्धांत को आप मानवीय आचरण का एक सर्वव्यापक नियम बनाना चाह सकें।” यदि आप किसी समझौते को इसलिए तोड़ना चाहते हैं कि वह अब आपके लिए लाभदायक नहीं रहा, तो आपके काम का आधारभूत सिद्धांत (या “निजी नियम”) है “यदि समझौते का पालन आपके लिए लाभदायक न रहे तो उसे तोड़ डालिए” । क्या आप यह चाहेंगे कि प्रत्येक इस नियम का, विशेषतः आपके साथ व्यवहार करने में, अनुसरण करे ? आप किसी समझौते (वचन या अनुबंध) को, जब वह आपके लिए दुःखदायी हो जाए तब, तोड़ना चाह सकते हैं, परंतु क्या आप यह भी चाहेंगे कि अन्य लोग आपके साथ हुए समझौते को अपनी सुविधानुसार तोड़ दें, विशेषतः तब जब आपको समझौते के पालन का बहुत बड़ा सहारा हो ? स्पष्टतः आप यह नहीं चाहेंगे कि वे इस तरह आपके साथ व्यवहार करें, और इसलिए (आपके एक विशिष्टता-प्राप्त व्यक्ति न होने से) आपको उनके साथ उस तरह का व्यवहार नहीं करना चाहिए ।

यहाँ तक निरपेक्ष नियोग स्वर्ण-नियम से बहुत मिलता-जुलता है । परंतु अब कुछ अंतर दिखा देने चाहिए । कुछ ऐसे उपदेश हैं जिनका सर्वव्यापीकरण नहीं हो सकता, जिनका सर्वव्यापीकरण वस्तुतः तार्किक रूप में असंभव होता है । “परोपजीवी बनो” का सर्वव्यापीकरण नहीं हो सकता, क्योंकि यदि हरेक परोपजीवी हो जाए तो कोई ऐसा बचेगा ही नहीं जिसके सहारे कोई जीवित रह सके । “अखबार मत खरीदो, किसी की पीठ की तरफ से उसका अखबार फटकर काम चला लो” का भी इसी वजह से सर्वव्यापीकरण नहीं हो सकता । इसी तरह “दर्शन का अध्यापक बनो” को सर्वव्यापी नहीं बनाया जा सकता : यदि हरेक अध्यापक बन जाए तो विद्यार्थी कौन रहेगा ? और खाना तथा मकान कहाँ से आएगा ? इत्यादि । निश्चय ही, यह कहने से काम नहीं चलेगा कि जब तक प्रत्येक का वह कर्तव्य न हो तब तक किसी का भी वह कर्तव्य नहीं है ।^१

परंतु अन्य नियम ऐसे हैं जिनका सर्वव्यापीकरण संभव है, हालांकि उनका

सर्वव्यापीकरण शायद वांछनीय न हो। आप यह निश्चय कर सकते हैं कि मुसीबत में पड़े हुए किसी भी अन्य व्यक्ति की आप कभी मदद नहीं करेंगे : “मैं दूसरों से अलग ही रहूँगा, वरतों वे मुझसे अलग रहें,” ऐसा आप कह सकते हैं, और इसमें ऐसी कोई बात नहीं है जिसका सर्वव्यापीकरण असंभव हो। एक पूरा समाज इस तरह रह सकता है। परंतु समाज इस नियम का भी अनुसरण कर सकता है कि “आपको मुसीबत में पड़े हुए अन्य लोगों की मदद करनी चाहिए और उन्हें भी मुसीबत में आपकी मदद करनी चाहिए।” ये दोनों ही विकल्प संभव हैं और कान्ट का निरपेक्ष नियोग हमें यह नहीं बताता कि इन दो नियमों में से किसका अनुसरण करना चाहिए। पक्षपातहीनता की दोनों ही से पूर्ण संगति है। यही बात तब भी लागू होती है जब नियम ये हों : “मेरे लिए दूसरों की चोरी करना उचित है और दूसरों के लिए मेरी चोरी करना उचित है” तथा “मेरे लिए अपने रेडियो सेट को पूरी आवाज पर चलाकर अपने पड़ोसियों को रात भर जागते रखना उचित है और मैं उनकी ओर से भी इस काम को उचित मानता हूँ।” ये सब नियम सब पर लागू किए जा सकते हैं ; पर फिर भी ऐसे कुछ नियम अवश्य ही अन्यो से अधिक वांछनीय होते हैं ? जो भी हो, उन सबका सर्वव्यापीकरण तर्कतः असंभव है, क्योंकि वे परस्पर व्याधाती हैं (हालाँकि प्रत्येक का अकेले सर्वव्यापीकरण संभव है)।

क्या यह कहने के बजाय कि आपके काम के आधारभूत सिद्धांत का सर्वव्यापीकरण हो सकता हो, कान्ट की तरह यह कहने से परिस्थिति में कुछ सुधार किया जा सकता है कि आप अपने काम के आधारभूत सिद्धांत का सर्वव्यापीकरण चाह सकते हों ? नियम के कथन में वस्तुतः यह परिवर्तन किया जा सकता है, परंतु क्या इससे कुछ सुधार होगा ? इससे तो नियम का लागू होना अत्यधिक व्यक्तिनिष्ठ हो जाएगा, क्योंकि किस बात का कोई लागू होना अत्यधिक व्यक्तिनिष्ठ हो जाएगा, यह इस पर निर्भर करता है कि चाहनेवाला कोन है। सर्वव्यापीकरण चाहेगा, यह इस पर निर्भर करता है कि चाहनेवाला कोन है। जो व्यक्ति खतरों से भरा जीवन पसंद करता है वह यातायात से संबंधित थोड़े-से कानूनों से ही या उनके बिल्कुल न होने से संतोष कर लेगा—वह नहीं चाहता कि लाल बत्ती पर अवश्य ही रुका जाय और न यही जरूरी समझता है कि दूसरे उसके लिए लाल बत्ती पर रुकें (यदि यह बाद वाली बात न हो तो वह इस नियम को निष्पक्ष रूप से लागू करना नहीं चाहेगा)। अथवा एक आदमी यह

निरपेक्ष नियोग—इमानुएल कान्ट ने स्वर्ण-नियम से कुछ बातों में मिलता-जुलता और उसके दोषों को दूर करने के उद्देश्य से एक नैतिक सिद्धांत प्रस्तुत किया था : “वह काम करो जिसके आधारभूत सिद्धांत को आप मानवीय आचरण का एक सर्वव्यापक नियम बनाना चाह सकें।” यदि आप किसी समझौते को इसलिए तोड़ना चाहते हैं कि वह अब आपके लिए लाभदायक नहीं रहा, तो आपके काम का आधारभूत सिद्धांत (या “निजी नियम”) है “यदि समझौते का पालन आपके लिए लाभदायक न रहे तो उसे तोड़ डालिए”। क्या आप यह चाहेंगे कि प्रत्येक इस नियम का, विशेषतः आपके साथ व्यवहार करने में, अनुसरण करे ? आप किसी समझौते (वचन या अनुबंध) को, जब वह आपके लिए दुःखदायी हो जाए तब, तोड़ना चाह सकते हैं, परंतु क्या आप यह भी चाहेंगे कि अन्य लोग आपके साथ हुए समझौते को अपनी सुविधानुसार तोड़ दें, विशेषतः तब जब आपको समझौते के पालन का बहुत बड़ा सहारा हो ? स्पष्टतः आप यह नहीं चाहेंगे कि वे इस तरह आपके साथ व्यवहार करें, और इसलिए (आपके एक विशिष्टता-प्राप्त व्यक्ति न होने से) आपको उनके साथ उस तरह का व्यवहार नहीं करना चाहिए ।

यहां तक निरपेक्ष नियोग स्वर्ण-नियम से बहुत मिलता-जुलता है । परंतु अब कुछ अंतर दिखा देने चाहिए । कुछ ऐसे उपदेश हैं जिनका सर्वव्यापीकरण नहीं हो सकता, जिनका सर्वव्यापीकरण वस्तुतः तार्किक रूप में असंभव होता है । “परोपजीवी बनो” का सर्वव्यापीकरण नहीं हो सकता, क्योंकि यदि हरेक परोपजीवी हो जाए तो कोई ऐसा बचेगा ही नहीं जिसके सहारे कोई जीवित रह सके । “अखबार मत खरीदो, किसी की पीठ की तरफ से उसका अखबार पढ़कर काम चला लो” का भी इसी वजह से सर्वव्यापीकरण नहीं हो सकता । इसी तरह “दर्शन का अध्यापक बनो” को सर्वव्यापी नहीं बनाया जा सकता : यदि हरेक अध्यापक बन जाए तो विद्यार्थी कौन रहेगा ? और खाना तथा भूख कहां से आएगा ? इत्यादि । निश्चय ही, यह कहने से काम नहीं चलेगा कि जब तक प्रत्येक का वह कर्तव्य न हो तब तक किसी का भी वह कर्तव्य नहीं है ।^१

परंतु अन्य नियम ऐसे हैं जिनका सर्वव्यापीकरण संभव है, हालांकि उनका

१. इन प्रसंग में देखिए मार्क्स सिंगर, जनरलाइजेशन इन इथिक्स ।

सर्वव्यापीकरण शायद वांछनीय न हो। आप यह निश्चय कर सकते हैं कि मुसीबत में पड़े हुए किसी भी अन्य व्यक्ति की आप कभी मदद नहीं करेंगे : “मैं दूसरों से अलग ही रहूँगा, वशर्ते वे मुझसे अलग रहें,” ऐसा आप कह सकते हैं, और इसमें ऐसी कोई बात नहीं है जिसका सर्वव्यापीकरण असंभव हो। एक पूरा समाज इस तरह रह सकता है। परंतु समाज इस नियम का भी अनुसरण कर सकता है कि “आपको मुसीबत में पड़े हुए अन्य लोगों की मदद करनी चाहिए और उन्हें भी मुसीबत में आपकी मदद करनी चाहिए।” ये दोनों ही विकल्प संभव हैं और कान्ट का निरपेक्ष नियोग हमें यह नहीं बताता कि इन दो नियमों में से किसका अनुसरण करना चाहिए। पक्षपातहीनता की दोनों ही से पूर्ण संगति है। यही बात तब भी लागू होती है जब नियम ये हों : “मेरे लिए दूसरों की चोरी करना उचित है और दूसरों के लिए मेरी चोरी करना उचित है” तथा “मेरे लिए अपने रेडियो सेट को पूरी आवाज पर चलाकर अपने पड़ोसियों को रात भर जागते रखना उचित है और मैं उनकी ओर से भी इस काम को उचित मानता हूँ।” ये सब नियम सब पर लागू किए जा सकते हैं ; पर फिर भी ऐसे कुछ नियम अवश्य ही अन्यो से अधिक वांछनीय होते हैं ? जो भी हो, उन सबका सर्वव्यापीकरण तर्कतः असंभव है, क्योंकि वे परस्पर व्याघाती हैं (हालाँकि प्रत्येक का अकेले सर्वव्यापीकरण संभव है)।

क्या यह कहने के बजाय कि आपके काम के आधारभूत सिद्धांत का सर्वव्यापीकरण हो सकता हो, कान्ट की तरह यह कहने से परिस्थिति में कुछ सुधार किया जा सकता है कि आप अपने काम के आधारभूत सिद्धांत का सर्वव्यापीकरण चाह सकते हों ? नियम के कथन में वस्तुतः यह परिवर्तन किया जा सकता है, परंतु क्या इससे कुछ सुधार होगा ? इससे तो नियम का लागू होना अत्यधिक व्यक्तिनिष्ठ हो जाएगा, क्योंकि किस बात का कोई सर्वव्यापीकरण चाहेगा, यह इस पर निर्भर करता है कि चाहनेवाला कौन है। जो व्यक्ति खतरों से भरा जीवन पसंद करता है वह यातायात से संबंधित थोड़े-से कानूनों से ही या उनके बिल्कुल न होने से संतोष कर लेगा—वह नहीं चाहता कि लाल बत्ती पर अवश्य ही रुका जाय और न यही जरूरी समझता है कि दूसरे उसके लिए लाल बत्ती पर रुकें (यदि यह वाद वाली बात न हो तो वह इस नियम को निष्पक्ष रूप से लागू करना नहीं चाहेगा)। अथवा एक आदमी यह

प्रोच सकता है कि चोरी करना, यदि यह करते हुए वह पकड़ा न जाए तो, साहस का उत्कृष्ट काम है ; हम शायद यह शक करें कि वह विना रोक-टोक के चोरी का काम करना चाहता है पर यह नहीं चाहता कि दूसरे उसकी चोरी करें—और यदि यह बात है तो वह फिर नियम को निष्पक्ष रूप से लागू करना नहीं चाहता । परंतु मान लो कि वह इस बात के लिए भी तैयार है कि दूसरे उसकी चोरी करें । वह यह कह सकता है ; “जब तक मैं रंगे हाथ पकड़ा न जाऊँ तब तक चोरी चल सकती है, और जो मेरी चोरी करता है वह भी जब तक रंगे हाथ न पकड़ा जाए तब तक ठीक है । यदि वह इसमें सफल हो सकता है तो मुझे उसे श्रेय देना होगा ।” जिस तरह की दुनिया को ऐसा व्यक्ति पसंद करेगा वह उसकी अपेक्षा अधिक खतरनाक और अनपेक्षित घटनाओं वाली दुनिया होगी जो चोरी को बिल्कुल निषिद्ध ठहराती है, परंतु ऐसी दुनिया तर्कतः संभव है तथा अनेक निष्पक्ष भाव से सचमुच चाहते होंगे कि दुनिया ऐसी हो जाए । जिस बात का एक प्रकार के स्वभाव और एक प्रकार की इच्छाओं वाला व्यक्ति सर्वव्यापीकरण चाहेगा उसका एक भिन्न स्वभाव और भिन्न इच्छाओं वाला व्यक्ति सर्वव्यापीकरण नहीं चाहेगा ।

तो फिर किस कसौटी से हमें यह बताना है कि कौन-से नियम का सर्वव्यापीकरण होना चाहिए ? यह हम मानते हैं कि जो भी वे हैं उन्हें लागू निष्पक्षता के साथ करना चाहिए ; परंतु चूंकि ऐसे नियम बहुत हैं जो परस्पर व्याघाती होते हैं और फिर भी उन्हें निष्पक्षता के साथ लागू किया जा सकता है, इसलिए हमारे सामने यह सवाल रह जाता है कि वे कौन-से नियम हैं जिन्हें लागू करना वांछनीय है, और यह हम बताएँ कैसे । निष्पक्षता नैतिक नियमों की एक अनिवार्य शर्त हो सकती है, परंतु वह पर्याप्त शर्त नहीं है, क्योंकि यह बताने के लिए कि किन नियमों को लागू किया जाना चाहिए, हमें अन्य सिद्धान्तों की जरूरत होती है । और इससे हम आचरण-संबंधी अन्य मतों में पहुँच जाते हैं ।

परंतु पहले हम नैतिक नियमों के बारे में स्पष्टीकरण के बतौर एक शब्द कह देते हैं । क्या सभी नैतिक नियम इस अर्थ में सर्वव्यापी हैं कि वे हरेक पर लागू होते हैं ? क्या “उन सभी को दंड मिलना चाहिए जो हत्या करते हैं” हरेक पर लागू होता है, या केवल उन्हीं पर जो हत्या करते हैं ? यह

नियम अवश्य ही सर्वव्यापी है, क्योंकि वह हेतुफलात्मक है : “यदि कोई हत्या करता है तो उसे दंड दिया जाना चाहिए ।” इस तरह वह हरेक पर लागू होता है—यह प्रत्येक के बारे में सत्य है कि यदि वह हत्या करता है तो उसे दंड दिया जाना चाहिए । इसके अलावा, इस नियम के अंदर ही कुछ शर्तें हो सकती हैं और तब भी वह सर्वव्यापी हो सकता है : “जो आत्मरक्षा को छोड़ कर सब परिस्थितियों में मानव-हत्या करते हैं उन सबको दंड मिलना चाहिए” भी सर्वव्यापी है : यह प्रत्येक व्यक्ति के बारे में सही है (यदि यह नियम स्वीकृत हो तो) कि यदि वह आत्मरक्षा के अलावा अन्य परिस्थितियों में मानव-हत्या करता है तो वह दंडनीय है ।

लेकिन यह कहने का कि एक नियम सर्वत्र लागू होता है, यह मतलब नहीं है कि वह एक अच्छा या स्वीकार्य नियम है । “जितने भी लोगों के नाम ब अक्षर से शुरू होते हैं उन्हें गबन के दंड से मुक्त होना चाहिए” निश्चय ही एक अच्छा नियम नहीं है (वजह हम बाद में बताएँगे), हालाँकि यह सर्वव्यापी है । असल में कोई व्यक्तिवाचक नामों का प्रयोग किए बिना एक ऐसा नियम बना सकता है जिसमें वह अपने-आप को दंड से मुक्त रखे : “सब व्यक्तियों को चोरी के लिए दंड मिलेगा, वशर्तें वे ५ फीट ११ इंच लंबे, १६० पौ० वजन के, नीली आँखों वाले इत्यादि न हों” (शर्तों को इतना बढ़ाया जा सकता है कि अंत में केवल वक्ता ही ऐसा रह जाएगा जो दंड से मुक्त रहे) । फिर भी यह नियम सर्वव्यापी है क्योंकि वह यह कहता है कि यदि कोई आगे दी हुई शर्तों को पूरा करता हो तो । इसके अलावा, प्रत्येक व्यक्ति नियम को इस रूप में रख सकता है कि वह स्वयं दंड या आरोप से मुक्त रहे । स्पष्टतः यह पूछना होगा कि इन विचित्र और मनमाने अपवादों के क्या हेतु हैं, परंतु इससे हमें ऐसी स्थितियों की छानबीन करनी होगी जो स्वयं नियम की सर्वव्यापीकरणीयता से भिन्न है, क्योंकि नियम स्वयं तब तक सर्वव्यापी है जब तक वह “यदि” वाले उपवाक्य में बताई हुई शर्तों को पूरा करने वाले हरेक व्यक्ति पर लागू होता है ।

आ. नैतिक स्वार्थवाद

व्यक्ति किन नियमों के अनुसार आचरण करे ? नैतिक स्वार्थवाद अपने सभी रूपों में यह कहता है कि व्यक्ति के कर्मों का लक्ष्य उसका अपना हित

होना चाहिए : उसका लक्ष्य उस चीज की वृद्धि होना चाहिए जिससे अंततोगत्वा उसका लाभ हो। विभिन्न नैतिक स्वार्थवादियों में इस बात में मतभेद हो सकता है कि किन कामों का यह परिणाम होगा, परंतु यह ज्ञात हो जाने पर कि एक काम अन्य काम की अपेक्षा वर्तमान के दीर्घकालीन हित का अधिक अच्छा साधक है, कर्ता को वह काम करना चाहिए।

पहले ऐसा लगेगा कि जो मेरे हित का साधक है उस काम को करना और जो मैं करना चाहता हूँ उस काम को करना एकही बात है। परंतु ऐसा नहीं है : एक आदमी यह चाह सकता है कि रोज नशा करे, लेकिन ऐसा करने से उसके दीर्घकालीन हित की वृद्धि नहीं होगी, क्योंकि इसकी उसे इष्ट अन्य बातों से संगति नहीं होगी, जैसे दीर्घायु होना, ढलती उम्र में दर्दों और पीड़ाओं से मुक्त रहना, तथा आय के स्रोत का लगातार बने रहना। अपने स्वस्थ का ध्यान रखना इन दीर्घकालीन लक्ष्यों की प्राप्ति की एक अनिवार्य शर्त है, और इसलिए स्वार्थ के लिए ही उसे ऐसा करना चाहिए, भले ही वह कुछ ऐसी चीजों को न करना चाहे जो इसे संभव करने के लिए आवश्यक हैं। शायद वह दूसरे लोगों से बर्ताव करने में ईमानदार न होना चाहे, परंतु यदि वह समाज में अच्छा कहलाना चाहता है तो उसे ऐसा होना ही होगा, और यदि उनके साथ अपने व्यवहार को वह लगातार बनाए रखना चाहता है तो यह उसकी आवश्यकता है। तो फिर, वह करना जो आप चाहते हैं और वह करना जो आपके अपने ही दीर्घकालीन हित का साधक है, एकही चीज विल्कुल भी नहीं है। हो सकता है कि एक आदमी “खाओ, पियो और मौज उड़ाओ” का जीवन बिताना चाहे, परंतु इस प्रकार का जीवन अंत में शायद ही उसके लिए हितकारी हो। अतः स्वार्थ की दृष्टि से भी उसे ऐसा नहीं करना चाहिए।

एपिक्यूरसवाद—लेकिन स्वार्थवादियों का इस बारे में अत्यधिक मतभेद रहा है कि किस प्रकार का जीवन अच्छा है। प्राचीन काल में नैतिक स्वार्थवाद के प्रमुख समर्थक एपिक्यूरस के अनुयायी थे। उनका मत यह था कि हरेक आदमी को इस तरह अपने जीवन को चलाना चाहिए कि उसे अधिकतम सुख प्राप्त हो। (उन्होंने सुख को एकमात्र स्वतः-शुभ चीज माना, जिससे “जो मेरे लिए शुभ है” का मतलब “जो मेरे अधिकतम सुख का साधक है” हो जाता है)। और इस बारे में उनके निश्चित विचार थे कि प्रत्येक व्यक्ति को

अधिकतम सुख वैसे प्राप्त हो सकता है प्रत्येक व्यक्ति को समय का जीवन बिताना चाहिए, न बहुत ज्यादा खाना-पीना चाहिए और न अधिक घनिष्ठ व्यक्तिगत संबंध लोगों से रखने चाहिए। उसे केवल उतना ही खाना-पीना चाहिए जितना जीवित रहने के लिए आवश्यक हो, और स्वयं को अधिक कोमती खान-पान का अभ्यस्त नहीं बनाना चाहिए, ताकि वह उसका आदी न बन जाए और बम-से-कम अपच तथा बाद में होनेवाली गंभीर बीमारियों से बचा रहे। उसे दूसरों के साथ घनिष्ठ संबंध नहीं रखने चाहिए, क्योंकि वे उसके साथ धोखा कर सकते हैं, उसे छोड़ सकते हैं, या मर सकते हैं और प्रेम-संबंध में जो ईर्ष्या और कटुता हो जाती है उससे मिलने वाले दुःख की मात्रा उस क्षणिक सुख की मात्रा से अधिक होती है जिसका इस संबंध की पराकाष्ठा पर अनुभव होता है। वस्तुतः आदमी का किसी भी ऐसी चीज से लगाव नहीं होना चाहिए—चाहे वह भौतिक चीज हो या दूसरा व्यक्ति ही—जिसके नष्ट होने की संभावना होती है और जो उसके बश के बाहर हो। आदमी को ठंडा, शांत और एकाएक भाग्य-विपर्यय हो जाने की घटना के साथ भावात्मक सामंजस्य बनाकर रहना चाहिए। जैसे अपने-आप को घनिष्ठ व्यक्तिगत संबंधों में उलझने से बचाकर रखना चाहिए ताकि आदमी दूसरों की बदलती हुई सनको का आश्रित बनकर न रहे, वैसे ही राजनीतिक और नागरिक गतिविधियों में भाग लेने से भी बचाकर रखना चाहिए, क्योंकि (उनका तर्क था कि) उनमें भाग लेने से आदमी कभी अधिक सुखी नहीं होता, बल्कि अपने आदर्शवादी स्वप्नों के पूरे न होने से उसे निराश ही होना पड़ता है। आदमी को इन सब बातों से विमुक्त रहना चाहिए और अपने आप से ही सतोष प्राप्त करना चाहिए। (अतः वह अपने अलावा किस पर निर्भर रहेगा?) असल में, एपिक्थूरसीय नीतिशास्त्र सुख की प्राप्ति का उपाय उतना नहीं है जितना दुःख से बचे रहने का है।

निस्संदेह, कोई बड़ी आसानी से एक नैतिक स्वार्थवादी होते हुए भी एपिक्थूरसवाद के सिद्धांतों को अस्वीकार कर सकता है। कोई यह माने बगैर स्पष्ट साधन में विश्वास कर सकता है कि अपना हित अधिकतम सुख प्राप्त करने में है। और यदि कोई सुखवादी भी हो तथा यह विश्वास करता भी हो कि शुभ सुख की प्राप्ति में निहित है, तो भी वह यह मानने से इन्कार कर सकता है कि एपिक्थूरसवादियों ने उनसे जो साधन बताए हैं वे सर्वोत्तम

हैं : कोई यह कह सकता है कि एपिक्यूरसवादियों के इस तरह के कथन कि “अमुक कामो से व्यक्ति अधिकतम सुख प्राप्त कर सकेगा” सही नहीं हैं। कोई यह मान सकता है कि मानवीय कार्य-कलाप में तथा व्यक्तिगत सवधो में उलझा हुआ जीवन शांत, उदासीन तथा निर्लिप्त साक्षिभाव वाले एपिक्यूरसोक्त जीवन की अपेक्षा अधिक सुखद होता है। यह माना जाता है कि एपिक्यूरसीय मत कुछ ऐसा है कि “न गेंद पर चोट पड़ेगी, न दौड़ना पड़ेगा और न गलतियाँ ही होगी” (क्रिकेट के खेल में) और कि सर्वोत्तम जीवन वह होता है जिसमें थोड़ी-बहुत रागात्मकता (शायद कुछ वैराग्य के साथ मिली-जुली) होती है, तथा यह कि भले ही धन की हानि हो जाए या जिससे प्रेम किया है उसकी मृत्यु हो जाए, पर कभी प्रेम न करने की अपेक्षा प्रेम करके उसे खो देना अच्छा है। वास्तव में एपिक्यूरसवाद के सभी सिद्धांतों का—अपने दीर्घकालिक सुख को अधिक-से अधिक किस प्रकार बढ़ाया जाए, इस बारे में—इंद्रियानुभविक आधार पर प्रतिवाद किया जा सकता है। कोई उन सबका विरोध करने के बावजूद भी नैतिक स्वार्थवादी हो सकता है।

भले ही एपिक्यूरसवाद दूरदर्शी स्वार्थवाद (अपने जीवन को बिताने के लिए एक दीर्घकालिक योजना के अनुसार काम करनेवाला) होने का दावा करे, यह सदेह फिर भी पैदा होता है कि एपिक्यूरसवादी कहीं एक सिर्फ निकट की चीजें देख सकनेवाला स्वार्थवादी तो नहीं है। वह लक्ष्मी अवधि की योजना बनाता है, परंतु अपने नियंत्रण में न रहनेवाली चीजों में उलझने का उसे इतना अधिक डर है कि वह अनावश्यक रूप से अनेक ऐसे अनुभवों से वंचित रह जाता है जिनमें उसे अधिकतम सतोष प्राप्त हुआ होता, बशर्ते उसने उन्हें होने देने के लिए स्वयं को तैयार मान लिया होता। अठारहवीं शताब्दी में “प्रबुद्ध स्वार्थ” के सन्ध में अनेक मत प्रस्तुत किए गए, परंतु यह दिखाने के लिए कि नैतिक स्वार्थवाद के शीर्षक के अंतर्गत कितना अधिक भिन्न एक मत शामिल किया जा सकता है, हम बीसवीं शताब्दी के एक मत पर संक्षेप में विचार कर सकते हैं यह है एन० रैंड का आचरण सिद्धांत, जिसके शुभ-विषय सिद्धांत को हम पहले ही बता चुके हैं।

तर्कमुद्धिपरक स्वार्थ— हम पहले ही बता चुके हैं (पृ० ८८४-९) कि रैंड के मतानुसार, शुभ या अशुभ क्या है, यह निर्णय करने के लिए मानव मनुष्य का जीवन है—यानी वह जो मनुष्य के रूप में जीवित रहने के

लिए मनुष्य के लिए आवश्यक है ; और यह कि चूंकि तर्कबुद्धि जीवित बने रहने का आधारभूत साधन है इसलिए जो एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के जीवन के लिए उपयुक्त है वह शुभ है तथा जो उसके विपरीत है या उसका नाशक हो सकता है वह अशुभ है । चूंकि जीवन जीवों का व्यष्टिगत गुण है, इसलिए अलग-अलग मनुष्यों के लिए स्वयं अपना जीवन ही नैतिक उद्देश्य है । इस प्रकार यह सिद्धांत नैतिक स्वार्थवाद का ही एक रूप बन जाता है ।

उद्देश्य और मानक के अंतर को हम पहले ही रोगी और चिकित्सक के उदाहरण में दिखा चुके हैं : किसी रोगी के इलाज में चिकित्सक का उद्देश्य उसे (अन्यो को नहीं बल्कि उस विशेष रोगी को) पहले की स्वस्थ अवस्था में ले आना होता है । इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए चिकित्सक को मनुष्य की शारीरिक प्रकृति और आवश्यकताओं के, मानवीय स्वास्थ्य और रुग्णता के कारणों के अपने ज्ञान से सहायता लेनी पड़ती है । इस प्रकार मनुष्य का जीवन और स्वास्थ्य (तथा इस विषय से संबंधित संपूर्ण चिकित्साशास्त्रीय ज्ञान) वह मानक है जिससे चिकित्सक उस विशेष रोगी के शारीरिक कल्याण की प्राप्ति के अपने विशेष उद्देश्य की पूर्ति करने में सफल होता है ।

रैंड के अनुसार आदमी स्वयं साध्य है, न कि अन्यो के साध्यों का साधन । एक व्यष्टि का जीवन अपने-आप में एक साध्य होता है । आदमी का नैतिक उद्देश्य अपने ही तर्कबुद्धिमूलक स्वार्थ की प्राप्ति है । सामाजिक संबंधों में न किसी को दूसरों के लिए स्वहित का त्याग करना चाहिए और न दूसरों की कीमत पर अपने हित को प्राप्त करना चाहिए ; दूसरों के साथ व्यवहार लेन-देन, मूल्य-विनिमय, पारस्परिक हित-साधन के लिए स्वेच्छापूर्वक सहमति के आधार पर करना चाहिए ।

क्या इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि किन्हों परिस्थितियों में एक आदमी को दूसरे आदमी की सहायता करने की इच्छा नहीं करनी चाहिए ? बिल्कुल नहीं :

जिनको एक व्यक्ति प्यार करता है उनके कल्याण की चिंता उसके स्वार्थ का ही एक तर्कबुद्धिमूलक भाग है । यदि एक आदमी जो अपनी पत्नी से उत्कट प्रेम करता है उसकी एक भयानक बीमारी के इलाज में अपना सर्वस्व खर्च कर डालता है तो यह दावा करना मूर्खतापूर्ण होगा कि यह वह त्याग उसी के खातिर करता है, स्वयं अपने खातिर नहीं, और कि उसका जीवित

रहना या मर जाना व्यक्तिगत रूप से और स्वार्थ की दृष्टि से उसके अपने लिए कोई अंतर नहीं रखता ।

जिन्हें एक व्यक्ति प्यार करता है उनके हित के लिए वह जो भी काम हाथ में लेता है वह तब कोई त्याग नहीं होता जब उसके मूल्य-सोपान में, जितने विकल्प उसके सामने खुले हैं उनके पूरे सदर्थ में, किसी ऐसी चीज की उससे प्राप्ति होती है जिसका उसके लिए अधिकतम वैयक्तिक (और तर्कबुद्धिमूलक) महत्त्व होता है ।^१

यदि किसी का दोस्त मुसीबत में है तो उसे उसकी आत्म-बलिदान को छोड़कर जो भी उपाय उचित हों उसका सहारा लेकर सहायता करनी चाहिए । उदाहरण के लिए, यदि दोस्त भूख से व्याकुल है तो स्वयं अपने लिए कोई जुगत खरीदने के बजाय खाने की चीज खरीदने के लिए उसे पैसा दे देना कोई बलिदान नहीं है बल्कि निष्ठा का काम है, क्योंकि व्यक्ति के अपने व्यक्तिगत मूल्यों के सोपान में दोस्त का हित एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है । यदि वह जुगत दोस्त के कष्ट से अधिक महत्त्व रखती है तो उसका दोस्ती का दम भरना व्यर्थ है ।^१

एक बड़े पैमाने पर परतु उसी सिद्धांत के अनुसार वह सरकार जिसके शासन में कोई रहता है उसके जीवन के लिए बहुत बड़ा वैयक्तिक और स्वार्थमूलक महत्त्व रखती है । एक तर्कबुद्धिपरक स्वार्थवादी अपने देश में किसी तानाशाही शासन को स्थापित होने से रोकने के लिए अपनी शक्ति के अनुसार पूरी कोशिश करेगा, क्योंकि तानाशाही शासन उसके अधिकारों को, उसकी आजादी को और संभवतः उसके जीवन ही को छीनकर ऐसी परिस्थितियाँ पैदा कर देगा जिनमें तर्कबुद्धिपरक स्वार्थ की प्राप्ति असंभव हो जाएगी ।

रैंड के स्वहित सिद्धांत के विशिष्ट स्वरूप को समझने के लिए उसके मानवीय अधिकारों से संबंधित सिद्धांत पर विचार कर लेना जरूरी है, जो कि उसके नैतिक सिद्धांत का आधार है और जो उसे स्वार्थवाद के अन्य रूपों से विलुप्त अलग कर देता है । प्रत्येक आदमी कुछ मौलिक अधिकार रखता है, इसलिए नहीं कि वे ईश्वर ने उसे प्रदान किए हैं या समाज ने उनकी

१. रैंड, "दि रीक्विम ऑफ़ इगजेंसीज," दि बचूँज आफ़ मैलिशनेस,
५० ४१-४६ ।

अनुमति दी है (अनुमति सदैव रद्द की जा सकती है) बल्कि इसलिए कि वह एक तर्कबुद्धिशील प्राणी है और इस रू में उसकी एक प्रकृति है । अधिकार एक सामाजिक संदर्भ में अस्तित्व बनाए रखने की उन शर्तों को बताते हैं जो एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के उपयुक्त होती हैं ।

“अधिकार” एक सामाजिक संदर्भ में आदमी की कर्म करने की स्वतंत्रता को निर्धारित करनेवाला और स्वीकृति देनेवाला एक नैतिक सिद्धांत है । केवल एकही मूलभूत अधिकार है (शेष सब उसके परिणाम या परिणाम के परिणाम हैं) : आदमी का अपने ही जीवन का अधिकार । जीवन स्वयं को कायम रखने वाली और स्वतः उत्पन्न क्रिया का एक सिलसिला है । जीवन के अधिकार का अर्थ है स्वयं को कायम रखनेवाली और स्वतः उत्पन्न क्रिया में लगे रहने का अधिकार—जिसका अर्थ है उन सब कामों को करने की आजादी जिनकी एक तर्कबुद्धिशील प्राणी को अपनी प्रकृति के अनुसार अपने ही जीवन को बनाए रखने, उसकी वृद्धि, उसकी सफलता और उसके उपभोग के लिए जरूरत है । (ऐसा ही जीवन, स्वतंत्रता तथा सुख-प्राप्ति के अधिकार का अर्थ है ।)^१

रौयिन्सन क्रूसो के लिए अधिकारों का प्रश्न कभी उठा ही नहीं—अर्थात् तब तक नहीं जब तक फाइडे नहीं आ गया, क्योंकि तब तक अन्य आदमी थे ही नहीं जिनकी उपस्थिति पर उसे ध्यान देना पड़ता । परंतु अन्य सभी परिस्थितियों में, जब मनुष्य समाज के अंदर परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं तब, यह प्रश्न कि “प्रत्येक आदमी के अन्य आदमियों के संबंध में क्या अधिकार हैं” अत्यावश्यक हो जाता है । इसी वजह से रैंड ने अधिकारों को एक सामाजिक संदर्भ में आदमी के कर्म-स्वातंत्र्य से संबंधित सिद्धांत कहा है ।

अब अगर कर्म का मानक, शुभ और अशुभ का मानक, आदमी का जीवन (जैसाकि पिछले परिच्छेद में बताया गया है) ही है, तो हरेक आदमी का एक दृष्टि की हैसियत से यह अधिकार हो जाता है कि वह जीवित रहे और ऐसे काम करे जो एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के रूप में उसके जीवन के लिए जरूरी है । उसे यह अधिकार है कि वह अपने ही विचार और प्रयत्न से अपने

जीवन को समृद्ध करे ; उसे काम करने और अपने परिश्रम के परिणामों को अपने पास रखने का अधिकार है, जो कि संपत्ति का अधिकार कहलाता है ; उसे अपने ही मूल्यों का चुनाव करने और उन्हें प्राप्त करने का अधिकार है— अर्थात् स्वतंत्रता का और सुखी होने का अधिकार है। ये सब एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के रूप में उसके लक्ष्य अवधि तक जीवन-यापन करने के लिए जरूरी हैं।

प्रत्येक आदमी को ये अधिकार प्राप्त हैं, क्योंकि ये मनुष्य के रूप में मनुष्य की जो प्रकृति है उससे व्युत्पन्न है। अतः किसी आदमी को यह अधिकार नहीं है कि वह अन्यो के अधिकारों का उल्लंघन करे। अधिकारों का उल्लंघन करने का अधिकार हो ही नहीं सकता। किसी आदमी को अन्य आदमियों की हत्या करने, उनकी संपत्ति का अपहरण करने या उन्हें दास बनाने का अधिकार प्राप्त नहीं है। किसी को यह अधिकार नहीं है कि वह शारीरिक बल का प्रयोग करके अन्यो से मूल्यवान् चीजों की मांग करे।

कोई भी उन कर्तव्यों को छोड़कर जिन्हें उसने अपने ही कार्यों के द्वारा स्वेच्छा से अपनाया है अन्य लोगों के प्रति कोई कर्तव्य नहीं रखता। जन्म लेने मात्र से वह संपूर्ण मानव-जाति के दुःख-दर्द के लिए दोष का भागी नहीं बन जाता। वह उसका कोई दायित्व वहन नहीं करता जिसका वह कारण नहीं है, और उसने अन्यो की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए दास के रूप में जन्म नहीं लिया है। यदि उसने किसी और के साथ कोई अनुबंध किया है तो वह उसका पालन करने के लिए नैतिक रूप से बंधा हुआ है, यदि उसके बच्चे हैं तो वह उनका पालन-पोषण करने के लिए नैतिक रूप से बंधा हुआ है, क्योंकि उसके कार्य के फलस्वरूप ही वे इस दुनिया में आए हैं। परंतु उसके कर्तव्य ऐसे नहीं हैं जो उसके द्वारा स्वयं चुने हुए न हों, उसके अपने ही कामों के परिणाम न हों। अन्य मनुष्यों के अधिकारों का सम्मान करने का कर्तव्य— जो कि शुद्ध रूप से नियेधात्मक है क्योंकि उसका मतलब उनके अधिकारों का उल्लंघन न करना होता है— चुना हुआ इस बात में होता है कि वह अन्य मनुष्यों के साथ व्यवहार करना पमद करने का नैतिक परिणाम है।

यदि प्रत्येक आदमी के अधिकारों को सुरक्षित रखना है तो कोई भी ऐसी जिम्मेदारी लेने के लिए जिसमें एक से अधिक आदमी शामिल हों प्रत्येक की ऐच्छिक सद्मति आवश्यक होती है, क्योंकि उसमें शामिल प्रत्येक व्यक्ति स्वयं

फैसला करने का अधिकार रखता है। जीवन के अधिकार का मतलब यह नहीं है कि अन्य लोगो को जीवन के लिए आवश्यक वस्तुएँ आपको देनी होगी ; उनका ऐसा कोई कर्तव्य आपके प्रति नहीं है, और उन्हें ऐसा करने के लिए मजबूर करना उनके अधिकारो का उल्लंघन करना होगा। संपत्ति के अधिकार का मतलब यह है कि आदमी संपत्ति को अर्जित करने के लिए आवश्यक काम कर सकता है, और उसे अपनी इच्छा के अनुसार इस्तेमाल कर सकता है या किसी को दे सकता है, न कि यह कि अन्य लोग आपको अनिवार्य रूप से संपत्ति प्रदान करे ; यदि यह वाद वाला उसका मतलब होता तो जिन्हे संपत्ति प्रदान करनी होती वे अपने अधिकारो से वंचित होने के लिए मजबूर होते—वे आपके दास होते। स्वतंत्र भाषण के अधिकार का यह मतलब नहीं है कि अन्य लोगो को (अपनी सहमति के बिना) आपको भाषण करने के लिए एक हॉल या उसे प्रसारित करने के लिए रेडियो स्टेशन देना पड़ेगा , इस बात का आग्रह भी कि आपको ये चीजें देने की किसी की जिम्मेदारी है यह मतलब रखता है कि कोई आपका गुलाम है, कि आपकी इच्छाओ की पूर्ति के लिए किसी और के अधिकारो का बलिदान करना होगा। कोई भी ऐसी चीज अधिकार नहीं हो सकती जिसकी पूर्ति के लिए अन्य मनुष्यों का अनिच्छापूर्वक शामिल होना जरूरी हो, क्योंकि इस प्रक्रिया में उनके अधिकारो का अवश्य ही उल्लंघन होगा।

इस प्रकार नैतिक स्वार्थवाद के इस सिद्धांत को सब अन्य स्वार्थवादी सिद्धांतो से बिल्कुल अलग पहचान लेना चाहिए। तर्कबुद्धिमूलक स्वार्थ को केवल एक तर्कबुद्धिशील प्राणी के रूप में व्यक्ति के जीवन की वस्तुनिष्ठ आवश्यकताओ के द्वारा ही परिभाषित किया जा सकता है। तर्कबुद्धिमूलक स्वार्थ का मतलब यह नहीं है कि जो इच्छा हो वह किया जाए। उसका मतलब विचार की तार्किक प्रक्रिया से यह पता लगाने की जिम्मेदारी लेना है कि अपना स्वार्थ वस्तुतः किस बात में है, और इस गोज के अनुरूप काम करना है। उसका मतलब दूसरो के अधिकारो को कुचनना नहीं है। उसका मतलब दूसरो के अधिकारो का सम्मान करना तथा यह माँग करना है कि मेरे अधिकारो का दूसरे लोग सम्मान करें। तर्कबुद्धिमूलक स्वार्थवाद का मतलब यह नहीं है कि अन्य मनुष्यों को बलिदान की चीजें बता दिया जाए,

बल्कि यह है कि किसी भी मनुष्य को—स्वयं या अन्यो को—वलिदान की वस्तु बनाने से इन्कार कर दिया जाए ।

इ. सामान्य शुभ

उपयोगितावाद—चाहे जिस तरह की दुनिया को हम सर्वाधिक महत्त्व की पाएँ—ऐसी दुनिया को जिसमें अधिकतम सुख या आनंद उपलब्ध हो, अथवा जिसमें इसके अतिरिक्त सर्वाधिक ज्ञान भी हो, अथवा जिसमें अपनी उचित सामर्थ्य के अनुसार काम करनेवाले सर्वाधिक तर्कबुद्धिशील प्राणी रहते हों—आचरण की समस्या का एक समाधान उपयोगितावाद ने प्रस्तुत किया है जो बहुत ही सरल है, और यह है कि “इस तरह से काम करो कि यथामंभव अधिक शुभ की प्राप्ति हो सके” । आपको सिर्फ अपने ही शुभ को प्राप्त करने के लिए प्रयत्न नहीं करना है बल्कि आपके कर्म से प्रभावित होनेवाले प्रत्येक व्यक्ति के शुभ को प्राप्त करने के लिए करना है । यदि आपका काम दस आदमियों को प्रभावित करता है तो उन दसों में से—आपके सहित (आपकी गिनती एक है, मिर्फ एक)—प्रत्येक के ऊपर पड़नेवाले उसके प्रभावों की बात सोचो ; आपको यह नहीं सोचना है कि अकेले आपके ऊपर उसके क्या प्रभाव पड़ते हैं, बल्कि उसके पूरे प्रभावों की बात सोचनी है । आपके सामने जितने विकल्प हैं उनमें से उसका आपको चुनाव करना चाहिए जिससे उत्पन्न शुभ की कुल मात्रा सबसे अधिक हो—अर्थात्, दूसरे शब्दों में, उसका जिसके कुल परिणाम सर्वोत्तम हो । उदाहरणार्थ, यदि सुख वह शुभ है जिसको लक्ष्य बनाना है तो हमारे कर्म ऐसे होने चाहिए जो सब मिलाकर अधिकतम सुख को उत्पन्न करें, केवल मेरे या आपके सुख को नहीं बल्कि प्रत्येक संबंधित व्यक्ति के अधिकतम सुख को । इसका हिसाब लगाना कठिन हो सकता है, और गणित के द्वारा ऐसा करना असंभव होता है : मैं नहीं कह सकता कि आपको या मुझको तब दुगुना या पाँचगुना अधिक सुख होगा जब मैं इस काम के बजाय उस काम को करूँ । फिर भी, हम काफी अच्छा अंदाज लगा सकते हैं : मैं जानता हूँ कि उपहार में दर्शन की एक किताब देने से अब की अपेक्षा अधिक प्रसन्न होगा ; कि तरबूज को सड़ते छोड़ने की अपेक्षा उसे खा लेने से अधिक आनंद आएगा ; कि यदि मैं अपने दोस्त के घर में आग लगाने के बजाय वहाँ जाकर उससे मुलाकात करूँ तो अधिक सुख की प्राप्ति होगी । और मेरे पास यह विद्वान्त करने के लिए अच्छा प्रमाण है कि अपने पड़ोसी के जीवन में

बचाने या मुसीबत में उसकी मदद करने का परिणाम, भले ही उसकी मदद करना मेरे लिए बहुत ही ज्यादा असुविधाजनक हो, उसे उसकी वर्तमान दशा में छोड़ देने की अपेक्षा सब मिलाकर अधिक सुखदायी होगा ।

सभी सवधित लोगों के अधिकतम सुख की प्राप्ति के लिए काम करने में मुझे विमुक्त सुख को ध्यान में रखना है, कुल सुख को नहीं । मैं किसी को शायद भरपेट गोदत और शराब की दावत देकर प्रसन्न कर सकूँ, परंतु यदि उसके पेट में तकलीफ है तो (अस्पताल जाने पर) वह मुझे मेरी उदारता के लिए गाली देगा , दावत से जो आनंद उसे प्राप्त हुआ था उससे कहीं अधिक दुःख और कष्ट सब मिलाकर उसे बाद में दावत के परिणामस्वरूप होगा । मुझे सोचनी उस पूरे सुख की बात चाहिए जो मेरे कामों से दुःख को घटा देने के बाद प्राप्त होगा । कुछ उदाहरणों में ऐसा होता है कि मैं जो भी विकल्प चुनूँ मिलेगा प्रधान रूप से दुःख ही । ऐसी दशा में मैं दो बुराईयों में से छोटी बुराई का चुनाव करता हूँ—उस वैकल्पिक काम को करता हूँ जिसमें अभावात्मक (दुःख) का भावात्मक (सुख) से आधिक्य अल्पतम हो । उदाहरणार्थ, यदि मैं युद्धकाल में एक कंपनी कमांडर हूँ और यह निश्चित हो कि मैं चाहें कुछ भी करूँ मेरे कुछ आदमियों को मरना ही है, तो मैं उस विकल्प को चुनूँगा जिसके फलस्वरूप (अपनी अच्छी-से-अच्छी जानकारी के अनुसार जहाँ तक मैं अनुमान कर सकता हूँ) अधिक-से-अधिक लाभ और प्राणों की कम-से-कम हानि हो ।

यह जानना कि कौन-से विकल्प का यह परिणाम होगा, प्रायः बहुत कठिन होता है और कभी-कभी व्यवहार में असंभव होता है । फिर भी मैं कर सकती हूँ कि अपनी अच्छी-से-अच्छी जानकारी के अनुसार, उस समय उपलब्ध सर्वोत्तम सूचना के अनुसार, काम करूँ । मेरा कर्तव्य सर्वोत्तम उपलब्ध प्रमाण के अनुसार काम करना है ; सर्वज्ञ होने की जरूरत नहीं है । चूंकि “चाहिए” में “सकना” गभित होता है, इसलिए मुझसे यह आशा नहीं की जा सकती कि मैं वह काम करूँ जो मेरे लिए असंभव है । मुझसे हवा में ५०० फुट की छलांग लगाने की या पत्थरों को पचा जाने की आशा नहीं की जा सकती और न यह जानने की कि युद्ध का क्या नतीजा होगा (यह ऐसी अनरथ बातों पर निर्भर करता है जिन्हें मैं उस समय जान ही नहीं सकती जब मुझे निर्णय करना होता है) । यह भी हो सकता है कि मेरे निर्णय का अनपेक्षित

परिणाम निकले । हो सकता है कि मैं पैदल चलते हुए वच्चो के एक समूह को अपनी कार में बिठा दूँ और दो ही मिनट बाद मेरी ओर से कोई गलती न होने पर भी एक दूसरी कार मेरी कार को टक्कर मार दे और कुछ वच्चे इस दुर्घटना में मारे जायें । परंतु उस समय मैं इस दुष्परिणाम की कल्पना भी नहीं कर सकता था — अधिक-से-अधिक एक अत्यंत असंभाव्य घटना के रूप में ही उसकी आशंका कर सकता था । इसलिए वच्चों को अपनी कार में ले लेने का मेरा काम (जो साधारणतः उनकी सहायता करना माना जाएगा) चलत नहीं था । इसी प्रकार, भीड़भाड़ में तेजी से कार चलाना मेरा एक चलन काम होगा, जिससे मेरा जीवन और बहुत-से अन्य कारवालों का जीवन खतरे में पड़ जाएगा, भले ही मैं दुर्घटना करने से बच जाऊँ और अपने गतव्य स्थान पर कुछ जल्दी पहुँच जाऊँ । मैं चाहे सुरक्षित निकल जाऊँ, पर जोखिम बहुत बड़ी है । संक्षेप में, मुझे काम वह करना चाहिए जो मेरे सामने जितने विकल्प हैं उनकी तुलना में (उस समय उपलब्ध सर्वोत्तम प्रमाण के आधार पर) सभी संवधित व्यक्तियों के अधिकतम शुभ का साधक हो ।

उपयोगितावादी नीति बहुत ही सरल रूप में इस प्रकार है । यह प्रतिज्ञा है कि एक काम उचित है इन दो आधारिकाओं से निष्कर्ष के रूप में निकलती है

वह काम जो (उसे करते समय मुझे ज्ञात सर्वोत्तम प्रमाण के आधार पर) सब मिलाकर अधिकतम शुभ उत्पन्न करेगा, उचित है ।

यह काम सब मिलाकर अधिकतम शुभ उत्पन्न करेगा ।

अतः यह काम उचित है ।

दूसरी आधारिका—कि इस काम के अमुक परिणाम होंगे—का निर्धारण प्रायः कठिन होता है, यहाँ तक कि असंभव ही होता है । परंतु इसकी वजह सिर्फ यह है कि दुनिया में कारणों और कार्यों का अनुक्रम बड़ा ही जटिल होता है, और यह जानना अथवा इस बात को लगभग सही आकना, खास तौर से जटिल मामलों में, अत्यधिक कठिन होता है कि मेरे कामों के सब दूरगामी परिणाम क्या होंगे । फिर भी, यदि मुझे पता हो जाए कि मेरे इस काम का परिणाम सब मिलाकर अधिकतम शुभ होगा, तो उपयोगितावादी के अनुसार मुझे उस काम को कर डालना चाहिए । क्या काम करना चाहिए, इस बारे में सदेह

दूसरी आधारिका से ज्यादा पैदा होता है—इससे कि क्या इस काम के सर्वोत्तम परिणाम होंगे—और पहली से कम, जो कि असल में आचरण विषयक उपयोगिता सिद्धांत का ही कथन है ।

लेकिन उपयोगितावाद के विरुद्ध कई आक्षेप किए गए हैं : अनेक दार्शनिकों को ऐसा लगा है कि ऐसे काम को करना सदैव कर्तव्य नहीं होता जो अधिकतम शुभ का साधक हो । थोड़े-से उदाहरण लीजिए : (१) मान लो कि मैं आपकी कोई सहायता करने का वचन देता हूँ । क्या मैं इस वचन का पालन केवल तभी कहूँ जब मुझे (समुचित प्रमाण के आधार पर) यह विश्वास हो कि उसे करने से अधिकतम शुभ परिणाम होगा ? क्या मैं वचन का पालन केवल इसलिए कहूँ कि संबंधित काम को करने से सबसे अधिक हित होगा (यदि होगा तो) ? क्या मुझे वचन का पालन सिर्फ इसलिए नहीं करना चाहिए कि मैंने वचन दिया था ? यदि मुझसे पूछा जाए कि “आपने उस वचन का पालन क्यों किया ?” तो सामान्य उत्तर यह नहीं होगा कि “क्योंकि मैंने सोचा कि उसका पालन करने से मैं अधिकतम हित कहूँगा ।” यदि जिसे मैंने वचन दिया है वह सोचे कि मैंने उक्त कारण से वचन का पालन किया है तो वह भविष्य में दिए जानेवाले वचनों के प्रति सदेहशील बन जाएगा : वह सोचेगा (और यह सही भी है) कि अगली बार मैं यह मानते हुए वचन को भंग कर सकता हूँ कि मैं कोई और काम करके उसका अधिक हित कहूँगा । इसका मतलब यह नहीं है कि आदमी को अपने वचन का सदैव पालन करना ही चाहिए—यदि मैंने आपको ४ बजे शाम को मिलने का वचन दिया है पर देर करके मार्ग में मैं एक दुर्घटनाग्रस्त आदमी के जीवन को बचा सकता हूँ तो मेरा देर में पहुँचना असद्विध रूप से उचित होगा । और न मुझे अपना यह वचन पूरा करना चाहिए कि मैं आपकी बैंक को लूटने में मदद कहूँगा । परंतु ऐसी बात भी नहीं है (आक्षेप करनेवाला आगे बढ़ता है) कि वचन को पूरा करने का मेरा कर्तव्य पूर्णतः उसके अच्छे परिणामों पर ही आधारित हो । यह इस तथ्य पर भी आधारित होता है (और यह बात मुख्य है) कि मैंने वचन दिया था । (२) यह बात विशेषतः तब आवश्यक हो जाती है जब वचन ऐसा हो जिसके दिए जाने की बात कोई न जानता हो । यदि उत्तरी ध्रुव की यात्रा में दो खोजी भटक जाते हैं और ग्राह्य सामग्री केवल इन्हीं में है कि और सामग्री से भर पहुँचनेवाले जहाज के आने की तारीख तब उनमें में केवल

एक ही उससे जीवित रह सकता है, तो पहला खोजी मरने के लिए तैयार हो सकता है, वरतें दूसरा उसे यह वचन दे दे कि वह वापस अपने देश में पहुँचकर पहले के वच्चों की शिक्षा की व्यवस्था कर देगा। क्या वापस पहुँचकर दूसरे आदमी का यह तर्क उचित होगा : “कोई नहीं जानता कि वचन दिया गया था ; उसे तोड़ने से कोई बुरे परिणाम नहीं होंगे। चूँकि मैं अपने वच्चों को मृतक के वच्चों की अपेक्षा शिक्षा पाने के अधिक योग्य समझता हूँ और चूँकि दोनों को शिक्षा दिलाने के लिए पैसा मेरे पास नहीं है, इसलिए मैं अपने ही वच्चों को शिक्षा दिलाऊँगा और मरनेवाले को दिए हुए वचन की बात भूल जाऊँगा” ? (३) हर आदमी अपने परिवार का भरण-पोषण करना साधारणतः अपना कर्तव्य समझता है, न कि अपने पड़ोसी के परिवार का। परंतु यदि एक ऐसा अवसर आ पड़े कि उसका अपने पड़ोसी के परिवार की सहायता करना स्वयं अपने परिवार की सहायता करने की अपेक्षा अधिक हितकर हो तो क्या होगा ? क्या उसे ऐसा करना चाहिए ? क्या ऐसा करना उसका ठीक उतना ही कर्तव्य होगा जितना अपने परिवार की सहायता करना ? (४) मान लो कि एक कैदी यह दलील देता है : “मैं मानता हूँ कि मैंने सशस्त्र डकैती का जुर्म किया। पर वह तो हो चुकी है। यदि मैं छोड़ दिया जाऊँ तो मैं अधिक सुखी होऊँगा। मेरा परिवार मेरे ऊपर आश्रित है। वह भी मेरे मुक्त हो जाने और उनके लिए अधिक पैसा कमाने लायक हो जाने पर अधिक सुखी हो जाएगा। और जज साहब, आपका भी कोई अहित नहीं होगा : अगर मैं छूट जाऊँ तो आपका थोड़ा भी नुकसान नहीं होगा। अन्य लोगों को भी इसी प्रकार छूट जाने की आशा रखते हुए अपराध करने का प्रोत्साहन नहीं मिलेगा, क्योंकि मेरे परिवार के अलावा कोई भी नहीं जानता कि मैंने यह अपराध किया है। न वे कुछ कहेंगे और न मैं ही इसका प्रचार करने जा रहा हूँ। मुझे अब कोई अपराध करने भी नहीं है। मुझे सबक मिल चुका है। मेरे लिए नौकरी तैयार है। इस प्रकार यदि मैं छोड़ दिया जाऊँ तो हरेक का हित होगा। अतः मैं आपसे प्रार्थना करना हूँ कि मुझे छोड़ दीजिए।” फिर भी हम इस प्रार्थना को शक की नजर से देखेंगे। शायद हम ठीक-ठीक न बता सकें कि क्यों, परंतु हमारा मन यह कहने को करेगा कि यदि इस आदमी को अपने अपराध का कोई दंड चुकाए बिना छोड़ दिया जाय तो न्याय नहीं होगा। अथवा इस पर विचार

कीजिए : (५) पुलिस एक आदमी को उसके अपराधों के लिए दंड दिलवाने की बार-बार कोशिश करती है पर असफल रहती है, और अंत में सबसे बाद के कथित अपराध के लिए उसे दंड दिलवा ही देती है। तब उसे निश्चित रूप से पता चलता है कि उस आदमी ने वह बादवाला अपराध किया ही नहीं था। मान लो कि तब वह यह सोचती है : “हम प्रमाण को दबा देगे। कोई और नहीं जानता और न जान पाएगा कि इस बार आदमी निर्दोष है; यदि उसे इस बार छोड़ दिया जाए तो वह और अपराध करेगा तथा जीवन और संपत्ति के लिए खतरा बना रहेगा; इस बार सजा पा लेने से वह उन अपराधों का ही बदला चुकाएगा जो वह पहले कर चुका है और जिनका उसे दंड नहीं मिला था (पर जिन्हें उसने मुकदमे के बाद स्वीकार कर लिया था)। यदि उसे छोड़ा न जाए (पर यदि हम इस सूचना को प्रचारित कर दें तो वह अवश्य ही छूट जाएगा) तो सब मिलाकर अच्छा ही होगा। अतः हम इस प्रमाण को दबाकर अच्छा काम कर रहे हैं।” परंतु क्या इस तर्क से हमें बहुत बेचैनी नहीं होगी? हमारा यह दृढ़ विश्वास बना रहेगा कि यदि उसने यह अपराध नहीं किया है तो इसके लिए उसे दंड नहीं मिलना चाहिए, भले ही अभियोग को कायम रखना अधिक अच्छा हो। (६) यदि आपके पिताजी और एक प्रसिद्ध डाक्टर दोनो एक जलती हुई इमारत के अंदर फँस जाएँ और आपके पास केवल एक ही को बचाने का समय हो, तो आपको अपने पिता को बचाना चाहिए या डाक्टर को? मान लो कि डाक्टर यदि जीवित रहे तो ऐसे आपरेशन करके जिन्हें थोड़े ही डाक्टर कर सकते हैं जाने बचा सकेगा। उपयोगितावादी निश्चित रूप से यह कहेगा कि आपको डाक्टर को बचाना चाहिए। डाक्टर को बचाने का परिणाम कहीं अधिक शुभ होगा। फिर भी अधिकतर लोग कहेंगे कि पहले आपको अपने पिता को बचाना चाहिए।

नियम-उपयोगितावाद—इस तरह के उदाहरणों का विचार करके उपयोगितावाद अब एक और रूप ग्रहण करता है। उपयोगितावाद का परंपरागत रूप जिस पर अब तक हम विचार करते रहे बर्म-उपयोगितावाद है : हमें उन काम को करना चाहिए जिसके सर्वोत्तम परिणाम हों। परंतु नियम-उपयोगितावाद एक संशोधन प्रस्तुत करता है। वह कहता है कि हमें काम के औचित्य का निर्णय उसके परिणामों के आधार पर नहीं बल्कि जिन

नियम के अंतर्गत वह काम आता है उसके अनुसरण से होनेवाले परिणामों के आधार पर करना चाहिए। उदाहरणार्थ, एक महत्वपूर्ण नियम कानून में यह है कि जिस आदमी का निर्दोष होना ज्ञात हो उसके अपराधी होने का निर्णय कभी नहीं करना चाहिए। यह जानने के बाद भी कि आदमी निर्दोष है उसे दोषी सिद्ध करना स्पष्टतः इस नियम के विरुद्ध है। इस विशेष दोष-सिद्धि के जो भी परिणाम हों, किसी ऐसे नियम का अनुसरण करने के परिणाम जो निर्दोष लोगों को दोषी सिद्ध करने की अनुमति देता हो सचमुच बहुत बुरे होते हैं—और बचाना हम नियम को चाहते हैं। भले ही कोई (पुलिस के अलावा) इस बात को न जानता हो कि यहाँ नियम का उल्लंघन हुआ है, तथ्य यह है कि नियम का उल्लंघन हो गया होता और नियम है अच्छा। वह अच्छा क्यों है ? उन परिणामों पर विचार कीजिए जो ऐसे नियम के अभाव में हुए होते। किसी व्यक्ति की दोषसिद्धि प्रमाण पर आधारित न होती, यानी इस बात पर कि (सर्वोत्तम उपलब्ध प्रमाण के अनुसार) वह निर्दोष है या दोषी। लोग पूरे कानून को शक की नजर से देखने लगते और यह ठीक भी होता। जनता का बहुत ही ज्यादा नैतिक पतन हो जाता, जैसे किसी भी ऐसे देश में हो जाता है जिसमें किसी भी आदमी के विरुद्ध प्रमाण रचा जा सकता है और किसी भी निर्दोष व्यक्ति को केवल इसलिए घसीट कर जेल में बंद किया जा सकता है या मौत की सजा दी जा सकती है कि अधिकारी उससे छुटकारा पाना चाहते हैं। ऐसी पद्धति इतनी भयानक होगी कि हमें हर दशा में इस नियम को बचाकर रखना चाहिए कि “जिस आदमी का निर्दोष होना ज्ञात हो उसे दोषी सिद्ध नहीं किया जाएगा”, भले ही एक विशेष दृष्टांत में इस नियम के अनुसरण से सर्वोत्तम परिणाम न निकलें। हमें नियम के परिणामों को देगना है, एक विशेष काम के परिणामों को नहीं।

सर्वोत्तम नियम (ऐसा नियम जिसे मानने से सर्वोत्तम परिणाम होंगे) को रोज़ना प्रायः कठिन होता है। अधिकतर ऐसे नियम सरल विल्कुल भी नहीं होंगे। उदाहरणार्थ, क्या हमें इस नियम को मानना चाहिए कि “कभी मानवहत्या न करो” ? क्या हत्या करना इतनी भयानक बात है कि उसे हमें कभी नहीं करना चाहिए ? क्या हत्या का निषेध करनेवाला नियम इतना महत्वपूर्ण है कि सभी परिस्थितियों में हत्या को हम बुरी समझें ? कट्टर शान्तिवादी या तो ऐसा ही विश्वास है। परंतु “हत्या न करो,” यह सरल

नियम शायद सर्वोत्तम नियम न हो। उदाहरणार्थ, आत्मरक्षा के लिए हत्या करने के बारे में क्या कहा जाएगा ? यदि कोई आपको मारने की कोशिश कर रहा है, तो क्या आप बिना विरोध किए अपने-आप को मरवा देंगे ? “किसी भी परिस्थिति में हत्या मत करो,” इस नियम का पालन करने से क्या परिणाम होंगे ? यह तो किसी भी ऐसे आदमी के लिए जो आपको मारना चाहे, एक खुला निमंत्रण होगा। और ऐसे नियम के अनुसरण का यह फल होगा कि निर्दोष लोग मारे जाएंगे तथा चोर और हत्यारे जीवित रहेंगे। एक कहीं अधिक अच्छा नियम यह लगता है कि “आत्मरक्षा के अलावा कभी हत्या न करो” (अथवा इसी से मिलता-जुलता यह नियम कि “किसी आदमी पर पहले आक्रमण न करो”)। इससे भावी आक्रमणकारी इस बात को ध्यान में रखेंगे कि आप उनके हमले को चुपचाप नहीं सहेंगे और साथ ही अन्य लोग भी यह जानकर निश्चित रहेंगे कि आप उनके विरुद्ध बल का प्रयोग शुरू नहीं करेंगे। “आत्मरक्षा के अलावा” कहना नियम का अपवाद नहीं माना जाएगा बल्कि नियम के अंदर ही शामिल एक शर्त माना जाएगा : नियम निष्पक्ष रूप से सभी अप्रतिरक्षात्मक हत्या के कामों पर लागू होगा। यह विचार करने के लिए कि इस नियम में और भी बातें (जैसे, फांसी की सजा) जोड़ना ठीक होगा या नहीं, हतना विवाद बढ़ जाएगा कि वह यहाँ नहीं आ सकेगा। महत्व की बात यह है कि हमें हत्या के बारे में सर्वोत्तम नियम स्थिर कर देना चाहिए और तब किसी भी अपवाद के बिना (हालाँकि नियम के अंदर ही अनेक शर्तें शामिल हो सकती हैं) उसपर जमे रहना चाहिए, और सर्वोत्तम नियम यह होगा जिसे मानने से सर्वोत्तम परिणाम पैदा होंगे।

“कभी वचन-भंग न करो” का अनुसरण उतना अच्छा नहीं होगा जितना इस नियम का कि “वचन-भंग तब तक न करो जब तक दबाव में आकर वचन न दिया गया हो,” और शायद (यह कहा जाएगा कि) यह सोपाधिक नियम भी उतना अच्छा न होगा जितना यह कि “किसी वचन को तब तक भंग न करो जब तक वह दबाव में आकर न दिया गया हो या उसे भंग करने से कोई बहुत ही बड़ा हित न होनेवाला हो या कोई बड़ा अहित रुकनेवाला न हो”—यह अंतिम शर्त अस्पष्ट होने पर भी इस तरह की घटनाओं का ध्यान रखेगी जैसे किसी से मिलने के लिए दिए हुए वचन का रास्ते में कार-दुर्घटना में घायल एक व्यक्ति की सहायता करने के कारण भंग हो जाना। परंतु “वचन-

भंग तब तक न करो जब तक वह गुप्त रूप से न दिया गया हो” एक अच्छा नियम न होगा : ऐसे समय भी आते हैं जब वचन का पालन करना तब भी मूल्य रखता है जब वचन देनेवाले और जिसे वचन दिया गया है उसके अलावा कोई भी वचन के बारे में नहीं जानता (जैसे उत्तरी ध्रुव के खोजियों के पिछले उदाहरण में), परंतु यदि इस नियम को माना जाए तो गुप्त रूप से दिए हुए या किसी साक्षी के अभाव में दिए हुए वचनों का भरोसा नहीं किया जा सकेगा । जिन परिस्थितियों में आपका वचन भंग करना क्षम्य होगा उनमें यह शामिल नहीं है कि किसी को भी वचन की बात मालूम न हो, क्योंकि यदि इस तरह के अपवाद नियम में शामिल कर लिए जाएँ तो उसके परिणाम उनसे भी बुरे होंगे जो ऐसी शर्तों को नियम में शामिल न करने से होंगे । “वचन को तब तक न तोड़ो जब तक उसको तोड़ने से अधिकतम अच्छाई न पैदा हो” को तक एक अच्छा नियम नहीं माना जाएगा (हालाँकि कर्म-उपयोगितावादी इस नियम को मानेगा), क्योंकि जिसे वचन दिया गया है वह जान ही नहीं पाएगा कि किस प्रकार की स्थिति में वचन देनेवाला वचन को तोड़ना उचित मान बैठेगा—ऐसा कोई नियम नहीं होगा जो यह निश्चित करे कि किस प्रकार की स्थितियों में वह वचन भंग करेगा और जिसे वचन दिया गया है उसे थोड़ा भी अन्दाज इस बात का न होगा कि कब वह वचन देनेवाले पर विद्वत्ता करे और कब न करे, जिसके फलस्वरूप वचनों की विद्वत्सनीयता घट जाएगी ।

नियम-उपयोगितावाद भी उस समस्या को हल करने की कोशिश करता है जिम्मे हमें पहले परेशान किया था : दो परिस्थितियाँ कब भिन्न होती हैं ? जहाँ आपको नहीं करना चाहिए वह मुझे भी नहीं करना चाहिए, वरन् हमारी परिस्थितियाँ भिन्न न हों—पर वे भिन्न कब होती हैं ? नियम-उपयोगितावाद में यह प्रश्न सर्वोत्तम नियमों के—अर्थात् अधिकतम सुख को उत्पन्न करनेवाले नियमों के—अनुसरण या प्रश्न बन जाता है । यह नियम कि “कभी तलाक़ मत लो” एक ग़लब नियम होना, क्योंकि इससे अनेक दम्पती आजीवन दुःखी रहेंगे ; परन्तु यह नियम भी कि “क्षगड़ होने पर पति-पत्नी को मर्दव स्त्रियाँ ने करना चाहिए” ग़लब ही होगा, क्योंकि अनेक क्षगड़े सुलझाए जा सकते हैं । यह नियम कि “कभी झूठ न बोलो” ग़लब होगा, क्योंकि, जैसा कि हम देख चुके हैं, इसमें गुण मान करनेवालों को हमारी सत्यनिष्ठा का

अपने स्वार्थों की पूर्ति के लिए उपयोग करने में सहायता मिलेगी । परंतु “अपने लाभ को देखते हुए सदैव झूठ बोलो” भी एक खराब ही नियम होगा, क्योंकि विश्वसनीय व्यक्ति भी तब हमारी सत्यवादिता पर निर्भर नहीं रह सकेंगे । झूठ के बारे में कोई सर्वोत्तम नियम खोज पाना कठिन है : झूठ के विरुद्ध नियम बनाने में कई विभिन्न शर्तें दिमाग में आती हैं और यह देखने के लिए कि (यदि उन्हें नियम में जोड़ दिया जाए तो) उनसे नियम में कुछ सुधार होगा या नहीं, प्रत्येक की जांच करनी होगी । परंतु कम-से-कम नियम-उपयोगितावाद संबद्धता की एक कसौटी तो प्रदान करता है । मान लो कि मैं मंगलवार की पूर्णिमा की रात को ११ : ३० बजे जब मैं एक नीला सूट पहने होता हूँ एक झूठ बोलता हूँ ; और मान लो कि कोई जो मेरे इस काम को नापसंद करता है (पर शायद स्वयं झूठ नहीं बोलता) इस नियम का प्रस्ताव करता है : “मंगलवार को जब पूर्णिमा की रात हो और आप एक नीला सूट पहने हो ११ : ३० बजे कभी झूठ न बोलो ।” हम सब यकीन करते हैं कि ये परिस्थितियाँ असंबद्ध हैं, परंतु क्यों ? इसलिए कि मंगलवार को झूठ बोलने के जो परिणाम होते हैं और किसी और दिन झूठ बोलने के जो परिणाम होते हैं उनके मध्य कोई अंतर नहीं है ; पूर्णिमा होने या न होने से भी कोई अंतर नहीं होता, इत्यादि । इन अतिरिक्त परिस्थितियों के उल्लेख से झूठ के बारे में नियम अधिक विशिष्ट जरूर हो गया है, पर उसके विशिष्ट होने में संबद्धता कुछ नहीं है, क्योंकि इन स्थितियों की उपस्थिति या अनुपस्थिति में बोले जानेवाले झूठ के प्रभावों में कोई अंतर ज्ञात नहीं है । दूसरे शब्दों में, यह एक अनुभूत तथ्य है कि मंगलवार का होना या नीला सूट पहनना उन परिणामों से कोई संबंध नहीं रखता जो झूठ बोलने के होते हैं । (यदि मंगलवार को झूठ बोलने के अच्छे परिणाम हो परंतु सप्ताह के अन्य दिनों में बोले जानेवाले झूठ के न हो तो मंगलवार का विचार यह निर्णय करने में उचित होगा कि झूठ-संबंधी नियम में क्या शामिल किया जाना चाहिए ।) जब किसी नियम को विभिन्न प्रकार की परिस्थितियों का उल्लेख करके अधिक विशिष्ट बनाया जा सकता है पर उसकी विशिष्टता असंबद्ध होती है, तब असंबद्ध परिस्थितियों को नियम में शामिल नहीं करना चाहिए । इसके विपरीत, जब किसी नियम को संबद्ध तरीके से अधिक विशिष्ट बनाया जा सकता है तब यह विचारणीय होता है और केवल उन्हीं परिस्थितियों को उनमें शामिल करना चाहिए जो नियम में सुधार करनेवाली हों । उदाहरणार्थ सामान्यतः पटा है, ‘मुझे

कदापि दूसरे आदमी के ऊपर बल का प्रयोग नहीं करना चाहिए ।” परंतु “बल का प्रयोग” के अंतर्गत विभिन्न प्रकार के काम आते हैं और उनके परिणाम परस्पर बहुत भिन्न होते हैं । आक्रमण के विरुद्ध आत्मरक्षा के लिए बल का प्रयोग किया जाता है ; बल का प्रयोग तब भी होता है जब भड़कानेवाली बिल्कुल कोई बात नहीं होती ; पुलिसवाला कानून तोड़नेवाले को पकड़ने के लिए बल का प्रयोग करता है ; और पियक्कड़ एक काल्पनिक अपमान की प्रतिक्रिया में बल का प्रयोग करता है । किसी ऐसे व्यक्ति के विरुद्ध बल का प्रयोग जो आपकी हत्या करना चाहता है आपको सुरक्षित रखने का अच्छा परिणाम पैदा करता है, जबकि कहीं से खतरा न होने पर आपका बल-प्रयोग करना शायद यह दुष्परिणाम पैदा करेगा कि कोई निर्दोष व्यक्ति मारा जाएगा या घायल हो जाएगा, तथा झगड़ों को हल करने के लिए बल का प्रयोग करने का एक बुरा नमूना भी बनेगा । इस प्रकार बल-प्रयोग के बारे में सर्वोत्तम नियम निश्चित करने में बल-प्रयोग के विभिन्न प्रकारों को बता देना उचित होता है : अर्थात् इन परिस्थितियों का उल्लेख करके नियम संबद्ध तरीके से अधिक विशिष्ट बन जाता है ।

नियम-उपयोगितावाद नैतिक सापेक्षवाद की समस्या (जिसका यहाँ उल्लेख मात्र किया जा सकता है) को हल करने की कोशिश करता है । नैतिक सापेक्षवाद का सांस्कृतिक सापेक्षवाद से अंतर साफ-साफ समझ लेना चाहिए । यह वादवाला सिद्धांत कोई नैतिक सिद्धांत नहीं है बल्कि एक मानवविज्ञानीय और समाजशास्त्रीय तथ्य की सूचना मात्र है । वह सिर्फ यह कहता है कि अलग-अलग समाजों में अलग-अलग नैतिक नियम माने जाते हैं । और इस रूप में सांस्कृतिक सापेक्षवाद स्पष्टतः सत्य है । परंतु यदि वह यह कहता है (जैसा कि सांस्कृतिक सापेक्षवादी कभी-कभी कहते हैं) कि अलग-अलग समाज अलग-अलग आधारभूत नैतिक सिद्धांतों के अनुसार चलते हैं तो उसकी सचाई उतनी साफ नहीं है । भिन्न-भिन्न स्थानों और कालों में प्रचलित अनेक बहुत ही भिन्न नियम इस नैतिक सिद्धांत के ही विक्षेप दृष्टांत हैं कि “यह काम सर्वोत्तम होता है जो कबीले के अस्तित्व को बनाए रखने में सर्वाधिक सहायक हो ।” इसके अलावा कभी-कभी कबीलों के अंतर नैतिकेतर होने हैं । कुछ एस्कीमो कबीलों में उस दशा में अपने माँ-बाप की हत्या करना आदमी का वर्तव्य समझा जाता है जब वे इतने बूढ़ हो जाते हैं कि यात्रा

नहीं कर सकते (माँ-बाप को भी यह बात अवश्य ही मालूम रहती है), क्योंकि यदि ऐसे माँ-बाप जीवित रहे तो कबीले के लिए अपने जाड़ो के स्थान से गर्मियों के गतव्य में इतने समय के अंदर कि कबीले का अस्तित्व खतरे में न पड़े पहुँचना असंभव हो जाएगा, जहाँ कि उनके जानवर चर सकते हैं, जहाँ तूफान और ठंड से वे सुरक्षित रह सकते हैं। ऐसी परिस्थिति में जो कि हमारी परिस्थिति से बहुत ही भिन्न है, जिसमें कुछ के बने रहने या किसी के भी जीवित न रहने की बात बहुत महत्त्व रखती है, क्या हम भी ऐसे नियम का अनुमोदन नहीं करेंगे ? दक्षिणी सागर के द्वीपों में निवास करनेवाले कुछ कबीलों में भी माँ-बाप को ६० वर्ष की आयु तक मार दिया जाता है और वहाँ जलवायु भी इतना कठोर नहीं है कि ऐसा काम उचित लगे। परंतु वहाँ एक दार्शनिक विश्वास की वजह से यह बात है वहाँ के निवासियों का यकीन है कि मृत्यु के समय इस लोक में उनका जो शरीर था उसी शरीर के साथ उनका अगले लोक में अस्तित्व रहेगा, और वे नहीं चाहते कि वे परलोक में क्षुरियों से भरा और जीर्ण शरीर लेकर जायें। क्या इससे सांस्कृतिक सापेक्षवाद सिद्ध होता है अथवा केवल यह कि जब कुछ नैतिकतर विश्वास भिन्न होते हैं तब आचरण के नियम भिन्न हो जाते हैं ?

परंतु नैतिक सापेक्षवाद का सबंध केवल इस प्रश्न से है कि क्या एक आधारभूत नैतिक सिद्धांत (या सिद्धांत समुच्चय) ऐसा है जिसे सभी समाजों में माना जाना चाहिए (न कि जो सभी में माना जाता हो)। नियम-उपयोगितावाद के अनुसार केवल एक ही आधारभूत नैतिक सिद्धांत है—वह जिसे नियम-उपयोगितावाद मानता है, परंतु जब इस नैतिक आधारिका को कुछ इन्द्रियानुभविक आधारिकाओं के साथ संयुक्त किया जाता है जो विभिन्न समाजों में पाई जानेवाली परिस्थितियों के बारे में होती हैं, तब हो सक्ता है कि भिन्न नैतिक नियम प्राप्त हो यह बात कि अमुक नियम एक समाज में सर्वोत्तम हैं या नहीं, उस समाज की परिस्थितियों पर निर्भर होती है। इस प्रकार एक रेगिस्तानी समाज में पानी को बर्बाद करने के लिए मृत्युदंड को उचित माना जा सकता है, क्योंकि पानी को बर्बाद न करने से अनेक अन्य व्यक्तियों के प्राण बच सकते हैं ; परंतु जिस समाज में पानी प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हो वहाँ पानी के खूब अधिक प्रयोग का निषेध करने के लिए किसी नियम की जरूरत नहीं है (वस्तुतः भविष्य की आवश्यकताओं का ध्यान रखा

जाता हो), क्योंकि ऐसे नियम से हानि अधिक होगी और लाभ कम होगा । जिस समाज में पुरुषों का स्त्रियों से अनुपात लगभग बराबर हो, उसमें एक-विवाह पद्धति सर्वोत्तम हो सकती है (विवाहेतर काम-संबंधों की बात अलग है), परन्तु ऐसे समाज में जिसमें गुद्ध के कारण पुरुष बहुत कम हो गए हैं, जिसमें स्त्रियाँ पुरुषों से दसगुनी अधिक हैं, एकविवाह का नियम सर्वोत्तम शायद न हो । जो भी हो, बात परिस्थितियों पर निर्भर करती है । उद्योग-प्रधान समाज में अनुबंधों का पालन करना और समय की पाबंदी महत्वपूर्ण गुण होते हैं, क्योंकि उद्योग का सुचारु रूप से चलते रहना इन बातों पर निर्भर करता है ; परन्तु खानाबदोशों के या कृषिप्रधान समाज में इन सद्गुणों का (कम-से-कम कुछ दृष्टियों से) कम ही महत्व होगा । दूसरी ओर, कुछ थोड़ी परिस्थितियों को छोड़कर हत्या का निषेध करता है—समाज के चलते रहने तथा उसके अंदर रहनेवाले व्यक्तियों के अस्तित्व के बने रहने के लिए इतने अधिक आवश्यक होते हैं कि इस तरह का निषेध सर्वत्र होना चाहिए । निश्चय-उपयोगितावाद के अनुसार नैतिक सापेक्षवाद नियमों पर तो लागू होता है पर उस नैतिक सिद्धांत (या उन नैतिक सिद्धांतों) पर लागू नहीं होता जिससे (या जिनसे) नियम व्युत्पन्न होते हैं ।

आचरण-संबंधी वे मत जो परिणामों को आधार नहीं बनाते—दोनों ही प्रकार के उपयोगितावाद के अनुसार हमें जो करना चाहिए वह पूरी तरह से परिणामों के ऊपर निर्भर है—कर्म-उपयोगितावाद में कर्म-विशेष के परिणामों के ऊपर, नियम-उपयोगितावाद में उस नियम के परिणामों के ऊपर जिसका वह कर्म-विशेष एक उदाहरण है । परन्तु ऐसा नहीं है कि आचरणविषयक प्रत्येक मत केवल परिणामों को ही कर्मों को उचित बनानेवाली विशेषताएँ मानता हो ।^१ "मैं हत्या का विरोधी क्यों हूँ ? वस इसलिए कि हत्या अनुचित काम है ।" "यत्न भग करना दुरी बात है—मैं हेतु कोई नहीं बना सकता ।

१. आचरण-संबंधी जो मत काम के औचित्य का आधार केवल परिणामों को (काम के या नियम के) मानते हैं, वे परिणाम-सापेक्ष मत कहलाते हैं और जो अन्य बातों को (परिणामों के मद्देन पर अन्य रूप में नहीं) आधार बनाते हैं वे परिणाम-

सिर्फ यही कह सकता हूँ कि मैं इसे ठीक नहीं मानता । शायद हृद दर्जों की मजबूरी की अवस्था को छोड़कर कभी हल्का नहीं करनी चाहिए ।” ये नैतिक विश्वास के सीधे-सादे कथन हैं जो बहुत प्रायः सुनने को मिलने हैं । इनमें किसी अपेक्षित बात की कमी हो सकती है, परंतु इनसे प्रकट होता है कि जौ ऐसे कथन करते हैं वे कुछ प्रकार के कामों को उन दुष्परिणामों की ओर बिल्कुल ध्यान न देते हुए (अथवा कम-से-कम उनके अतिरिक्त अन्य हेतुओं से भी) अनुचित समझते हैं जो उनको करने से हो सकते हैं । ऐसे मतों के अनुसार हमें न केवल काम के प्रसंभाव्य परिणामों का (जो भविष्य में होंगे) बल्कि उन स्थितियों का भी विचार करना चाहिए जिनमें काम किया गया था (जो भूतकाल में थी) ।

इस विचारधारा के अनुसार यह कहा गया है कि अनेक प्रकार के नैतिक कर्तव्य ऐसे हैं जिनको उपयोगितावादी पर्याप्त मान्यता नहीं देता अथवा जिनकी वह संतोषजनक व्याख्या नहीं देता । (१) जिन्होंने हमारी सहायता की है उनके प्रति कृतज्ञता प्रकट करना हमारा कर्तव्य है । अपने माता-पिता का आभार मानना हमारा कर्तव्य है, जिन्होंने बचपन के उन सारे वर्षों में हमारा पालन-पोषण किया—यह कर्तव्य ऐसा है जैसा बाहरी लोगों के प्रति कभी नहीं हो सकता । अपने पिता के प्रति कृतज्ञ होना मेरा कर्तव्य है, न कि डाक्टर के प्रति, और इसलिए जलती हुई इमारत से मुझे अपने पिता को बाहर निकालना चाहिए । यह कर्तव्य किन्हीं ऐसे परिणामों पर आधारित नहीं है जो भविष्य में हो सकते हैं । यदि ऐसा होता तो मेरा कर्तव्य डाक्टर को बचाने का होता, क्योंकि दुनिया में कहीं अधिक भलाई वह करेगा । परंतु मेरा अपने पिता के प्रति एक ऐसा विशेष कर्तव्य है जो डाक्टर के प्रति नहीं है, और इसका हेतु अतीत में है ; मेरा अपने पिता के प्रति जो कर्तव्य है वह भूतसापेक्ष है न कि भविष्यसापेक्ष । इसके अलावा, इसमें एक वैयक्तिकता है—कर्तव्य अपने पिता के प्रति मेरा है, आपका नहीं (आपका कर्तव्य अपने ही पिता के प्रति है) । कर्तव्यों में वैयक्तिक विशेषता होती है : वे कुछ लोगों के प्रति होने हैं और अन्यो के प्रति नहीं होते, क्योंकि उनका आसरे विशेष संबंध होता है । (२) निष्ठा के कर्तव्य होते हैं । मैंने एक वचन दिया है और इसलिए मुझे उसको पूरा करना चाहिए । उसे पूरा करने का मेरा कर्तव्य इस तथ्य पर आश्रित है कि मैंने वचन दिया है और वचन देने का काम ऐसा है जो भूतकाल

में हुआ था। यह कर्तव्य भूतसापेक्ष है, भविष्यसापेक्ष नहीं—वह इस बात पर आधारित नहीं है कि उसे पूरा करने से भविष्य में शायद अच्छे परिणाम निकलेंगे, बल्कि सिर्फ इस बात पर आधारित है कि वचन दिया गया था। वह वैयक्तिक भी है, क्योंकि जिस व्यक्ति के प्रति भेरा वह कर्तव्य है वह वह है जिसे मैंने वचन दिया था, कोई ऐसा-वैसा नहीं। यह भी “के-कारण” कर्तव्य है, न कि “के-लिए” कर्तव्य। (३) न्याय के कर्तव्य भी होते हैं। “न्याय” शब्द का सदैव एकही अर्थ नहीं होता, और यहाँ इतना स्थान नहीं है कि इसका विश्लेषण किया जा सके।^१ एक अर्थ में “न्याय” समान व्यवहार का सूचक है : यदि न्यायाधीश एक अपरिचित व्यक्ति को कानून तोड़ने के लिए पूरा दंड देता है लेकिन अपने दोस्त को या अपने राजनीतिक गुट के आदमी को ठीक उसी अपराध के लिए दंड से मुक्त रखता है तो यह अन्याय है, क्योंकि दोनों के प्रति असमान व्यवहार किया गया है : न्याय की माँग यह है कि समान अपराध के लिए समान दंड (तथा समान उपलब्धि के लिए समान पुरस्कार) मिलना चाहिए। परंतु “न्याय” का कुल अर्थ समान व्यवहार नहीं है। मान लो कि न्यायाधीश सबको, परिचित मित्र और अपरिचित दोनों को, एक मामूली यातायात-संबंधी नियम के उल्लंघन के लिए आजीवन कारावास की सजा देता है (यह मानते हुए कि ऐसा करना उसके अधिकार के अंतर्गत है), और बाद में यदि वह स्वयं उसी अपराध को करे तो स्वयं को भी अपवाद नहीं बनाता। इस प्रकार वह दंड देने में कड़ाई के साथ निष्पक्ष बना रहेगा, क्योंकि उसका निर्णय जिस नियम के अनुसार है उससे वह स्वयं को भी मुक्त नहीं रखता। परंतु फिर भी हम कहेंगे कि ऐसा दंड अन्यायपूर्ण होगा—इसलिए नहीं कि सभी दोषी व्यक्तियों को समान रूप से दंडित नहीं किया गया है बल्कि इसलिए कि दंड का दिया जाना ही अन्यायपूर्ण था : वह अपराधियों की पात्रता के अनुसार नहीं था। इस बहुत ही महत्वपूर्ण अर्थ में न्याय पात्रता के अनुसार व्यवहार करना है। एक विशेष उदाहरण में शायद यह निश्चित करना बहुत ही कठिन हो कि एक व्यक्ति में किस बात की पात्रता है (क्या गमकन दर्जती डालनेवाले को केवल अर्थ-दंड मिलना चाहिए या एक वर्ष का

१. एलिस ऑन इतिम, छापन बंटकर, अध्याय ६ (“जस्टिस”)। विभिन्न प्रकार के गैर-उपयोगी कानूनों के बारे में देखिए एन्स्यू २०० रॉस, दि राइट टो दिस गूट।

कारावास अथवा दस वर्ष का ?), परंतु एक बार यह यकीन हो जाने के बाद कि अपराधी जिस दंड का पात्र है उससे अधिक कठोर दंड उसे मिल रहा है (अथवा कम कठोर दंड मिल रहा है), हम मान लेते हैं कि उसका दंड न्यायपूर्ण नहीं है । न्याय का संबंध अर्हता (पात्रता) से है और अर्हता का विचार करना भविष्य में होनेवाले परिणामों का विचार करना नहीं है । आदमी दंड का पात्र है क्योंकि उसने किसी की हत्या की है या गवन किया है या डकैती इत्यादि की है—और ये ऐसी चीजें हैं जो वचन की तरह भूतकाल में हुई थीं । अपराधी के दंड का आधार भविष्य में होनेवाले उसके कामों के प्रसंभाव्य परिणाम नहीं होने चाहिए बल्कि उसके अतीत के कामों से निश्चित उसकी पात्रता मात्र होनी चाहिए ।

दंडसंबंधी उपयोगितावादी मत पूर्णतः भविष्यलक्षी है : दंड "के-लिए" दिया जाना चाहिए, न कि "के-कारण" । उपयोगितावादी के अनुसार दंड का औचित्य यह है कि (अ) उससे अपराधी का सुधार हो सकता है—शायद उसे एक सबक मिल जाएगा जिससे वह दुबारा उस अपराध को नहीं करेगा ; (आ) दूसरे लोगों को वह उस तरह के अपराध करने से रोकेगा ; तथा (इ) अपराधियों के समाज के अन्य लोगों से पृथक् कर दिए जाने से अन्य लोग उनके शिकार बनने से बचे रहेंगे । परंतु प्रतिकारार्थ-दंड-सिद्धांत यह है कि ऐसे सब अच्छे प्रभाव अनुषंगी मात्र होते हैं और इस बात के हेतु नहीं होते कि दंड क्यों दिया जाना चाहिए । दंड सिर्फ इसलिए दिया जाना चाहिए कि एक अपराध हुआ है जिसके लिए अपराधी दंड के योग्य है ।

कर्म-उपयोगितावाद के अनुसार यदि इस वचन को निभाने के या इस अपराधी को दंड देने के परिणाम इस विशेष दृष्टांत में शुभ नहीं हैं तो वचन को पूरा नहीं करना चाहिए या दंड नहीं देना चाहिए । परंतु नियम-उपयोगितावाद कर्म-विशेष के परिणामों का विचार नहीं करता बल्कि नियम के परिणामों का विचार करता है । दोनों प्रकार के उपयोगितावादी केवल परिणामों को ही महत्व देते हैं, परंतु कर्म-विशेष के परिणाम बिल्कुल वही नहीं होते जो एक नियम का अनुसरण करने से होते हैं, और नियम-उपयोगितावादी कहेगा कि कर्म का औचित्य या अनौचित्य उस नियम के अच्छे या बुरे परिणामों पर निर्भर होता है जिसके अंतर्गत वह कर्म आता है । यह प्रश्न कि किसी व्यक्ति को उसकी अर्हता के अनुसार क्यों दंड देना चाहिए ? हमें क्यों उन

लोगों के हित का जिन्होंने हमारा हित किया है अन्यो से अधिक ध्यानरखना चाहिए ? उसके अनुसार उत्तर नियम के अनुसरण से होनेवाले परिणामों में खोजना चाहिए : लोगों को हितकारी काम करने के लिए प्रोत्साहित किया जाना चाहिए और इसलिए कोई नियम होना चाहिए जिसके अनुसार उन्हें जिन्होंने हमारा हित किया है हमसे हित चाहने का पहला अधिकार मिले । फिर, दंड क्यों दिया जाए ? क्यों न अपराध की बिल्कुल उपेक्षा ही कर दी जाए ? "इसलिए कि दंड न देने के परिणाम अधिक गंभीर होते हैं, और जो आदमी अधिक गंभीर अपराध करता है वह अधिक कड़े दंड के योग्य होता है ।" परंतु दंड किसी और कसीटी के अनुसार न देकर पात्रता के अनुसार ही क्यों दिया जाए ? इसलिए कि अधिक गंभीर अपराधों में अपराधी को आगे के लिए अपराध करने से रोकने की जरूरत अधिक होती है और समाज को उन अपराधों को करनेवालों से बचाने की अधिक जरूरत होती है । अंत में बात नियम-उपयोगितावादी के अनुसार परिणामों पर ही आ जाती है—कर्म-विशेष के परिणामों पर नहीं बल्कि नियम को अपनाने के परिणामों पर । एक नियम को दूसरे से अच्छा सदैव उसके परिणाम ही बनाते हैं—और यह बात भविष्यलक्षी है न कि भूतलक्षी ।

यहाँ हम इस विवाद का सामान्य रूप में समाधान निकालने का प्रयत्न नहीं करेंगे । प्रत्येक पक्ष अपनी बात को तर्क से परिपुष्ट करके प्रस्तुत कर सकता है । हम एक प्रकार के उदाहरण पर विशेष ध्यान देंगे जिससे दोनों पक्ष बिल्कुल स्पष्ट रूप से सामने आ जाएँगे और हम नियम-उपयोगितावाद की मर्यामंभ्रम अधिक जाँच करेंगे । हम एक निरपराध आदमी का उदाहरण लेते हैं जिसे अधिकारियों ने मृत्यु-दंड देने का फैसला किया है । अधिकारी अच्छी तरह जानते हैं कि वह निरपराध है (अथवा कम-से-कम उनके पास उसके दोषों होने का कोई प्रमाण नहीं है) परंतु फिर भी उसे अपराधी घोषित कर चुके हैं । उन्हें यकीन है, और शायद इसका हेतु भी अच्छा है, कि उसे मृत्यु-दंड देने में बड़ा हित होगा या अनिष्ट टल जाएगा ; फिर अपराधों का दौर भी चल रहा है और लोग पुलिस पर अपराधियों को न पकड़ पाने के लिए आरोप लगा रहे हैं—यदि उन्हें यकीन हो जाए कि अपराधी पकड़ लिया गया तो वे शांत हो जाएँगे और हमारे कानून और व्यवस्था के प्रति उनमें सम्मान की भावना भी आ जाएगी तथा भावी अपराधी जान जाएँगे कि यदि

उन्होंने कोई अपराध किया तो वे बचेंगे नहीं । हम यह भी मान लेते हैं कि असली अपराधी मर चुका है और अधिकारियों के अलावा कोई भी नहीं जानता कि वह कौन था या कि उसने अपराध किया था, जिसके परिणामस्वरूप भविष्य में बात के प्रकट होने की और उनके शमिदा होने की कोई संभावना नहीं है । तो फिर क्यों न किसी निरपराध व्यक्ति के सिर पर यह अपराध मढ़ दो, विशेषतः उसके जो पहले अनेक अपराध कर चुका हो और जनता को सता चुका हो, भले ही यह अपराध उसने न किया हो ? ऐसा करने से अनेक अच्छे परिणाम होंगे और कोई भी दुष्परिणाम ऐसे न होंगे जिनकी कल्पना की जा सके—तो फिर क्यों न ऐसा ही करो ?

प्रतिकारवादी तत्काल कह बैठेगा कि उस आदमी को इस अपराध के लिए दंडित नहीं करना चाहिए, और इसका सीधा-सा हेतु यह है कि उसने यह अपराध किया ही नहीं है । उसे किसी ऐसे काम के लिए दंडित करना जो उसने किया ही नहीं स्पष्टतः अन्याय का एक उदाहरण होगा । भले ही उसे दंडित करने के परिणाम बहुत ही अच्छे हों, उसे दंडित नहीं किया जाना चाहिए, क्योंकि दंड का औचित्य अहंता से होता है न कि दंडित करने के भावी परिणामों से । परंतु नियम-उपयोगितावादी भी उसे दंडित करने के पक्ष में नहीं होगा, हालांकि उसके हेतु भिन्न होंगे : वह, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, कहेगा कि ऐसे नियम को अमान्य से (जो कि कभी-कभी ऐसे व्यक्ति को दंड देने की अनुमति देता है जिसका निरपराध होना ज्ञात हो) समाज के लिए घातक परिणाम होंगे : इससे हर आदमी अपने को असुरक्षित महसूस करेगा, इससे कानून की वुनियाद कमजोर पड़ जाएगी, इत्यादि । इस प्रकार दोनों ही पक्ष इस मसले पर एकमत होंगे, हालांकि उनके हेतु अलग-अलग हैं ।

परंतु अब प्रतिकारवादी नियम-उपयोगितावादी के ऊपर दबाव डालना शुरू कर सकता है । "जैसे आपने वचन का पालन करने के संबंध में जो नियम स्वीकार किया था उसमें 'बशर्तें वचन को भंग करने का एक चट्टन ही अच्छा परिणाम न हो', यह वाक्यांश जोड़ा था, वैसे ही क्या आप निरपराध को दंड देने से संबंधित अपने नियम में यही शर्त नहीं जोड़ेंगे ? क्या आपको यह न कहना होगा कि 'निरपराध को दंड न दो, बशर्तें उससे कोई बहुत ही अच्छा परिणाम न निकले—जैसे जनता के मनोबल को पुनः कायम करना, अपराधों के दौर को रोकना, या एक महान् समाज का निर्माण ?' यदि 'निरपराध को

दंड न दो' जैसे नियम को मानने का आपके पास एक हेतु जनता के मनोबल को बनाए रखना है, तो निश्चय ही ऐसा लगेगा कि जब निरपराध को दंडित करने से जनता के मनोबल को वापस लाया जा सकता हो तब आपके नियम में इस तरह के अपवाद के लिए गुंजाइश होनी चाहिए, और उसका रूप यह होता चाहिए : 'निरपराध को दंड न दो, बशर्ते इससे कोई बहुत ही बड़ी अच्छाई होनेवाली न हो।' मैं समझता हूँ कि आप इससे बंध जाते हैं, क्योंकि आप नियमों की चाँछनीयता को केवल परिणामों के आधार पर ही आंकते हैं—और इस रूप में संशोधित नियम के परिणाम उस नियम के परिणामों से अवश्य ही अधिक अच्छे होंगे जिसमें इस प्रकार के अपवाद के लिए गुंजाइश रखने के लिए कोई शर्त न लगी हो। मैं समझता हूँ कि यदि आप केवल परिणामों को आधार बनाते हैं तो आपको नियम में ऐसी शर्त शामिल करने की जरूरत होगी, वैसे ही जैसे आपने वचन का पालन करने से संबंधित नियम में उसे शामिल किया था। परंतु भले ही आप इससे बंधे हुए हों क्योंकि आपका नैतिक सिद्धांत पूर्णतः परिणामों पर आधारित है, मेरा विश्वास है कि यहाँ आप गलती कर रहे हैं। मैं कहता हूँ कि निरपराध को दंड देना गलत होगा, भले ही उससे कितने ही अच्छे परिणाम क्यों न निकलें। तथ्य यह है कि आदमी निरपराध है, और इतना ही हमारे यह कहने को उचित सिद्ध करने के लिए पूरी तरह काफी है कि उसे दंड नहीं दिया जाना चाहिए—नहीं, कभी नहीं, किसी भी परिस्थिति में नहीं, यहाँ तक कि अपराधों के दौर को रोकने या दंगे को शांत करने के लिए भी नहीं। मुझे यकीन है कि १९३०-४० के बीच की अवधि के सोवियत रूस के 'सामाजिक इंजीनियर' अपने कामों का उपयोगिता के आधार पर (हाँ, नियम की उपयोगिता तक के आधार पर) औचित्य बता सकते थे। बहुत-से लोगों को मृत्यु-दंड दिया गया था, हालाँकि यह ज्ञात था कि जो अपराध उनपर लगाए गए हैं वे उन्होंने किए ही नहीं; परंतु उन्हें दंड देने के लिए एक पूर्णतः संतोषजनक हेतु उपयोगिता के आधार पर दिया जा सकता था : एक महान् समाज का निर्माण किया जा रहा है (अथवा ऐसा नेता लोगों ने सोचा होगा), और इतने महान् आदर्श की तुलना में एक आदमी के जीवन का, या कुछ हजार लोगों के जीवन तक का, क्या मूल्य है ? उनका तर्क यह होता कि व्यष्टि का जीवन धारा में बहते हुए एक मामूली तिनके की तरह है; और यदि व्यष्टि के जीवन के बने रहने से इस महान् आदर्श की प्राप्ति रुक जाती है या उसमें बाधा भी पड़ती है तो आनेवाली

पीढ़ियों के असंख्य लोगों के हित के लिए बनाए हुए आदर्श के रास्ते में रुकावट बनने देने के बजाय क्यों न उसे जरूरत पड़ने पर झूठे आरोप लगाकर भी समाप्त कर दिया जाए ? मैं नहीं समझता कि क्यों उन नृशंस कर्मों के कर्ताओं के कामों को उपयोगिता के आधार पर उचित सिद्ध करके उन्हें अच्छे और कर्तव्यनिष्ठ उपयोगितावादी न बताया जाय । यह सच है कि उन कामों के वे परिणाम नहीं हुए जिनकी कल्पना की गई थी—हत्याओं के बाद और भी हत्याएँ हुई, आतंक और हिंसा के बाद आतंक और हिंसा में वृद्धि ही हुई, और वह आदर्श वास्तविकता कभी न बन पाया तथा आज भी वास्तविकता से पहले जितना ही दूर है—और शायद प्राचीन काल की नृशंसताओं के बारे में उपलब्ध ऐतिहासिक प्रमाण से नेताओं को यह बात जान लेनी चाहिए थी । परंतु जो भी हो, उन्होंने अपने कामों का उपयोगितावादी आधार पर उतना ही जोरदार समर्थन किया होता जितना आजकल अधिकतर उपयोगितावादी अपने रोजाना के कामों का उनके प्रसंभाव्य परिणामों को बताकर करते हैं । जब उपयोगितावाद न्याय के सिद्धांतों पर, जिनका कोई अपवाद नहीं हो सकता, आधारित नहीं होता तब यही उसका अंत होता है ।

परंतु क्या स्वयं न्याय को भी मानवीय अधिकारों की धारणा पर आधारित नहीं होना चाहिए ? इस प्रकार हमें पुनः अधिकारों के प्रकरण में वापस जाना पड़ता है । यदि हरेक आदमी को अपने जीवन को जीने का अधिकार है, अपने परिश्रम से कमाने का अधिकार है, और दबाव से मुक्त होकर स्वतंत्र निर्णय का अधिकार है, तो कोई यह तर्क दे सकता है कि न्याय का उल्लंघन तब नहीं होगा जब राष्ट्र के विधितंत्र में इन अधिकारों की मान्यता प्राप्त हो और कोई अपवाद न माना जाए । किसी भी राष्ट्र के संविधान की व्यक्ति के अधिकारों को सरकारी अधिकारियों की पहुँच से बाहर रखना चाहिए, यहाँ तक कि वोट के प्रभाव से भी दूर रखना चाहिए । अन्यथा बहुसंख्यक वर्ग किसी भी अलोकप्रिय अल्पसंख्यक वर्ग के विरुद्ध कानूनी कार्यवाही कर सकता है, उसकी हत्या कर सकता है या उसे नजरबंदी शिबिर में डाल सकता है । राजनीतिक सत्ता की इस प्रकार सीमा बाँध दी जाने पर, अल्पसंख्यकों के जीवन और उनकी संपत्ति को कोई खतरा नहीं रहता ; इन्हें बहुसंख्यकों का वोट नहीं छीन सकता, और कोई भी आदमी राजनीतिक सत्ता प्राप्त करके इन्हें नहीं छीन सकता । न्यायनिष्ठ समाज यह है जो व्यक्ति के

अधिकारों को स्वीकार करता है और उन्हें अपने मंगलानुसार कृति के अंदर दृग्न प्रकार जड़ देता है कि कोई भी भावी तानाशाह चाहे वह "अधिकतममंगलानुसारों का अधिकतम मुख" का कितना ही ऊँचा नारा क्यों न लगाए, उन्हें नहीं छीन सकता । "अधिकतम मुख" प्रत्येक व्यक्ति का मुख है और एक व्यक्ति का अन्य व्यक्ति या व्यक्तियों के समूह के लिए वसतिदान करने प्राप्त नहीं हो सकता । आचरणविषयक जो मत मानवीय अधिकारों के सिद्धांत को गुनार नहीं मानता उसमें कोई जान नहीं है, और जो सिद्धांत कर्मों के अधिकारों को अपने परिणामों के आधार पर आंकता है वह कभी उसमें जान नहीं दान करता ।



परिच्छेदानुसार प्रश्नावलियाँ

१

१. "यह जो मेरा म्याऊँ-म्याऊँ करनेवाला और घुरघुरानेवाला पालतू जानवर है उसके लिए 'विल्ली' शब्द का प्रयोग क्या सही नहीं है ? यदि मैं इसे भैंस कहूँ तो अवश्य यह एक गलत नाम होगा !" "चीजों के लिए किसी भी नाम का प्रयोग सही और गलत नहीं होता ।" इसलिए यदि आप इसे भैंस कह दें तो यह भी उतना ही सही होगा ।" इस विवाद का निर्णय कीजिए ।

२. जब कोई वच्चा शब्दों के अर्थ सीखता है तब वह चीजों के बारे में बात करने के लिए शब्दों को गढ़ता नहीं है । तो फिर यह कहने में क्या तुक है कि मनुष्यों ने नाम गढ़े हैं, उन्हें खोजा नहीं है ?

३. इस आपत्ति का उत्तर दीजिए : "भाषा के प्रचलित प्रयोग के आधार पर कोई बात निश्चित नहीं की जा सकती । आप यह दिखाकर कि लोग शब्दों का किस तरह प्रयोग करते हैं, किसी विवाद का निर्णय नहीं कर सकते । प्रचलित प्रयोग गलत हो सकता है । मान लो, हम इस प्रश्न का निर्णय करने में कि पृथ्वी गोल है या नहीं, इस प्रणाली का सहारा लेते हैं । मध्ययुग में इसी प्रणाली के बल पर पृथ्वी को चपटी सिद्ध किया जा सका होता । फिर भी, जैसा कि हम जानते ही हैं, इस तरह एक क्षण के लिए भी यह सिद्ध नहीं हो सकेगा कि पृथ्वी सचमुच चपटी है ।"

४. निम्नलिखित वाक्यों में उद्धरण-चिह्न सही स्थान पर रखिए :

अ. डाँग एक अंग्रेजी शब्द है जिसका वही अर्थ है जो हिंदी शब्द कुत्ता का है ।

आ. डाँग शब्द कुत्ते का बोधक अंग्रेजी शब्द है ।

इ. वाक्य का अर्थ निर्धारित करने में शब्दों का क्रम महत्व रखता है :
जैसे, जर्नेल ने कर्नेल को मार डाला का वही अर्थ नहीं है जो बर्नेन ने जर्नेन को मार डाला का है ।

ई. क्रम शब्द में तीन अक्षर हैं ।

उ. मुख्य सड़क पर कारें दौड़ रही हैं एक सत्य कथन है ।

ऊ. विल्ली शब्द विल्लियों का नाम है ; और विल्ली शब्द का नाम 'विल्ली' है ।

५. "शौर्य बहादुरी है" । " 'शौर्य' का वही अर्थ है जो 'बहादुरी' का है ।" निम्नलिखित वाक्य गलत क्यों हैं ?

अ. "शौर्य" का अर्थ "बहादुरी" है ।

आ. "शौर्य" का वही अर्थ है जो बहादुरी का है ।

६. नीचे के वाक्यों में रेखांकित शब्दों में से कौन-से ऐसे हैं जिन्हें उद्धरण-चिह्न के सहित होना चाहिए ? हेतु भी बताइए ।

अ. आपके व्यवहार का क्या अर्थ है ?

आ. इस समाचार का क्या अर्थ है ?

इ. दर्शनरति का क्या अर्थ है ?

ई. आप प्रेम का अर्थ नहीं जानते ।

उ. कोई भी जीवन का सच्चा अर्थ नहीं जानता ।

ऊ. यही लोकतंत्र का सच्चा अर्थ है ।

७. पिछले प्रश्न में प्रयुक्त "सच्चा अर्थ" की आलोचना कीजिए । चीजों का सच्चा अर्थ हो सकता है ? क्या शब्दों का कोई सच्चा अर्थ हो सकता है ? समझाकर बताइए । आप " 'लोकतंत्र' शब्द का सच्चा अर्थ", इस वाक्यांश का क्या मतलब लगाएंगे ?

८. निम्नलिखित "क्या है" पूछनेवाले प्रश्नों और कथनों का विश्लेषण कीजिए—

अ. कोई नहीं जानता कि विजली क्या है (हम केवल इतना जानते हैं कि वह क्या करती है) ।

आ. कोई नहीं जानता कि जुकाम क्या होता है (हम केवल यह जानते हैं कि उसके लक्षण क्या होते हैं) ।

इ. दूषण क्या है ?

ई. लोभतंत्र वस्तुतः क्या है ?

उ. इस दल में कोई भी नहीं जानता कि यह जानवर क्या है ।

ऊ. सत्यता क्या है ?

९. निम्नलिखित लाक्षणिक प्रयोगवाले वाक्यों का ऐसे वाक्यों में अनुवाद कीजिए जिनमें ऐसे प्रयोग न हों । (एक लाक्षणिक प्रयोग की जगह पर दूसरा लाक्षणिक प्रयोग रखने की कोशिश न कीजिए ।)

अ. वह ईर्ष्या से जल-भुन गई ।

आ. वह एक ऊँची ध्वनि है (पियानो पर) ।

इ. उसके नैतिक आदर्श उसकी अपेक्षा उच्च हैं ।

ई. मैं इन सबसे ऊपर हूँ ।

उ. मैं बात को अपने मन के अंदर पक्का जमा देना चाहता हूँ ।

ऊ. ऐसा सबमुच हुआ नहीं ; यह सब केवल आपके मन में है ।

ए. उसका मन सब तरह की बेकार की बातों का गड्ढमड्ड है ।

ऐ. वह विपत्तियों के समुद्र में गोता लगा रहा है ।

ओ. वह जो पहले थी उसकी अब परछाईं-भर रह गई है ।

औ. जीवन एक चलती-फिरती छाया मात्र है ।

अं "सारा संसार एक नाटक है" ।

अः जीवन एक स्वप्न मात्र है ।

क. "वास्तुशिल्प हिमीभूत संगीत है" ।

ख. उसकी आँखों से आग बरसती थी ।

ग. नदी सबसे सरल रास्ता अपनाती है—ढलान की ओर । यही अधिकतर लोग करते हैं ।

घ. राजा होने के लिए लौह संकल्प चाहिए : उसे सिंह और लोमड़ी दोनों ही होना चाहिए ।

१०. क्या आप इन शब्दों की संतोषजनक परिभाषा बता सकते हैं—
"शब्द," "वाक्यांश," "वाक्य" ?

११. क्या 'रंग' शब्द इसलिए अनेकार्थक है कि उससे लाल, हरा इत्यादि का बोध होता है ? क्या 'सुखद' शब्द इसलिए अनेकार्थक है कि जो मुझे सुखद लगता है वह शायद आपको सुखद न लगता हो ? क्या 'तेज' शब्द इसलिए अनेकार्थक है कि जो चाल वायुयान के लिए धीमी है वह कार के लिए तेज है और जो कार के लिए धीमी है वह साइकल के लिए तेज है ?

१२. इन उदाहरणों के द्वारा सिद्ध कीजिए कि "है" (और "होना")

क्रिया के सभी रूप) अनेकार्थक है : “एक गज तीन फुट होता है” ; “कुर्सी पीली है” ; “पानी एच_२ ओ है” ।

१३. क्या ये क के विभिन्न प्रकार हैं या “क” शब्द के विभिन्न अर्थ ? —

अ. रोटी खाना, शब्दों को खाना ।

आ. कमरे का पिछवाड़ा, दिमाग का पिछवाड़ा ।

इ. मकान के पीछे, कामों के पीछे ।

ई. सख्त कुर्सी, सख्त परीक्षा ।

उ. आरामकुर्सी, दर्शनशास्त्र की कुर्सी ।

१४. क्या ये अनेकार्थक शब्द मिलते-जुलते हैं, अथवा एक ही शब्द का दोनों ही अर्थों में प्रयोग एक “भापाई संयोग” है ? —

अ. जानवर का मुख, सभा-मुख ।

आ. संख्याओं को जोड़ना, तत्त्वों को जोड़ना ।

इ. ऊँचे पहाड़, ऊँचे इरादे ।

ई. कर जोड़ना, कर देना ।

उ. दात काटना, लकड़ी काटना ।

ऊ. तृक्ष का मूल, जगत का मूल ।

ए. आवश्यक संदेश, स्वादिष्ट संदेश ।

ऐ. सूर्य की रहिम, अश्व की रहिम ।

२

१. समझाकर बताइए कि निम्नलिखित वाक्यों में से कौन (शब्द के आजकल के सबसे अधिक प्रचलित अर्थ में) परिभाषक विशेषताएँ बताता है और कौन अनुपंगी विशेषताएँ बताता है (और इस प्रकार शब्द जिस वस्तु का बोधक है उसके बारे में एक कथन है) :

अ. त्रिभुज तीन भुजाओंवाले होते हैं ।

आ. गोर भारत के निवासी हैं ।

इ. कुत्ते मांसाहारी होते हैं ।

ई. पुस्तकें कागज की होती हैं ।

उ. अच्छा खिलाड़ी शायद ही कभी हारता हो ।

ऊ. महिलाएँ अश्लील शब्दों का प्रयोग नहीं करती ।

- ए. कुल्हाड़ी काटने के लिए प्रयुक्त औजार है ।
 ऐ. यूरेनियम का प्रयोग परमाणु-बम बनाने में होता है ।
 ओ. आदमी पच्चीस फुट से कम लंबे होते हैं ।
 औ. अंडों के अंदर पीतक होता है ।

२. मान लो कि अ क-वर्ग की एक परिभाषक विशेषता है तथा आ एक अनुपंगी विशेषता है । नीचे के कथनों में से कौन सत्य है ?—

- अ. यदि इसमें अ न होती तो यह क न होता ।
 आ. यदि इसमें आ न होती तो यह क न होता ।
 इ. यदि यह क न होता तो इसमें अ न होती ।
 ई. यदि यह क न होता तो इसमें आ न होती ।

३. उदाहरण देकर सिद्ध करो कि शब्दों का गुणार्थ भिन्न होते हुए भी उनका वस्तुत्व एक ही हो सकता है ।

४. “शब्द का अर्थ वह होता है जिसका वह निर्देश करता है।” इस कथन में क्या दोष है ?

५. नीचे दिए हुए शाब्दिक विवादों पर विचार कीजिए, और परिभाषक तथा अनुपंगी विशेषताओं की जानकारी के आधार पर प्रत्येक का समाधान निकालिए :

- अ. यदि मैं इसकी टांगें काट दूँ तो क्या यह मेज होगा ? यदि मैं इसे काटकर जलाने की लकड़ियाँ बना दूँ तो ?
 आ. यह अब द्रव के रूप में नहीं रहा । इसके बावजूद क्या यह अब भी पानी है ?
 इ. मैं इसे जला चुका हूँ । फिर भी क्या यह लकड़ी है ?
 ई. क्या २१ वर्ष की आयु होने से पहले ही वह प्रौढ़ है ?
 उ. क्या सभी डिब्बों के बदल जाने के बावजूद यह वही रेलगाड़ी है ?
 ऊ. क्या यह वही रेलगाड़ी है, हालाँकि इसका स्टेशन से छूटने का समय बदल गया है ?
 ए. क्या यह चुम्बकयुक्त न होने पर भी लोहा है ?
 ऐ. क्या पट्टियाँ न होने के बावजूद भी यह जेवरा है ?
 ओ. क्या मैं वही व्यक्ति हूँ जो दस वर्ष पहले था, हालाँकि उस समय मेरे शरीर में जितनी कोशिकाएँ थी वे सब बदल चुकी हैं ?

ओ. क्या डायल के अभाव में भी यह घड़ी है ?

अ यह एक टीला है या पहाड़ ?

अ. क्या गाय द्वारा चर लिए जाने के बाद भी यह घास है ?

६. क्या नीचे के विवाद शाब्दिक हैं ? आप उनका समाधान किस तरह करेंगे ?

अ. आपके पास एक पुरानी कार है। एक पुरजा खराब हो गया है और उसकी जगह आप एक नया पुरजा लगा देते हैं। अगले दिन यही आप एक और पुरजे के साथ करते हैं और ऐसा करते-करते एक दिन पूरी कार का प्रत्येक भाग बदल जाता है। अतः मे जो कार आपके पास अब है वह क्या वही कार है जो पुरजा का बदलना शुरू करने से पहले आपके पास थी ?

आ. राम ने अपने भाई मोहन से कहा, "जब मैं मरूँगा तब अपना पैसा तुम्हें दे जाऊँगा।" अगले दिन उसने अपना इरादा बदल दिया और यह निश्चय किया कि वह उसके बजाय अपनी पत्नी को अपना रुपया दे जाएगा। इसलिए उसने अपनी वसीयत में लिखा, "मेरा सारा रुपया मेरे निकटतम सबंधी (पत्नी) को मिले।" परंतु उसकी पत्नी पहले ही मर चुकी थी और इस तथ्य का उसे पता नहीं था। अगले दिन राम की मृत्यु हो गई और उसका रुपया उसके निकटतम सबंधी यानी उसके भाई को मिल गया। सवाल यह है : राम ने मोहन को दिया हुआ अपना वचन पूरा किया या नहीं किया ?

७. लोगो को पता चल गया है कि बृहल स्तनधारी प्राणी है (हालांकि शुरू में जो बात मानी जाती थी उसके यह विपरीत है)। इसके अतिरिक्त स्तनधारी होना "बृहल" की परिभाषक विशेषता भी है। इस प्रकार, परिभाषक विशेषताएं खोजी जाती हैं, न कि दी जाती हैं। है न ?

८ किसी शब्द के गुणार्थ में शामिल विशेषताओं का पता लगाने के लिए आम तौर पर उस वस्तु के जिसका वह शब्द बोध कराता है, यथासंभव अधिक उदाहरणों की सूची तैयार की जाती है और तब यह देखा जाता है कि कौन-सी विशेषताएं उन सब उदाहरणों में समान हैं। उन समान विशेषताओं को परिभाषक विशेषताएं कहा जाता है और उनकी पूरी सूची ही शब्द की परिभाषा होती है। यह प्रणाली निरापेक्ष क्यों नहीं है ? क्या आप कोई ऐसा शब्द सोच सकते हैं जिसके संरूप में इस प्रणाली का अनुसरण करने से नतीजे गलत निरलें ?

९. “मनुष्य” को एक तर्कबुद्धिशील प्राणी, एक पंखहीन द्विपद या एक हँसनेवाला जीव परिभाषित करने से क्या “मनुष्य” शब्द के वस्तुत्व में कोई अंतर पड़ेगा ? “मनुष्य” (जाति के अर्थ में) की यथाशक्ति सही प्रतिवेदक परिभाषा बताने की कोशिश कीजिए, यानी प्रचलित प्रयोग में वस्तुतः जैसे यह शब्द इस्तेमाल किया जाता है, उसे बताने की । अर्थात् वे विशेषताएँ क्या हैं जिनके बिना “मनुष्य” कहलानेवाला कोई प्राणी रह न सके ? (यदि कोई एक और ही परिभाषा बताए तो क्या आप उसे गलत परिभाषा, असत्य परिभाषा कहेंगे ?)

१०. निम्नलिखित परिभाषाओं की जाँच कीजिए—

अ. पक्षी : पंखोंवाला कशेरुकी ।

आ. धर्मांध : वह जो लक्ष्य को भूलने के बाद अपने प्रयत्न को चौगुना कर देता है ।

इ. दालचीनी : पुलाव में डाला जानेवाला एक मसाला ।

ई. वृक्ष : वनस्पतियों में सत्रसे बड़ा ।

उ. उदार : वह जो स्वतंत्रता का समर्थक हो ।

ऊ. भवन : मनुष्य के निवास के लिए बनाई गई एक इमारत ।

ए. संध्या : दिन और रात के बीच की अवधि ।

ऐ. गति : पृथ्वी की सतह के ऊपर स्थिति का परिवर्तन ।

ओ. रद्दी की टोकरी : बेकार की चीजें डालने के लिए इस्तेमाल की जानेवाली टोकरी ।

औ. पुस्तक : कागज, आवरण और छपाईवाली कोई भी चीज ।

अं. विपुवत् रेखा : ध्रुवों के मध्य में पृथ्वी के सब ओर ढीची हुई काल्पनिक रेखा ।

अ'. विवाह : विधिसम्मत वैश्वावृत्ति ।

क. चारपाई : दाहिने का विपरीत ।

ख. धर्म : वह जो आप अपने खाली समय में करते हैं ।

ग. बुधवार : मंगल के अनंतर आनेवाला दिन ।

घ. पम्प : पृथ्वी की सतह के नीचे से पानी पीचने के लिए प्रयुक्त एक यंत्र ।

ङ. पाना : मुँह से ग्रहण करना ।

च. हृदय : शरीर के अंदर रक्त को प्रवाहित करनेवाला अवयव ।

११. "इस बात की वजह कि हम गुणधर्म अ को क की परिभाषक विशेषता मानते हैं (जैसे, टाँगो के अभाव को साँपो की परिभाषक विशेषता), यह है कि सब क-ओ में अवश्य ही यह विशेषता होती है ।" इसमें क्या गलती है ?

१२. "सेव क्या होता है ?" "सेव एक फल है जो एक पेड़ पर लगता है ।" "मैंने आपसे यह नहीं पूछा कि वह किस वर्ग में आता है; मैंने केवल यह पूछा है कि वह है क्या ।" "अच्छा, तो सेव . . . लगता है ।" "मैंने यह नहीं पूछा कि वह क्या करता है; मैंने पूछा है कि वह है क्या ।" "अच्छा, तो सेव एक ऐसी चीज है जो निम्नलिखित रासायनिक तत्वों से बनी होती है . . . ।" "मैंने यह नहीं पूछा कि वह किस चीज से बना होता, या यदि मैं उसे सूक्ष्मदर्शक यंत्र से देखूँ तो मुझे क्या दिखाई देगा । मैंने तो एक सीधी-सी बात पूछी है कि वह क्या है ।" इस विवाद में गलती कहाँ है ?

१३. पचास वर्ष पहले स्क्रिजोफीनिया को इतना असाध्य माना जाता था कि यदि कोई रोगी स्वस्थ हो जाता था तो तुरत यह निष्कर्ष निकाल लिया जाता था कि रोगी को गलती से स्क्रिजोफीनिया मान लिया गया था । अब असाध्य होने की बात को स्क्रिजोफीनिया की परिभाषक विशेषता नहीं माना जाता । क्या इससे यह सिद्ध होता है कि पचास वर्ष पहले की परिभाषा गलत थी ?

१४. अ : सब क-ओ में जो विशेषताएँ समान होती हैं उन्हें क की परिभाषक विशेषताएँ होना चाहिए ।

ब : नहीं । सब मेज ठोस चीजें हैं पर यह "मेज" की संतोषजनक परिभाषा नहीं है । यह परिभाषा अतिव्याप्त है, क्योंकि यह मेजों को उन ठोम चीजों से जो मेज नहीं हैं अलग नहीं करती । आपको न केवल यह जानना है कि सब मेजों में क्या समान है बल्कि यह भी कि वह क्या है जो मेजों में विलक्षण है ।

अ . बहुत ठीक । मान लो कि आप क-ओ में जो विलक्षण है, उसे जानते हैं, यानी उस बात को जो किसी और चीज में नहीं है । उदाहरणार्थ, केवल हाथियों में ही सूँठ होती है जिसमें वे पानी खींचते हैं । यह हाथियों की एक विलक्षणता है । तो क्या यह एक संतोषजनक परिभाषा है ?

ब : नहीं, क्योंकि यह ऐसी बात हो सकती है जो सब हाथियों में समान न हो, बल्कि केवल उनकी विलक्षणता हो । संतोषजनक परिभाषा में दोनों माँहना जरूरी हैं ।

अ . बहुत ठीक । पर अब मान लीजिए कि सभी हाथियों में सूँड होती है : सब हाथियों में वह होती है और केवल हाथियों में ही होती है । अब अततोक्तत्वा हमें “हाथी” की सतोषजनक परिभाषा मिल ही गई ।

ब . नहीं, क्योंकि.....

शेष बात आप बताइए । दोनों शर्तों को पूरी करने के बावजूद क्या परिभाषा अपर्याप्त हो सकती है ?

१५. निम्नलिखित बातों और सवालों को ध्यान में रखते हुए “कर्म” शब्द की एक सतोषजनक परिभाषा बनाने का प्रयत्न कीजिए ।

“कानून में, किसी कर्म का होना आवश्यक है”, हत्या का प्रयत्न एक कर्म माना जाता है, परंतु हत्या का इरादा कर्म नहीं है । परंतु, कर्म में क्या बातें आती हैं ? यदि आप किसीको गोली का निशाना बनाते हैं और वह मर जाता है तो आपका कर्म क्या था घड़े को उँगली से दबाना ? उँगली से घड़े को दबाना और गोली का बंदूक से निकल पडना ? ये दो बातें और गोली का आदमी के शरीर के अंदर प्रवेश ? ये तीनों बातें और गोली का आदमी के हृदय में प्रवेश ? ये चार और आदमी का मर जाना ? कौन आपके कर्म का अंग है और कौन आपके कर्म का परिणाम ?

निम्नलिखित में से किसे कर्म माना जाएगा और क्यों ?

(१) आप नींद में चलते समय किसी को मार बैठते हैं । (२) आप किसी को छुरे से मार डालते हैं, परंतु इसका आपको ज्ञान नहीं रहता और बाद में इसकी कोई स्मृति भी नहीं रहती । (३) आप बिल्कुल आदम के वश होकर, कोई विचार पहले से किए बिना ही कोई बात कर डालते हैं । (४) आप कुछ भी नहीं करते, परंतु एक आदमी को भूखे मरने देते हैं हालाँकि आप उसे खाना दे सकते थे या उसे डूबने देते हैं हालाँकि आप उसे बचा सकते थे । (५) आप अपनी कार की देखभाल नहीं करते जिससे उसका ग्रेव ऐन मीके पर घराव हो जाता है और उसकी टक्कर से एक पंदल चलनेवाला मर जाता है ।

१६ “फल” की इस तरह परिभाषा देने की कोशिश कीजिए कि परिभाषा के आधार पर आप बता सकें कि कौन-सी चीजें फल हैं । यह ध्यान में रखिए कि यह शब्द अनेकार्थक है कोई चीज जीवविज्ञानीय अर्थ में फल हो सकती है (यानी पेठ का वह भाग जिसे अन्दर खोज होते हैं)

और हो सकता है कि खाद्य के रूप में वह फल न हो (यानी मीठा न होने के कारण उसे फल के बतौर ग्रहण न किया जाता हो)। कुछ चीजों के नाम बताइए जो दोनों अर्थों में फल हो; फिर ऐसी चीजों के जो एक अर्थ में फल हो और दूसरे में फल न हो। क्या टमाटर फल है? कद्दू और सेम को क्या कहेंगे? [देखिए विलियम पी० ऐल्स्टन, फिलांसफी ऑफ लैंग्वेज पृ० ८७।]

१७. क्या कोई व्यक्ति यह जाने बिना कि क क्या होते हैं उनके बारे में कोई बात जान सकता है? अधिक साफ शब्दों में, क्या कोई व्यक्ति यह जाने बिना कि “क” शब्द का क्या अर्थ है, क-ओ के बारे में कोई तथ्य जान सकता है? (“क का क्या अर्थ है” को “क की परिभाषा क्या है” का समानार्थक समझिए। तब उसे किसी अधिक विस्तृत अर्थ में लीजिए।)

१८. कुतिया से जो भी पैदा होता है उसे पिल्ला होना चाहिए, उसकी शक्ल चाहे जैसी हो, क्योंकि “पिल्ला” शब्द की परिभाषा है “कुत्ते की नन्ही सतान”। इसमें क्या दोष है? यदि कुतिया बिलौटे को जन्म दे तो क्या बिलौटा पिल्ला हो जाएगा?

१९ “क्या सगीत कोई भाषा है”? “यह तो एक शाब्दिक प्रश्न मात्र है—यह पूछनेवाला प्रश्न कि आप ‘भाषा’ शब्द के प्रयोग का विस्तार करके सगीत को उसमें शामिल करना चाहते हैं अथवा आप उसे रूढ़ सकेतो तक ही सीमित रखना चाहते हैं। और, शाब्दिक प्रश्न के रूप में प्रश्न की रोचकता समाप्त सी हो जाती है।” इस निर्णय में क्या विवक्षित है कि सगीत एक भाषा है? पहले यह बताइए कि भाषा की परिभाषक विशेषताएँ आप क्या मानते हैं।

२०. “यदि आपको पक्का विश्वास है कि आप इस शब्द का अर्थ जानते हैं तो मुझे इसकी परिभाषा बताइए।” यह पूछना सदैव उचित क्यों नहीं होता? क्या इसलिए कि इसका उत्तर देना सदैव संभव नहीं होता?

२१. “कोई नहीं जानता कि बिजली क्या है: हम केवल यह जानते हैं कि यह क्या करती है।” “कोई नहीं जानता कि जुगाम क्या है: हम केवल उगते ससों को जानते हैं।” इन वक्तव्यों का मूल्यांकन कीजिए।

२२. “यह एक नोमरी है या एक भेटिया?” यह प्रश्न शाब्दिक है या साध्विन—(म) नब, जब आप प्राण प्राण पुंघनके में कुछ दूरी पर जगल

में उस जानवर को देख रहे हों और उसे स्पष्ट रूप से न पहचान पा रहे हों ; (आ) तब, जब जानवर आपके सामने हो, आपने उसकी विस्तार से जाँच कर ली हो, आपने रासायनिक परीक्षण कर लिए हों, इत्यादि; और यह सब करने के बाद भी आप इस प्रश्न को पूछ रहे हों ?

२३. नीचे के प्रत्येक कथन का मूल्यांकन कीजिए । प्रत्येक में जो भी अस्पष्टताएँ हो उन्हें स्पष्ट कीजिए :

अ. सौंदर्य के या न्याय के स्वरूप के बारे में विवाद मूर्खतापूर्ण और व्यर्थ है । “सौंदर्य” और “न्याय” शब्द की जो भी परिभाषा लोग देना चाहें, दे सकते हैं । क्या नहीं ? उन्हें स्वेच्छानुसार प्रयोग की आजादी है । तो फिर विवाद किसलिए ?

आ. “इस लेखक की परिभाषा के अनुसार किसी व्यक्ति का धर्म वह है जिसका वह अपने जीवन में सबसे अधिक मूल्य समझता है । निश्चय ही यह एक गलत परिभाषा है । धर्म वास्तव में ऐसा बिल्कुल नहीं होता ।” ‘परंतु, कोई भी व्यक्ति अगर चाहे तो ‘धर्म’ शब्द का इस अर्थ में प्रयोग कर सकता है और न यह कथन गलत ही है, क्योंकि वह परिभाषा बता रहा है, और परिभाषा सही या गलत नहीं हो सकती ।”

इ. पीढ़ियों तक वैज्ञानिक यह पता लगाने की कोशिश करते रहे कि निमोनिया असल में क्या है । अंततः उन्होंने पता लगा ही लिया । यह एक विशेष प्रकार के वाइरस से होनेवाला रोग है । इस प्रकार अब हम “निमोनिया” की सच्ची परिभाषा जान गए हैं ।

ई. ऐसा कैसे संभव है कि एक आदमी बदलता है और इसके बावजूद वह वही आदमी बना रहता है जो पहले था ? इस सवाल का उत्तर अभी तक कोई नहीं दे पाया ।

उ. आप उसी नदी में दो बार डूबकी नहीं लगा सकते, क्योंकि पहली बार उसमें जो पानी था वह बहकर पहले ही आगे निकल चुका है ।

ऊ. मेरे सामने यह जो अंडा रखा है वह तब वह न हुआ होता जो यह है यदि वह इस मूर्ति ने इन ममय और इस जगह पर न दिया होता, यदि मैं उसे इस समय न देख रहा होता, और यदि मैं अभी इसे खानेवाला न होता (प्रत्येक चीज जो है वह उन सब बातों की वजह से है जो उसके साथ हुई हैं और उन सब परिस्थितियों की वजह से है जिनमें उसका अस्तित्व है ।)

२४. दस ऐसे शब्द बताइए जो तीव्र सवेगात्मक अर्थ रखते हों। फिर उन्हें बताइए जो आपकी समझ से उनकी प्रभावी परिभाषाएँ हो सकती हैं।

२५. "सच्चा अपराधी केवल वही है जो उत्तेजना के वश में होकर नहीं बल्कि भली भाँति सोच-विचारकर ठंडे दिमाग से अपराध करता है।" यह दिखाइए कि यहाँ प्रभावी परिभाषा का कैसे प्रयोग होता है तथा "पागल", "तनिकातापी" और "मनुष्य" के प्रयोग में भी कैसे होता है। (क्या आप कोई ऐसा उदाहरण सोच सकते हैं जिसमें प्रभावी परिभाषा का प्रयोग किसी आदमी के जान से हाथ धोने का कारण बना हो ?)

२६. क्या आदमी और गिलहरी के उदाहरण में परिच्छेद में बताई हुई अनेकार्थकताओं के अलावा और भी अनेकार्थकताएँ हैं ? क्या "चक्कर लगाना" का उदाहरण में बताए हुए अर्थों से भिन्न कोई और अर्थ भी हो सकता है ?

२७. पशुओं के इन नामों के साधारण प्रयोग में क्या सपृक्तार्थ है ? भेड़िया; बिल्ली; उल्लू; तिलचटा; उदविलाव, दरियाई घोड़ा, गिद्ध; साँप; उकाव; गाय, चूहा।

२८. सपृक्तार्थ और गुणार्थ; दोनों की दृष्टि से आप निम्नलिखित शब्द-युग्मों में किसी को क्या बिल्कुल सही पर्याय मानेंगे, और क्यों ?—

हराना बहा में करना, खिलाना, चिढ़ाना; चीखना चिल्लाना; आलोकित करना, प्रकाशित करना; पिता, बाबा; क्षुद्रग्रह, ग्रहिका, अचानक, अनजाने; आलसी, निष्प्रिय, विवेकी, ज्ञानी; नम्र, नगा, झिड़काव, झिड़काई; सपन्न, धनी, छोटा, नन्हा; मोटा, स्थूल।

२९. हमने "क्या यह वही है या नहीं ?" के कुछ उदाहरणों पर विचार किया था। अब इस प्रश्न पर विचार कीजिए— "क्या यह वही शब्द है या नहीं ?" क्या नीचे दिए हुए उदाहरण दो शब्दों के हैं या दो भिन्न अर्थों-वाले एक शब्द के ? एक ही शब्द कहने के लिए आपका हेतु क्या है ? (क्या वर्तनी गव होनी चाहिए ? क्या अर्थ परस्पर संबंधित होने चाहिए ? वर्तमान प्रयोग में या व्युत्पत्ति में ?) बरम (लेखनी), बलम (जैसे, गुलाब की), मौन (प्राणी), मौन (मुहर); जाली ('जाली से ढाना'), जानी ('जानी नोट'); टांग (जानवर की), टांग (मेज की); मद (नगा), मद (धमक), बहाना (जंम, पानी की), बहाना (जैसे नौद

का) ; चालू (आदमी), चालू (मशीन) ; सेना (फौज), सेना (जैसे, 'अंडे सेना') ।

३०. बीस ऐसे शब्द बताइए जिनकी आपके विचार से केवल निदर्शनात्मक परिभाषा ही दी जा सकती है । उनकी शाब्दिक परिभाषा क्यों नहीं दी जा सकती ?

३

१. क्या आप इन शब्दों को अस्पष्ट समझते हैं ? यदि हाँ, तो किन बातों में ?— सुखी ; ऊपर ; ३ ; पूर्व ; बेतन ; दौड़ना ; अधीर ; और ; ठोस ; चिल्लाना ; धन ; पीना ।

२. "कुत्ता" के उदाहरण में दिखाए गए तरीके से "टोप" शब्द की अस्पष्टता का विश्लेषण करने की कोशिश कीजिए । क्या आप कोई ऐसी विशेषताएँ सोच सकते हैं जिनका किसी चीज का टोप होने के लिए उसमें होना जरूरी हो ? क्या मिर पर पहनी जानेवाली (या पहनने के लिए बनाई गई) कोई चीज टोप है ? यदि हाँ, तो टोपी और पगड़ी इत्यादि चीजों से उसे अलग करनेवाली क्या बात है ? क्या टोप वाली विशेषताओं का कोई समुच्चय है ? क्या आप "टोप" शब्द की कोई ऐसी परिभाषा दे सकते हैं जो टोप कहलानेवाली चीजों पर लागू हो, पर सिर पर पहनी जानेवाली उन चीजों पर लागू न हो जिन्हें हम टोप नहीं कहते ?

३. क्या निम्नलिखित शब्दों के प्रयोग की अनेक बसीटियाँ हैं ? परिच्छेद में बताए हुए पाँच लक्षणों में से कौन उनपर लागू होते हैं ?—बिल्ली ; कुर्सी ; जीवित प्राणी ; निवासी ; टाँग ; घबड़ानेवाला ; बक्स ; नाव ; परदा ; कविता ।

४. नीचे दी हुई सभी विशेषताएँ "धर्म" शब्द के साथ जुड़ी हुई हैं । क्या उनमें से किसीको आप आवश्यक (परिभाषक) समझते हैं और किसको ? कौन ऐसी है जिसे दूसरों के रहने पर छोड़ा जा सकता हो ? अन्य की तुलना में अधिक महत्व किसका है ? "धर्म" शब्द के प्रयोग के लिए पर्याप्त आप किन विशेषताओं के कोरम को समझते हैं ? [सूची विलियम पी० ऐल्स्टन, फिलॉसफी ऑफ लैंग्वेज, पृ० ८८ से ली गई है ।]

अ. अलौकिक सत्ताओं (देवताओं) में विश्वास ।

आ. सांसारिक और पवित्र वस्तुओं में अंतर करना ।

इ. पवित्र वस्तुओं के सवध में कुछ कृत्यो या अनुष्ठानों का किया जाना ।

ई. देवताओं के द्वारा अनुमोदित एक नैतिक नियमावली में विश्वास ।

उ. पवित्र वस्तुओं की उत्पत्ति में और अनुष्ठान के दौरान पैदा होने-
वाली विशेष धार्मिक अनुभूतियाँ (श्रद्धायुक्त विस्मय, रहस्यात्मकता, दोषी
होने की भावना इत्यादि), जो देवताओं से संबंधित होती है ।

ऊ. प्रार्थना तथा अन्य तरीकों से देवताओं के साथ संपर्क ।

ए. संपूर्ण जगत् और उसमें व्यक्ति के स्थान के बारे में तथा इस बारे में
एक मत कि सब मिलाकर उसका प्रयोजन क्या है ।

ऐ. इस विश्व-दृष्टि के आधार पर अपने जीवन का प्रायः पूर्ण
व्यवस्थापन ।

ओ. पिछली विशेषताओं के द्वारा परस्पर जुड़े हुए लोगों का एक
सामाजिक संगठन ।

५. "जब हम किसी शब्द का वस्तुतः जो अर्थ है उसे बताने की कोशिश
करते होते हैं, न कि उसका परिष्कार करने की, तब हमें जरूरत ऐसी एक
अन्य शब्दावली की होती है जो अस्पष्टता में पहले की यथासंभव बिल्कुल
जोड़ की हो । इस प्रकार, "किशोरावस्था" की यह परिभाषा कि वह
बाल्यावस्था और प्रौढावस्था के मध्य की आयु है, शायद एक अच्छा जोड़ है,
क्योंकि किशोरावस्था की सीमाएँ ठीक उतनी ही अनिश्चित हैं जितनी
बाल्यावस्था की ऊपरी सीमा और प्रौढावस्था की निचली सीमा ।" क्या आप
कोई अन्य ऐसे उदाहरण सोच सकते हैं जिनमें अस्पष्ट शब्दों की परिभाषाएँ
हो गई हो ? [देखिए ऐल्स्टन, फिलॉसफी ऑफ लैंग्वेज, पृ० ९५ ।]

४

१. वाक्यों के निम्नलिखित युग्मों में से कौन ऐसे हैं जो एक ही प्रतिज्ञप्ति
को व्यक्त करते हैं—

अ. राम दयाम से लम्बा है ।

दा. राम राम से छोटा है ।

आ. सीता कमला से अधिक सुन्दर है ।

ब. कमला सीता से अधिक गुरु है ।

ऊ. मुझे रायता पसन्द है ।

मुझे रायने से अच्छि नहीं है ।

ई. उन्होंने विवाह कर लिया और उनके बच्चे हो गए ।

उनके बच्चे हो गए और उन्होंने विवाह कर लिया ।

उ. क ख से बड़ा है, और ख ग से बड़ा है ।

क ग से बड़ा है ।

ऊ. कल रात मैं सिनेमा देखने गया ।

कल रात मैं सिनेमा देखे बिना नहीं रह पाया ।

ए. जो कुछ मैंने देखा उससे मुझे आश्चर्य हुआ ।

जो कुछ मैंने देखा उससे मुझे घक्का लगा ।

ऐ. या तो तुम जाओ या मैं जाता हूँ ।

या तो मैं जाता हूँ या तुम जाओ ।

ओ. जिस आदमी को उन्होंने बाजार में देखा उसने एक नीला सूट पहन रखा था ।

जिस आदमी को उन्होंने बाजार में देखा, उसने एक नीला सूट पहन रखा था ।

औ. मैंने उसे अपने शब्द वापस लेने के लिए कहा ।

मैंने उसे अपनी बात का प्रतिवाद करने के लिए कहा ।

२. क्या आप नीचे के वाक्यों को स्वव्याघाती समझते हैं ? हेतु बताते हुए उत्तर दीजिए ।

अ. द्विघात समीकरण घुड़दौड़ में जाते हैं ।

आ. राजा अपने दासों का दास था ।

इ. उसने अध्यवसाय को खाया और पिया ।

ई. इस बहुभुज की अनन भुजाएँ हैं ।

उ. उसने एक लाल साड़ी पहन रखी थी जो हरी थी ।

ऊ. उसने एक लाल साड़ी पहन रखी थी जो सगमरमर की बनी थी ।

३. क्या आप निम्नलिखित सुझावों (या सुझाव प्रतीत होनेवाली बातों) को सार्थक समझते हैं ? क्यों ?

अ. "आप कैसे जानते हैं कि आकाश में एक बहुत बड़ा छेद नहीं है ?"

"आकाश में ? आपका मतलब आकाश में स्थित कुछ पिंडों से तो नहीं है ?"

ग्रहों में छेद हो सकते हैं।” “नहीं, मेरा मतलब किसी भौतिक पिंड के छेद से नहीं है बल्कि स्वयं आकाश के छेद से है।”

आ. “चतुर्थ विमान में यात्रा करते हुए मैं एक ही सेकेंड में पृथ्वी से उछलकर लाखों प्रकाश-वर्षों की दूरी पर स्थित एक तारे में पहुँच सकता हूँ।”

इ. “जिस कुर्सी के ऊपर आप बैठे हैं और जिस फर्श के ऊपर आपके पैर टिके हैं उसके अंदर भी शायद वैसे ही विचार और वैसी ही अनुभूतियाँ हैं जैसी आपके अंदर।”

ई. “शायद बीस अरब वर्षों तक कुछ भी नहीं था और तब एकाएक कुछ—भौतिक द्रव्य—हो गया।”

४. कविता के निम्नलिखित लघु अंशों का संतोषजनक ढंग से भाव बताइए :

अ. उठी अधीर धधक पौरुष की

आग राम के शर से।

(दिनकर)

आ. पिसती कराहती जगती के

प्राणों में भरते अभय दान।

(सोहनलाल द्विवेदी)

इ. किस जगह यात्रा खतम हो जाएगी,

यह भी अनिश्चित,

है अनिश्चित, कब सुमन,

कब कटकों के शर मिलेंगे।

(वच्चन)

५. क्या आप निम्नलिखित शब्द-समुच्चयों के कोई अर्थ बता सकते हैं ? यदि हाँ, तो क्या और क्यों ?

अ. गणितीय स्नानागार

आ. चार भुजाओं में युक्त वक्राति

इ. वृद्धतपरक द्विपद

ई. मूर्ग पूर्णांक

उ. अदलील मेज

ऊ. नरमशी चतुर्भुज

ए. गोले हुए मंदिर

ऐ. निष्प्रिय मुहावरे

ओ. धात्रामक कसग

ओ. अनुष्ठान अपवर्तन

६. क्या आप निम्नलिखित वाक्यों को सार्थक समझते हैं ? क्या आप उनका अनुवाद कर सकते हैं या भाव बता सकते हैं ? यदि वे निरर्थक हैं तो किस त्रुटि के कारण ?

अ. दिल्ली कलकत्ता के बीच में है ।

आ. उसने एक रेखा खींची जो—२ इंच लंबी थी ।

इ. हव.येगा जा हार है ।

ई. रंग का स्वाद कड़ुवा है ।

उ. संख्या ३ की कल मृत्यु हो गई ।

ऊ. यह समस्या लाल है ।

ए. उसके विचार भारी हैं (अमिघा में) ।

ऐ. वह औरों से धीरे सोता है ।

५

१. यदि आपको केवल खट्टे और कड़ुवे स्वादों का ही अनुभव हुआ होता तो क्या आप इस बात की कल्पना कर सके होते कि मीठा स्वाद किस तरह का होता है ? अगर आपने केवल नींबू और नारंगी का ही स्वाद चखा होता तो क्या आप मुसम्मी के स्वाद की कल्पना कर सके होते अथवा यदि आपने केवल आड़ू और आलूबुखारे ही चखे होते तो क्या आप शफतालू के स्वाद की कल्पना कर सके होते ? अगर आपने विषाद का केवल अन्य संदर्भों में ही अनुभव किया है, जैसे आनंद के समाप्त होने पर और अपनी किसी बहुमूल्य चीज के चुराए जाने पर, तो क्या आप पहले से बता सकेंगे कि किसी प्रियजन की मृत्यु से होनेवाला विषाद क्या होता है ? यदि आपने स्वयं कभी लोभ का अनुभव नहीं किया है तो क्या आप जान सकेंगे कि लोभी होना क्या होता है ? (यदि आपने लोभ का अनुभव नहीं किया तो क्या “लोभ” शब्द आपके लिए निरर्थक होगा ? यदि आपसे कहा जाए कि क लोभी है तो क्या आप उसकी अनुभूति को नहीं समझ पाएंगे ? यह न जान पाएंगे कि उसमें किस व्यवहार की आशा की जाए ?)

२. पहले स्वयं निम्नलिखित का अनुभव किए बिना क्या आप उन्हें समझ सकते हैं ? आप उनके प्रत्ययों को लॉक के अर्थ में मरत मानेंगे या जटिल ? यह बताइए कि आप “प्रत्यय” का प्रयोग विव के अर्थ में कर रहे

हैं या संकल्पना के ? (अ) दिक् ; (आ) पुस्तक के किनारे ; (इ) बुद्ध नहीं ; (ई) गति ; (उ) तैरना ; (ऊ) जीवन ; (ए) नवीनता ; (ऐ) खेद ।

३. क्या आप बता सकते हैं कि निम्नलिखित संप्रत्यय अनुभव पर किस रूप में आधारित हैं ? इन संप्रत्ययों में से प्रत्येक के होने के लिए व्यक्ति को क्या या किस प्रकार के अनुभव होने चाहिए ? (अ) दरवाजे की मूठ ; (आ) जातीय एकता ; (इ) नैतिक दृष्टि से अर्हता-युक्त ; (ई) स्वागत ; (उ) प्रसंभाव्यता ; (ऊ) साधुन ; (ए) आर्थिक अवसर ; (ऐ) आनंद्य ।

४. संप्रत्यय क्या होता है ? स्वयं परिभाषा बनाने की कोशिश करके देखिए ।

६

१. निम्नलिखित वाक्यों में से प्रत्येक में "सच्चा" या "सचाई" शब्द के अर्थ का विश्लेषण कीजिए :

अ. वह एक सच्चा मित्र है ।

आ. वह अपनी पत्नी के प्रति सच्चा है ।

इ. (उपन्यास का) यह पान उस प्रकार के लोगों के व्यवहार के वास्तविक जीवन में जो तौर-तरीके होते हैं उनका सच्चा प्रतिनिधित्व करता है ।

ई. इस समस्या को हल करने का सच्चा तरीका है ।

उ. विपुवत् रेखा कोई सच्ची भौतिक जगह नहीं है ।

ऊ. यह रेखा सच्चा लव नहीं है ।

ए. "लोकतंत्र" का सच्चा अर्थ है ।

ऐ. सचाई अच्छी नहीं लगती ।

ओ. यह अवश्य ही उसका सच्चा चित्र है ।

औ. आप सच्चा वृत्त नहीं खींच सकते ।

२. क्या इस समय यह सत्य है कि कल सूर्योदय होगा ?

३. यदि सत्यता को वास्तविकता में संवाद माना जाता है तो यथासंभव अच्छी तरह से समझाइए कि निम्न प्रतिज्ञाप्तिर्यां किन तथ्यों से संवाद रखती है । यदि आप उन्हें सत्य नहीं समझने तो वे असत्य किस रूप में हैं ?

अ. विल्ली चटाई के ऊपर बैठती है ।

आ. मुझे लालत्व का मप्रत्यय है ।

इ. मनुष्य एक तर्कबुद्धिशील प्राणी है ।

ई. जानबूझकर किसी को पीड़ा पहुँचाना बुरा है ।

उ. यह चित्र सुंदर है ।

ऊ. अगर तुम इस समय कमरे में होते तो तुम मुझे देखते ।

४. क्या आप कोई ऐसे विश्वास सोच सकते हैं जो सत्य हों पर "काम न करे" या "काम करे" पर सत्य न हों ? उत्तर देने से पहले यथासंभव स्पष्ट करके बताइए कि "काम करना" को आप किस अर्थ में लेते हैं ।

५. मान लो कि "काम करना" का वही अर्थ है जो "संतोषजनक परिणाम उत्पन्न करना" का है तो क्या एक प्रतिज्ञप्ति सत्य और असत्य दोनों, एक व्यक्ति के लिए सत्य और दूसरे के लिए असत्य हो सकती है ? समझाकर बताइए ।

६. निम्न वाक्यों के प्रयोग की समीक्षा कीजिए । यदि आप वाक्य को निरर्थक नहीं समझते तो उसे अन्य शब्दों में प्रकट कीजिए ।

अ. यह उसके लिए सत्य है पर मेरे लिए नहीं ।

आ. यह उसके बारे में सत्य है पर मेरे बारे में नहीं ।

इ. जब तक प्रतिज्ञप्ति के पक्ष या विपक्ष में हमारे पास कोई प्रमाण न हो तब तक वह सत्य या असत्य कुछ भी नहीं होती ।

ई. जब तक एक प्रतिज्ञप्ति के बारे में कोई सोच न रहा हो तब तक वह सत्य या असत्य, कुछ नहीं है ।

उ. ऐसा हो सकता है कि एक प्रतिज्ञप्ति न सत्य हो और न असत्य (१) वह अर्थहीन हो सकती है या (२) उसकी सत्यता या असत्यता शायद कभी ज्ञात ही न हो सके ।

ऊ. हो सकता है कि एक प्रतिज्ञप्ति एक अवसर पर सत्य हो और दूसरे अवसर पर सत्य न हो—उदाहरणार्थ, "पृथ्वी पर तीन अरब मनुष्य रहते हैं ।

ए. हो सकता है कि एक प्रतिज्ञप्ति एक स्थान में सत्य हो और दूसरे में नहीं—जैसे, "इस स्थान पर पूरे वर्ष में ३० इंच वर्षा होती ।"

ऐ. हो सकता है कि एक प्रतिज्ञप्ति एक व्यक्ति के लिए सत्य हो और दूसरे के लिए न हो—जैसे "मैंने बार-बार तेज सिरदर्द हो जाता है ।"

७. क्या कोई प्रतिज्ञप्ति अस्तः सत्य और अस्तः असत्य हो सकती है ? क्या अर्ध-सत्य होते हैं ?

१. नीचे दिए हुए उदाहरणों में से कितमें अनुभूति इस बात की निश्चायक है कि जिस बात का महसूस होना बताया गया है वह सत्य है ? हेतु भी दीजिए ।

अ. मुझे उद्विग्नता महसूस हो रही है ।

आ. मैं अस्वस्थता महसूस कर रहा हूँ ।

इ. मुझे ऐसा महसूस हो रहा है जैसे कि मानो मैं बीमार पड़नेवाला हूँ ।]

ई. मुझे ऐसा महसूस हो रहा है कि मैं बीमार पड़नेवाला हूँ ।

उ. मुझे महसूस हो रहा है कि मैं हर काम करने के योग्य हूँ ।

ऊ. मुझे ऐसा महसूस हो रहा है जैसे कि मानो मेरे गले में एक मेंढक है ।

ए. मुझे महसूस होता है कि उसके साथ अन्याय हुआ है ।

ऐ. मुझे महसूस होता है कि ईश्वर है ।

२. यह जानने के लिए कि नीचे की प्रतिज्ञप्तियाँ सत्य हैं, क्या आपको अपने वर्तमान अनुभव और प्रयुक्त शब्दों के अर्थों की जानकारी के अतिरिक्त कोई और चीज चाहिए ?

अ. मेरे दाँत में दर्द है ।

आ. आज सुबह मैंने नास्ता किया था ।

इ. मेरा अस्तित्व है ।

ई. मैं आशा करता हूँ कि कल वर्षा होगी ।

उ. मैं गमनता हूँ कि कल वर्षा होगी ।

ऊ. कल वर्षा होगी ।

३. आप निम्नलिखित को घटना-अवस्थाएँ मानते हैं या शील-अवस्थाएँ या दोनों ?

अ. यह क्रुद्ध है ।

आ. यह तुनुमिजाज है ।

इ. यह धर्मनिष्ठ है ।

ई. यह गुप्ते में उमन रहा है ।

उ. यह मोग है ।

ऊ. यह नचन है ।

ए. कल मर्रा हुआ है ।

ए. उसके चेहरे का रंग उड गया ।

ओ. तिजोरी खाली है ।

औ. उसके शोक बड़े खर्चीले हैं ।

४. निम्न प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता या असत्यता का निश्चय करने के लिए जिस प्रकार के इन्द्रियानुभवों की जरूरत होगी उनका वर्णन कीजिए :

अ. वह मितव्ययी है

आ. वाक्सीजन की संयोजकता २ है ।

इ. पृथ्वी का अक्ष ऋतिवृत्त के ध्रुव की ओर $२३^{\circ} ३'$ झुका हुआ है ।

ई. वर्तमान ध्रुवतारा प्राचीन काल में विषुव-अयन के कारण ध्रुवतारा नहीं था ।

उ. वृत्त की परिधि का उसकी त्रिज्या से अनुपात π (पाई) है ।

ऊ. रासायनिक, वैद्युत और अन्य प्रकार की ऊर्जाएँ ऊष्मा में बदल सकती हैं, परंतु ऊष्मा ऊर्जा के इन रूपों में नहीं बदल सकती ।

ए. ब्रह्मांड के छोरों के बीच लाखों प्रकाशवर्षों की दूरी होने के बावजूद उसका विस्तार सीमित है ।

ऐ. पुद्गल के प्रत्येक अणु के मुकाबले में प्रति-पुद्गल का एक अणु अस्तित्व रखता है ।

ओ. गुस्त्वाकर्षण का बल समय के साथ घटता जा रहा है ।

५. एक वैध निगमनात्मक युक्ति में क्या ऐसा हो सकता है कि

अ. आधारिकाएँ असत्य हो और निष्कर्ष असत्य हो,

आ. आधारिकाएँ असत्य हो और निष्कर्ष सत्य हो,

इ. आधारिकाएँ सत्य हो और निष्कर्ष असत्य हो ?

उदाहरण देकर समझाइए ।

६. निम्नलिखित आगमनात्मक युक्तियों में से प्रत्येक का हेतु बताते हुए मूल्यांकन कीजिए :

अ. यदि संयुक्त राज्य, अमरीका के प्रत्येक पाँचवें राष्ट्रपति की उससे कार्य-काल में हत्या कर दी गई होती तो क्या आप इस बात को प्रगभाव्य मानते कि पिछले उस राष्ट्रपति के बाद जिसकी हत्या हुई होती आनेवाले पाँचवें राष्ट्रपति की भी हत्या हो जाएगी ।

आ सोमवार को मैं बिल्हूकी और सोडा पीकर नशे में हो गया , मगल को जिन और सोडा पीकर, बुध को बोड्का और सोडा पीकर, वृहस्पति को रम और सोडा पीकर । अब मैं नशा नहीं करना चाहता ; अतः अब मैं सोडा नहीं लूंगा ।

इ जब भी मैंने सूर्यास्त के समय सूर्य को नमस्कार किया तब सदैव अगली प्रातः काल सूर्योदय हुआ । मैं यह वर्षों से प्रतिदिन करना आ रहा हूँ ; जन (१) यदि मैं आज सूर्यास्त के समय सूर्य को नमस्कार करूँगा तो कल सूर्योदय होगा , तथा (२) यदि आज मैं सूर्यास्त के समय सूर्य को नमस्कार नहीं करूँगा तो कल सूर्योदय नहीं होगा ।

ई जब मैं भूखा था तब मैंने एक किलो खीर खाई थी और मैं स्वस्थ हो गया था । अतः , यदि मुझे फिर भूख लगे और मैं पाँच किलो खीर खा जाऊँ तो मैं पाँच गुना स्वस्थ हो जाऊँगा ।

उ अतः प्रज्ञा से ज्ञान होने के निम्न दावों का मूल्यांकन कीजिए, और यह बताइए कि क्या कोई और ऐसा आधार बताया जा सकता है जिससे दावे को बल मिले ?

अ मैं नारीसुलभ अतः प्रज्ञा की शक्ति रखती हूँ और जानती हूँ कि वह झूठ बोल रहा है ।

आ मैं जानता हूँ कि वह झूठ बोल रहा है, क्योंकि भूतकाल में उसके बारे में मेरा कथन सदैव सत्य रहा है ।

इ मैं अतः प्रज्ञा से जानता हूँ कि यह बात सत्य नहीं हो सकती कि एक स्वव्यापाती प्रतिज्ञप्ति में कोई भी प्रतिज्ञप्ति आपादित हो सकती है ।

ई मेरी अतः प्रज्ञा बताती है कि जगल से निबलने का यह रास्ता है ।

उ उस छत्रव को मत खाओ । मेरी अतः प्रज्ञा कहती है कि वह विषैला है ।

ऊ मेरी अतः प्रज्ञा कहती है कि अपने मित्रों को प्रत्येक बात स्पष्ट रूप में बता दना अच्छी चीज नहीं है ।

= नीचे के कथनों में से कौन ऐसे हैं जिनपर सप्रामाण्य क्षेत्र के विशेषज्ञ या तथा मात्र से आपका विद्वान्तास कर लेना ठीक होगा ? कौन ऐसे हैं जिनपर विशेषज्ञ या कहने मात्र में विद्वान्तास कर लेना आपको युक्तियुक्त नहीं लगेगा ?

अ. माना पीटे जाने पर पंनता है ।

आ. इस प्राचीन हस्तलिखित ग्रंथ के अनुसार ब्रह्मांड की सृष्टि छह दिन-
में हुई थी ।

इ. विश्व की सृष्टि छह दिन में हुई थी ।

ई. प्रत्येक सम संख्या दो अभाज्य संख्याओं का योग होती है ।

उ. किसी दिन युद्ध बिल्कुल बंद हो जाएगा ।

ऊ. ॐ (पाई) का मूल्य २. १४१६* होता है, परंतु बिल्कुल सही मूल्य
किसी भी परिच्छिन्न दशमलव-संख्या के रूप में नहीं बताया जा सकता ।

ए. कुछ विलियाँ बात कर सकती है ।

९. यह मान लो कि आप नीचे की प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति को जानने का दावा
करते हैं । यदि किसी ने यह पूछ कर आपको चुनौती दी कि "आप कैसे
जानते हैं कि यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है ?" तो आप अपने दावे की पुष्टि कैसे
करेंगे ?

अ. पृथ्वी लगभग गोल है ।

आ. सूर्य की पृथ्वी से दूरी नौ करोड़ और नौ करोड़ पचास लाख मील के
बीच है ।

इ. रोजाना सुबह जागने के बाद लगभग एक घंटे तक मुझे उदास लगता है ।

ई. जब वह निश्चय कर लेता है तब वह उसे बिल्कुल नहीं बदलता ।

उ. रोजाना सुबह जागने के बाद लगभग एक घंटे तक उसे उदास लगता है ।

ऊ. उसके मन में अनेक दमित दोष-भावनाएँ हैं ।

ए. हाइड्रोजन के परमाणु में एक इलेक्ट्रॉन होता है ।

ऐ. अल्ला और जेहोवा उसी ईश्वर के रूप हैं ।

ओ. हरे सेव खाना आपके लिए अच्छा नहीं है ।

औ. किसीका विश्वासपात्र बनने के लिए उनकी चाटुकारिता करना अच्छी
बात नहीं है ।

८

१. इनमें से किन उदाहरणों में "जानना" प्रतिज्ञप्तिमय है ? समझाकर
बनाइए और जहाँ कोई प्रतिज्ञप्ति शामिल हो उसे बताइए ।

अ. क्या आप जानते हैं कि इस समस्या का हल क्या है ?

आ. क्या आप उसे निचट से जानते हैं ?

इ. क्या मनुष्य की बुद्धि वास्तविकता को जान सकती है ?

ई. क्या आप जानते हैं कि उडुकच्छेदन कैसे किया जाता है ?

उ. क्या आप जानते हैं कि वह अपने परिवार को उस तरह से त्यागकर क्यों चला गया ?

ऊ. क्या आप जानते हैं कि किस प्रेमी से उसने विवाह किया ?

ए. कोई भी व्यक्ति तब तक युद्ध को नहीं जानता जब तक उसने युद्ध न देखा हो ।

ऐ. क्या आप जानते हैं कि डेजा बू की अनुभूति (पहली बार सामने आनवाली वस्तु के बारे में यह भ्रम कि उसे पहले कहीं देखा था) किस प्रकार की होती है ?

ओ. मैं नहीं जानता कि ऐसी परिस्थिति में क्या करना चाहिए ।

औ. क्या आप उस शब्द का अर्थ जानते हैं ?

२. क्या आप भविष्य के बारे में किसी प्रतिज्ञप्ति को जान सकते हैं (यह नहीं कि आप किसी ऐसी प्रतिज्ञप्ति में विश्वास करना युक्तियुक्त समझते हैं) ? हेतु भी बताइए ।

३. निम्नलिखित प्रत्येक उदाहरण में क्या आप जानते हैं (न कि विश्वास मात्र करते हैं या विश्वास करने का हेतु तक बता सकते हैं) कि प्रतिज्ञप्ति सत्य है ? अपने उत्तर को हेतु बताकर पुष्ट कीजिए ।

अ. यह सड़क पहाड़ के दूसरी ओर चली गई है ।

आ. यदि मैं छड़िया के इस टुकड़े को छोड़ दूँ तो यह गिर पड़ेगा ।

इ. इस इमारत की दूसरी मजिल अब पानी में नहीं डूबी हुई है ।

ई. मज का एक पिछला भाग है और एक अदरुनी भाग है, हालाँकि उन्हें हम समय में देख नहीं पा रहे हैं ।

उ. मेरे गामने यह जो बीबा है वह बाला है ।

ऊ. सब कीच बाले होते हैं ।

ए. आपने अदर एक दृष्टि तन्त्रिका है ।

ऐ. आप अब एक करोटपति नहीं हैं ।

ओ. ज़नियम मीजर अभी जीवित था ।

औ. आज मुह तुमने नादगा किया था ।

अ. बल मर्यादा होगा ।

अ. आप कालिदास के अवतार नहीं हैं ।

क. मेरे अंदर रक्त, अस्थियाँ और हृदय आदि अंग हैं और मैं घास-फूस का नहीं बना हूँ ।

ख. यह मेज एलीवेटर बनकर हम सबको नीचे नहीं ले जाएगी ।

ग. कुतिया कभी विलौटो को जन्म नहीं देगी ।

घ. आप कभी किसी संतरे के पिता (या माता) नहीं बनेंगे ।

ङ. आप इस समय निद्रा में (या मृत) नहीं हैं ।

च. आपने कल रात के खाने के साथ कपूर की गोलियाँ नहीं खाईं ।

छ. यह वही मेज है जो कल इस कमरे में थी ।

ज. कुछ सिनेमाघर इस समय दुनिया में हैं ।

झ. आपका जन्म हुआ था (यह नहीं कि आप अंडे से निकले या स्वतः उत्पन्न हुए) ।

ञ. सब मनुष्य मरणशील हैं ।

ट. पृथ्वी (लगभग) गोल है ।

ठ. इस समय आपको अपभ्रम नहीं हो रहा है ; आप सिर्फ यह सोच रहे हैं कि आप मेज को देख रहे हैं ।

ड. पृथ्वी पाँच मिनट पहले उत्पन्न नहीं हुई ।

ढ. २ घन २ बराबर ४ होता है ।

ण. इस समय आप स्वप्न नहीं देख रहे हैं ।

त. इस समय आप अनेक रंग देख रहे हैं ।

थ. आप अपने माता-पिता से आयु में छोटे हैं ।

द. आप कोयल नहीं हैं ।

ध. मकान के अंदर बिजली के तार डालना एक ऐसा काम है जिसे या तो अच्छी तरह करना चाहिए या करना ही नहीं चाहिए ।

४ ऊपर की किस-किस प्रतिज्ञप्ति को आप प्रबल अर्थ में जानने का दावा करेंगे और क्यों ?

५ क्या आप निम्नलिखित कथनों से सहमत हैं ? क्यों अथवा क्यों नहीं ?

अ. व्यक्ति केवल उसीको जान सकता है जिसे उसने अपनी ज्ञानेंद्रियों से देखा हो ।

आ. देखना और विश्वास करना एक ही बात है ।

इ. जो आप सुनते हैं उसपर कतई विश्वास न कीजिए और जो आप देखते हैं उसमें से केवल आधे पर विश्वास कीजिए ।

ई. पारिस्थितिक साक्ष्य पर आधारित कोई भी निर्णय पूर्णतः निश्चयात्मक नहीं होता ।

उ. आप तब तक कुछ नहीं जान सकते जब तक आप उसे सिद्ध न कर दें ।

ऊ. आस्था से आप ऐसी बातें जान सकते हैं जिन्हें आप इन्द्रियानुभव से या तर्कवृद्धि से नहीं जान सकते ।

ए. किसी बात पर विश्वास करना यह अर्थ रखता है कि आप उसे सत्य मानकर उसपर अमल करने के लिए तैयार हैं ।

ऐ. यदि आप्तप्रमाण को ज्ञान का एक स्रोत न माना जाय तो हमारे ज्ञान का इस समय जितना विशाल दायरा है वह असंभव हुआ होता ।

ओ. यदि मुझे किसी चीज का इल्हाम हुआ है तो उसे सत्य होना चाहिए ; यदि वह सत्य नहीं है तो ऐसा केवल लगा ही था कि उसका मुझे इल्हाम हुआ !

६. किसी बात का ज्ञान होने के लिए यह जरूरी है कि उसके पक्ष में प्रमाण हो । क्या यह जानना भी जरूरी है कि वह प्रमाण है, अथवा इतना ही पर्याप्त है कि आपके पास प्रमाण है ?

७. "जानना" की निम्नलिखित परिभाषा का मूल्यांकन कीजिए : जानना सदैव सही कहने की योग्यता है । यदि मैं सदैव आपको यह बता सकूँ कि आपके मन में क्या विचार है तो मैं जानता हूँ कि वे क्या हैं—भले ही मैं यह न जानता होऊँ कि मैं वह कैसे जान लेता हूँ (मैं कोई प्रमाण न बता पाऊँ), और मैं जो कहता हूँ उसपर विश्वास तक न करूँ (हो सकता है कि जो मेरे मन में आता हो उसकी मैं वह मात्र देता होऊँ और उसमें विशेष रूप से कोई विश्वास प्रकट न करूँ) । अतः, ज्ञान की परिभाषा से विश्वास और प्रमाण को हटा देना चाहिए : ज्ञान के लिए सिर्फ सदैव सही कहने की योग्यता ही काफी है ।

८. हम वचन का मूल्यांकन कीजिए : "कुछ प्रतिज्ञप्तियों को निश्चयात्मक होना चाहिए, क्योंकि यदि कोई भी निश्चयात्मक न हो तो कोई भी प्रसंभाव्य नहीं हो सकेगी । प्रसंभाव्यता का संप्रत्यय निश्चयात्मकता के संप्रत्यय में व्युत्पन्न है । यदि हम यह न जानते होने कि किसी बात का निश्चयात्मक होना क्या होता है तो प्रसंभाव्यता को आंकने के लिए हमारे पास कोई मानक न होता । हम यह तक न जान पाते कि "प्रसंभाव्य" शब्द का क्या अर्थ है ।"

९

१ निम्नलिखित प्रतिज्ञप्तियों में से विद्वेषी कौन हैं ? हेतु बताते हुए उत्तर दीजिए

अ. सब हंस सफेद होते हैं ।

आ. सब हंस पक्षी हैं ।

इ. सब चाचियाँ महिनाएँ होती हैं ।

ई. सब चाचियाँ रक्त सवधी होती हैं ।

उ. सब मनुष्य मरणशील हैं ।

ऊ. सब मनुष्य स्वार्थी होते हैं ।

ए. सामान्य व्यक्ति बहुसंख्यकों की तरह व्यवहार करने हैं ।

ऐ. वृत्त कभी सीधी रेखाओं से नहीं बनते ।

ओ. ऊँचबिलाव समूर वाला प्राणी है ।

औ. समुद्र की सतह पर पानी २१२° फा० पर खोलता है ।

अं. सभी मछलियाँ पानी में रहती हैं ।

अः. लोग विचित्र होते हैं ।

क. जब लोग बहुत बड़ी संख्या में कारोबार से हीन हो जाते हैं तब इसके फलस्वरूप बेरोजगारी हो जाती है ।

२. सूची ३ में जो प्रतिज्ञप्ति-आकार दिए गए हैं उनमें से पुनरुक्तियों के बोधक कौन हैं ? (किनसे प और फ के सभी मूल्यों के लिए सत्य प्रतिज्ञप्तियाँ प्राप्त होगी ?) हेतु बताते हुए उत्तर दीजिए ।

३. सूची २ में कौन-सी प्रतिज्ञप्तियाँ पुनरुक्तियाँ हैं (उन प्रतिज्ञप्ति-आकारों के प्रतिस्थापन-दृष्टांत, जिनमें सदैव पुनरुक्तियाँ प्राप्त होती हैं) ? हेतु भी बताइए ।

४. क्या आपके विचार से सूची १, २ या ३ में कोई ऐसी बातें हैं जो स्वतोव्याप्यापी हों ? हेतु भी बताइए ।

५. क्या नीचे के कथनों का खंडन करनेवाली कोई बात हो सकती है ? यदि नहीं, तो क्या इस ब्रह्म से वे विद्वेषी हैं ? ममज्ञातर बताइए ।

अ. यदि आज इस विनाश को बाफ़ी देर तक पड़े तो आप इसे ममज्ञा जाएंगे ।

आ. यदि मैं गलती नहीं कह रहा हूँ तो मैं इस समय बगदाद में हूँ ।

इ. किसी दिन राष्ट्रों के बीच युद्धों का होना बंद हो जाएगा ।

ई. काल पीछे की ओर नहीं लौट सकता ।

उ. प्रत्येक ऐसे अभिप्रेरक से काम करता है जो (काम के समय) सबसे प्रबल होता है ।

ऊ. इस दौड़ में सबसे अच्छा धावक वह है जो जीतेगा ।

६. क्या निम्नलिखित वाक्य तर्कतः संभव है ? अपने उत्तर के समर्थन में हेतु भी दीजिए ।

अ. १०,००० फुट ऊँची छलांग मारना ।

आ. ध्वनि को देखना ।

इ. अचेतन इच्छा का होना ।

ई. कोई ऐसी चीज देखना जिसका अस्तित्व नहीं है ।

उ. (आनेवाले) कल का समाचारपत्र आज पढ़ना ।

ऊ. नदी को पार कर लेना और उसके उसी किनारे पर रहना जहाँ से आप चले थे ।

ए. आलों के बिना देखना ।

ऐ. उछलकर अगले सप्ताह के मध्य में पहुँच जाना ।

ओ. ठोस लोहे के एक टुकड़े का पानी पर तैरना ।

औ. ऐसी ध्वनि का होना जिसे दुनिया में कोई भी प्राणी न सुन सके ।

अं. ऐसे मेज का होना जो अपने ऊपर रखी किताबों को खा जाय ।

अः. ऐसे वक्ते का होना जिसकी पूरी सतह एक ही समय में शुद्ध लाल और धुंधली हरी हो ।

क. मंगल के बाद बुध न होकर सीधे बृहस्पतिवार का आना (मान लो कि आप उसी जगह पर हैं और अंतर्राष्ट्रीय दिनांक-रेखा को पार नहीं करते) ।

ग. किसी भी जगह का अस्तित्व न होना ।

ग. दूर के एक भाग का किसी अन्य भाग में पहुँच जाना ।

घ. विचारण के बिना विचार का होना ।

ट. मरल रेखा या दो विदुषों के बीच की अल्पतम दूरी न होना ।

ड. मान का उट्टी और चलना (हाँ या नहीं कहने से पहले इस कथन को स्पष्ट करने की कोशिश कीजिए) ।

छ. भौतिक शरीर के समाप्त हो जाने पर व्यक्ति को अनुभवों का होना (इस बारे में अधिक अध्याय ६ में कहा गया है) ।

ज. एक युवती थी

जो प्रकाश से भी तेज चलती थी ।

एक दिन वह भाग गई

और पिछली रात को लौट आई ।

१०

१. नीचे के प्रत्येक उदाहरण में प्रतिज्ञप्ति क्या एक अनिवार्य सत्य है ? क्या वह सत्य है भी ? हेतु सहित बताइए ।

अ. “प्रत्येक रंगवाली चीज आकृतिवाली होती है ।” परंतु आकाश ?

आ. “प्रत्येक आकृतिवाली चीज रंगवाली होती है ।” परंतु बर्फ का क्या ?

इ. “प्रत्येक आकृतिवाली चीज परिमाणवाली होती है ।” परंतु इंद्रधनुष के या आपको अपनी आँखों के सामने दिखाई देनेवाले गोल धब्बों के बारे में क्या कहा जाएगा ?

ई. “आकृतिवाली प्रत्येक चीज आयतनवाली होती है ।” परंतु त्रिभुज के बारे में क्या कहेंगे ? (यदि तीन विमाओं वाली आकृति से मतलब हो तो क्या यह कथन सत्य होगा ?)

उ. “आयतनवाली प्रत्येक चीज आकृतिवाली होती है ।” एक गिलास में भरे पानी के या एक कक्ष में छोड़ी हुई गैस या गैसों के बारे में क्या कहेंगे ?

ऊ. “भौतिक द्रव्य सदैव ठोस, तरल या वायव्य होता है ।” एक अणु के बारे में क्या कहेंगे ?

२. निम्नलिखित प्रतिज्ञप्तियों का वर्गीकरण इस प्रकार कीजिए :

(१) अनिवार्य परंतु संश्लेषी नहीं,

(२) संश्लेषी परंतु अनिवार्य नहीं, अथवा

(३) अनिवार्य और संश्लेषी, दोनों ही ।

प्रत्येक का हेतु भी बताइए ।

अ. आकृतिवाली प्रत्येक चीज परिमाणवाली होती है ।

आ. आयतनवाली प्रत्येक चीज आकृतिवाली होती है ।

इ. आकृतिवाली प्रत्येक चीज रंगवाली होती है (नोट—नया “रंगवाली” में पारदर्शी भी शामिल है ?)

ई. प्रत्येक ध्वनि में तारत्व, आयतन और टिम्बर होता है ।

उ. प्रत्येक रंग में वर्ण, दीप्ति और सतृप्ति होते हैं ।

ऊ. आकृतिवाली प्रत्येक चीज विस्तारवाली होती है ।

ए. विस्तारवाली प्रत्येक चीज आकृतिवाली होती है ।

ऐ $४०६९४ + २७५९३ = ६८२८७$

ओ. स्तनधारी किसी भी प्राणी के पर नहीं उगते ।

औ. विश्व के अंदर भौतिक द्रव्य का प्रत्येक कण प्रत्येक अन्य कण को अपनी ओर आकर्षित करता है और उसका आकर्षण-बल मध्यगत दूरी के प्रतिलोम अनुपात में तथा द्रव्यमानों के गुणनफल के अनुलोम अनुपात में बदलता है । (न्यूटन का सार्वत्रिक गुरुत्वाकर्षण का नियम ।)

अं. सरल रेखा दो बिंदुओं के बीच की अल्पतम दूरी है ।

अ. यदि एक रेखा र हो और एक बिंदु व उस रेखा के ऊपर न हो, तो व में से र के समांतर केवल एक ही रेखा खींची जा सकती है ।

फ. यदि प सत्य है तो प असत्य नहीं है ।

ख या तो प सत्य है या असत्य है ।

ग. अपने कर्तव्य का पालन करना ठीक होता है ।

घ. यदि क ख के उत्तर में है और ख ग के उत्तर में है तो क ग के उत्तर में है ।

ड. यदि क ख के पूर्व में है और ख ग के पूर्व में है तो क ग के पूर्व में है ।

च. यदि सैनफ्रांसिस्को टोक्यो के पूर्व में है और टोक्यो लंदन के पूर्व में है तो सैनफ्रांसिस्को लंदन के पूर्व में है ।

छ. कोई भी व्यक्ति अपनी माँ की मृत्यु के तीन महीने बाद पैदा नहीं हो सकता ।

ज. कोई भी व्यक्ति अपने पिता की मृत्यु के तीन महीने बाद पैदा नहीं हो सकता ।

झ. प्रत्येक घन के चारह किनारे होते हैं (देखिए सी० एच० लैंगफोर्ड, "ए प्रफ डेंट सिन्थेटिक अ प्रायोराइ प्रीपोजीशन्स एविजस्ट," जर्नल ऑफ फिनांसिपी, १९४९) ।

ञ. यदि अ व को गाना है और व स को खा चुका है तो अ स को खा चुका है ।

ट. यदि अ व के पहले होता है और व स के पहले होता है तो अ स के पहले होता है ।

ठ यदि अ व से काम लेता है और ब स से काम लेता है तो अ स से काम लेता है ।

ड. एकही स्थान और एकही काल में एकही परिच्छेद्य (जैसे रंग) के अतर्गत दो भिन्न परिच्छिन्न (जैसे लाल और हरा) नहीं हो सकते ।

ढ. प्रत्येक सम संख्या दो अभाज्य संख्याओं का योग होती है (गोल्डबाक का प्रमेय) ।

ण. यदि अ व से अलग नहीं पहचाना जा सकता और ब स से तो अ स से अलग नहीं पहचाना जा सकता ।

३ नीचे के कथनों पर टिप्पणी कीजिए .

अ. एक अमीबा दो में विभक्त हो जाता है और दो अमीबा बन जाते हैं ।
अतः $१ = २$ ।

आ पाँच सेर आटे के एक थैले को एक-एक सेर के पाँच थैलों में विभक्त करने की कोशिश करके देखिए । आप ऐसा नहीं कर पाएँगे—प्रत्येक थैले में एक सेर से थोड़ा-सा कम आटा होगा । अतः $१ + १ + १ + १ + १$ का ५ के बराबर होना अनिवार्य नहीं है ।

इ दो सेव और दो सेव अनिवार्यतः चार सेव होते हैं ।

ई. सत्यता ज्यामिति के प्रसंग में कुछ नहीं है ।

उ. अकण्ठित की प्रतिज्ञप्तियाँ तात्त्विक अर्थ से रहित होती हैं ।

ऊ एक प्रतिज्ञप्ति से दूसरी का अनुमान करने के लिए आवश्यकता केवल इस बात की है कि हम इसके लिए उपयुक्त शाब्दिक परिपाटी को चला दें ।

ए. जैसा कि वैकल्पिक ज्यामितियों के अस्तित्व से सिद्ध है, एक ज्यामिति दूसरी से अधिक सत्य नहीं है ।

ऐ. जब हम वच्चे थे तब हमने सीखा था कि $२ + २ = ४$ । अतः, यह प्रागनुभविक नहीं हो सकता ।

११

१. नीचे के कथनों पर टिप्पणी कीजिए :

अ. "वह या तो कमरे में है या नहीं है"—मध्याभाव-नियम का एक उदाहरण । परंतु मान लो कि वह बाघा अंदर और बाघा बाहर है ? अथवा

मान लो कि वह मर गया है ? अथवा मान लो कि हमने गलती से यह सोच लिया था कि उसका अस्तित्व है ? ऐसे प्रसंगों में मध्याभाव-नियम सत्य नहीं होता ।

आ. एक आदमी अपनी पत्नी से एकसाथ और एकही बात तक में प्रेम और धृणा कर सकता है । अतः अव्याघात का नियम ऐसे प्रसंग में लागू नहीं होता । इसी प्रकार “मेरे पास वह है और नहीं भी है” इत्यादि प्रसंगों में भी ।

इ. अ सदैव अ नहीं होता—एक लड़का आदमी बन जाता है; एक बेंगची भेड़ बन जाता है । विश्व गतिशील है, स्थिर नहीं—और अस्तु का तादात्म्य का नियम विश्व के गतिशील स्वरूप का विचार नहीं कर सकता ।

ई. आधारिकाओं से निष्कर्ष निगमित करने में हम ऐसी नई बातें सीख सकते हैं जिन्हें हम आधारिकाओं का कथन करते समय नहीं जानते थे । इस प्रकार हम उनसे नया ज्ञान प्राप्त करते हैं । अतः, निगमन के निष्कर्ष विश्लेषणी नहीं हो सकते ।

उ. यह सिद्ध करना असंभव है कि अ अ है या जो मेज है वह अ-मेज नहीं है । किसी अन्य बात की सहायता से इसे सिद्ध नहीं किया जा सकता, और स्वयं इसी के द्वारा इसे सिद्ध करना चक्र-दोष होगा । अतः, इसे सिद्ध किया ही नहीं जा सकता । इसलिए इसपर विश्वास करने का कोई आधार नहीं है ।

ऊ. “या तो अ या न-अ” । उदाहरणार्थ, या तो विचार हरे हैं या हरे-नहीं हैं । परन्तु यह तो एक धेतुकी बात हुई । वे न तो हरे होते हैं और न हरे-नहीं रंग का सप्रत्यय विचारों पर लागू होता ही नहीं । उसे उनपर लागू करना कोटि-दोष है ।

ए. “यह मेज और मेज नहीं दोनों नहीं हो सकता” एक ऐसा कथन है जो अतर्क्यस्तु से बिल्कुल शून्य है । यह हमें मेज के बारे में कुछ भी नहीं बताता, यह कोई जानकारी नहीं देता, इसमें बिल्कुल भी “तात्त्विक अतर्क्यस्तु (अर्थ)” नहीं है ।

ऐ. तर्कशास्त्र के तथ्याव्यक्त नियम कुछ नहीं है, सिर्फ अनुमान के तरीके हैं—और तरीके सत्य या असत्य नहीं होने, हालाँकि उपयोगी या अनुपयोगी हो सकते हैं ।

ओ. जब माता-पिता बच्चे को एक शब्द “अ” का अर्थ सिखाते हैं तब उन्हें बताया यह जाना है कि “अ” का चीजों के लिए वही प्रयोग होगा और

कब नहीं। यही बात तब भी होती है जब वाक्य का अर्थ सिखाया जाता है, जैसे “वर्क गिर रही है” का। इस प्रकार बालक सीख लेता है कि वाक्य वास्तविक जगत की किस परिस्थिति का निर्देश करता है। परंतु वह “अ और न-अ दोनों नहीं” का अर्थ कैसे सीख सकता है, क्योंकि यह तो कभी असत्य हो नहीं सकता? चूंकि ऐसी कोई परिस्थिति संभव है ही नहीं जिसपर यह लागू न होता हो, इसलिए वह इसका अर्थ कैसे सीख पाएगा?

२. तर्कशास्त्र के मूल सिद्धांतों के बारे में इन्द्रियानुभववादियों का जो मत है उसके पक्ष में आप जितनी भी युक्तियाँ सोच सकते हो उनको यथासंभव स्पष्ट रूप से संक्षेप में बताइए और तत्पश्चात् तर्कबुद्धिवादियों के मत की समर्थक सब युक्तियों को। आप किस मत को अधिक युक्तियुक्त पाते हैं, और क्यों?

१२

१. गणित को कभी-कभी विज्ञान कहते हैं, पर वह इन्द्रियानुभविक विज्ञान नहीं है। क्यों नहीं है?

२. ज्योतिष, कीमिया, और कपालविद्या को विज्ञान क्यों नहीं माना जाता? क्या भूगोल को एक विज्ञान मानना चाहिए? (क्या उसमें नियम होते हैं?) इजीनियरी और चिकित्साशास्त्र को क्या माना जाएगा?

३. नीचे कौन-कौन सैद्धांतिक संप्रत्यय हैं और कौन-कौन प्रेक्षणगम्य वस्तुओं मात्र का निर्देश करते हैं? (अ) गुरुत्वाकर्षण (भौतिकी में); (आ) द्रव्यमान (भौतिकी में); (इ) प्रकाश-तरंग (भौतिकी में); (ई) सबहन-धाराएँ (भौतिकी में); (उ) वायुमंडल (खगोल में); (ऊ) कास्मिक किरणें (भौतिकी और खगोल में); (ए) चुंबकीय क्षेत्र (भौतिकी में); (ऐ) समस्थानिक (रसायन में); (ओ) जीन (जीवविज्ञान में); (औ) औसत अमरीकी मतदाता (समाजशास्त्र में); (अं) बुद्धि (मनोविज्ञान में), (अ) अवरोध अक्रामकता (मनोविज्ञान में)।

४. वर्णनात्मक और विधायी नियमों के अंतर को ध्यान में रखते हुए नीचे के कथनों का मूल्यांकन कीजिए :

अ हमें प्रकृति के नियमों का उल्लंघन नहीं करना चाहिए।

आ. मैं कल क्या करूँगा, यह प्रकृति के नियमों ने पहले ही नियत कर लिया है।

- इ. जब नियम होता है तब नियम-प्रदाता का अस्तित्व भी जरूरी होता है ।
 ई. हम नियम बनाते नहीं है, उन्हें हम ढूंढते है ।
 उ. प्रकृति के नियम विश्व का नियंत्रण करते है ।
 ऊ. हमारा व्यवहार अनिवार्यतः मनोवैज्ञानिक नियमों का अनुसरण करता है ।

५. नीचे की किन प्रतिज्ञप्तियों को आप प्रकृति के नियम कहेंगे ? क्यों ?
 अ. आक्सीजन के संपर्क से लोहा जंग खा जाता है ।
 आ. सोना आघात से बढ़ता है ।
 इ. सब मनुष्य मरणशील है । (वे कभी-न-कभी मर जाते है ।)
 ई. नीली आँखोंवाले सारे सफेद बिल्ले बहरे होते है ।
 उ. जब जीव संतान को पैदा करते है तब संतान सदैव उसी जाति की होती है ।

- ऊ. संयुक्तराज्य, अमरीका के सब कौचे काले है ।
 ए. सब महासागर जल से भरे हैं ।
 ऐ. अमरीकी मतदाताओं मे से एक तिहाई रिपब्लिक पार्टी से संबंध रखते हैं ।

६. नीचे के कौन-से कयो-प्रश्न हेतु पूछ रहे है और कौन-से व्याख्या पूछ रहे हैं ? क्या कोई ऐसा है जिसे दोनों ही चीजे पूछनेवाला समझा जा सके ?
 अ. पानी क्यों खोला ? क्योंकि मैंने उसे आग के ऊपर रख दिया था ।
 आ. तुमने मैनेजर की चापलूसी क्यों की ? क्योंकि मैं तरक्की चाहता था ।

- इ. आप क्यों सोचते हैं कि शान की वर्षा होगी ? क्योंकि काले बादल फिर रहे हैं ।

- ई. आप क्यों सोचते हैं कि इस सताव्दी में एक और महायुद्ध नहीं होगा ? क्योंकि वर्तमान नाभिकीय अस्त्रों के भय से कोई देश यह खतरा मोल नहीं लेगा ।

- उ. नीने की व्याख्याओं का मूल्यांकन कीजिए । जो व्याख्याएँ असंतोष-जनक हैं उनके अमनोपजनक होने की वजह बताइए ।
 अ. पशु पौधे क्यों बनाते हैं ? क्योंकि उन्हें एक ऐसी जगह की जरूरत पड़ी है जहाँ वे अटे दे सकें और अपने बच्चों को पाल सकें ।